GRADIVA

XIV, NÚMERO 1 SOCIEDAD CHILENA DE PSICOANÁLISIS - ICHPA 2025

Claudia Baeza Rosales * Cristian Canelo * Nicolás Campos * Bernardita Oyarzún * Francisco Aylwin * Elizabeth Jorge * Catherine Vanier * Francisca Daiber * Mónica Vergara Monte-Alegre * Paula Arriagada * Trinidad Coloma * Catalina Court * Liliana Messina * Marcela Ramírez * Pamela Soto * Luis Tello * Nicolás Suárez Delucchi * Joseph Eaton

REVISTA GRADIVA XIV

Número 1
2025

ICHPA
SOCIEDAD CHILENA DE PSICOANÁLISIS

Director
Andrés Beytía

Comité Editorial
Trinidad Coloma
María José de la Maza
Francisca Daiber
Joseph Eaton
Javiera Klapp
Nicolás Suárez D.
Mónica Vergara

Directorio de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis - ICHPA

Presidente
Cristóbal Penna (i)

Director de Instituto
Felipe Matamala S.

Tesorero
Nicolás Suárez D.

Directora Clínica Psicoanalítica Prof. Jaime Coloma
Georgina de la Fuente

Secretario
Gonzalo Donoso

Director de Extensión
Vicente Valjalo

ISSN 0717-6600

Sitio web
www.gradiva.cl

Diagramación e impresión
Otros Pérez

Publicación Oficial de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis – ICHPA perteneciente a la Federación Latinoamericana de Asociaciones de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis (FLAPPSIP) y a la International Federation of Psychoanalytic Societies (IFPS)

Las opiniones vertidas en esta revista son de exclusiva responsabilidad de quienes las emiten y no representan, necesariamente, el pensamiento de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis – ICHPA

La reproducción parcial o total de la publicación no está autorizada por los editores, porque viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

GRADIVA

XIV, NÚMERO 1 SOCIEDAD CHILENA DE PSICOANÁLISIS - ICHPA 2025

Claudia Baeza Rosales * Cristian Canelo * Nicolás Campos * Bernardita Oyarzún * Francisco Aylwin * Elizabeth Jorge * Catherine Vanier * Francisca Daiber * Mónica Vergara Monte-Alegre * Paula Arriagada * Trinidad Coloma * Catalina Court * Liliana Messina * Marcela Ramírez * Pamela Soto * Luis Tello * Nicolás Suárez Delucchi * Joseph Eaton

04	EDITORIAL	Editorial	Andrés Beytía R.
08	TEMÁTICAS	Un espacio para cre(c)er	Claudia Baeza Rosales
18		El ombligo del sueño y lo ominoso	Cristian Canelo, Nicolás Campos, Bernardita Oyarzún y Francisco Aylwin
26		Modos de entender el inconsciente: escritura y escenificación	Elizabeth Jorge
34		Un bebé que no existe	Catherine Vanier
46	ESPACIO INSTITUCIONAL	Huella mnémica con Juan Flores	Francisca Daiber y Mónica Vergara Monte-Alegre
60		El silencio de Mariela. La niña música y su extraño mundo defensivo	Paula Arriagada, Trinidad Coloma, Catalina Court, Liliana Messina, Marcela Ramírez, Pamela Soto y Luis Tello
68		Tensiones entre la asociación libre y la interpretación de la transferencia en la técnica psicoanalítica de Freud	Nicolás Suárez Delucchi
76	EPISTOLARIO	Tres notas sobre la soledad: la cuestión del totalitarismo	Joseph Eaton
88	DE LIBROS	Acerca de *Flores del olvido. Dos escritos de Sigmund Freud sobre literatura y estética*	Mónica Vergara Monte-Alegre
98		Autores/as	

Editorial

Andrés Beytía R.

Director de Gradiva

Gradiva - Vol. XIV - n. 1 - 2025 - pp. 4-5

Ha llegado el momento de hacer entrega del primer número de Gradiva de 2025. Desarrollar una revista en ICHPA nos compromete con fomentar constantemente espacios para el pensamiento psicoanalítico y con la pluralidad de perspectivas. En ese sentido, me alegra que este número dé cuenta de aspectos muy variados de nuestro quehacer clínico y teórico, convocando múltiples voces.

En TEMÁTICAS comenzaremos con un trabajo de Claudia Baeza, que nos transporta a una casa en el centro histórico de Viña del Mar, donde tiene cabida la primera infancia con sus cuidadores/as. Se trata de la *Casa para la infancia*, que sigue la línea de trabajo de las Casas Verdes de Dolto, desde donde la autora nos sumerge en la cotidianidad del trabajo que ahí realizan, proponiendo un cruce entre las condiciones para crecer y para creer. Seguimos con un trabajo de corte teórico escrito por Cristian Canelo, Nicolás Campos, Bernardita Oyarzún y Francisco Aylwin, que pone a trabajar conjuntamente la nociones freudianas de ombligo del sueño y lo ominoso, lo *Unheimliche*. Continuamos con un aporte que nos llega allende los Andes, específicamente desde Córdoba; Elisabeth Jorge nos comparte un artículo en el que figura dos modos de entender el inconsciente, vinculados a la primera y la segunda tópica, respectivamente. Cerrando esta sección publicamos un trabajo de Catherine Vanier, que desde Francia nos comparte un trabajo fruto de su trayectoria trabajando en servicios de neonatología, con reflexiones inspiradas en la obra de Winnicott. La publicación de este escrito no habría sido posible sin el entusiasmo que pusieron Andrea Caorsi y Lucas Sánchez en el trabajo de la autora y su traducción, junto con la lectura y comentarios de Francisca Daiber.

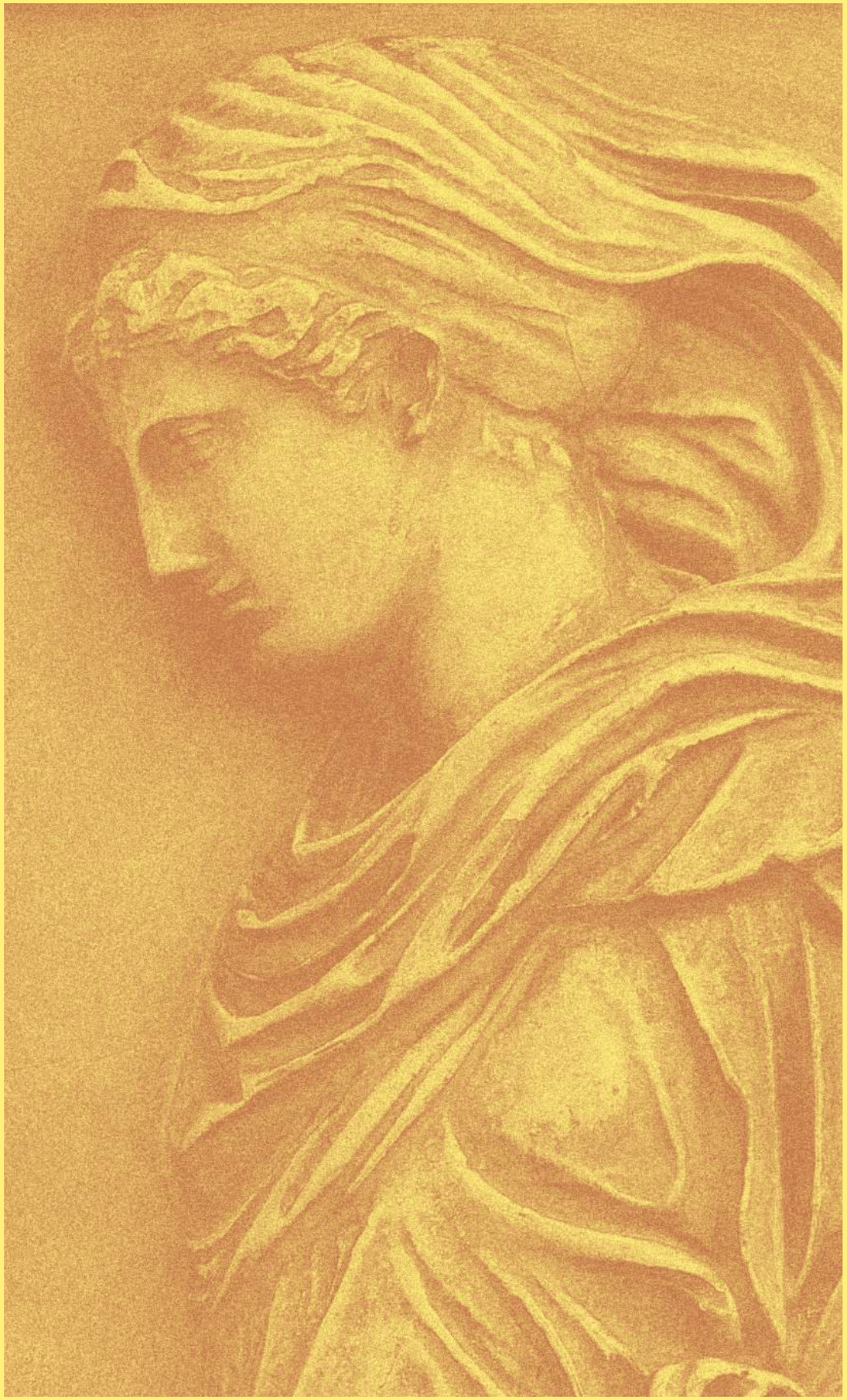
En el ESPACIO INSTITUCIONAL encontrarán la ya habitual entrevista *Huella mnémica*, realizada por la mencionada Francisca Daiber y Mónica Vergara a nuestro socio Juan Flores; podrán contactarse con la trayectoria de Juan en relación con el psicoanálisis e ICHPA, la singularidad de su modo de pensar el psicoanálisis, la teoría kleiniana, el vínculo con la cultura y las instituciones. También hemos incluido un artículo titulado *El silencio de Mariela*, la última publicación del *Grupo Clínica Interinstituciones* de ICHPA. Por distintos motivos ha sido un gusto poder publicar este escrito: gira en torno a un trabajo de Velleda Cecchi publicado en 1989, que constituye una conmovedora muestra de la fuerza potencial de la clínica psicoanalítica –entre otras cosas, da cuenta de las herramientas que tenemos para hacerle frente a la destructividad y el horror–; forma parte de un relevante trabajo de diálogo clínico que realizan 16 instituciones de Argentina, Uruguay y Chile; y nos permite dar a conocer el trabajo de este grupo de estudio que desde hace años sostiene una forma especial de trabajar grupalmente la clínica dentro y fuera de ICHPA. Para cerrar esta sección, incluimos un trabajo de Nicolás Suárez de corte técnico que está basado en el trabajo con el que el autor solicitó ser miembro titular de ICHPA; en él se figuran las raíces de distintos énfasis clínicos en la obra de Freud, permitiéndonos una panorámica de diferentes escuelas teóricas posfreudianas.

En EPISTOLARIO, Joseph Eaton nos propone una reflexión sobre la *soledad esencial* (Bollas). En torno a una carta de Zygmund Bauman, bailan reflexiones psicoanalíticas del mismo Bollas, Fromm, Brenman y Winnicott, en un diálogo interdisciplinario con la Escuela de Frankfurt, la filosofía alemana y francesa del siglo XX. Esto deriva en consideraciones acerca de las masivas dificultades contemporáneas para acceder a esta soledad, con sus consecuencias para el pensamiento, la ética, la moral y la política.

Para cerrar este número, en DE LIBROS hemos publicado la presentación del último libro de ICHPA Ediciones –*Flores del olvido. Dos escritos de Sigmund Freud sobre literatura y estética*– realizada por Mónica Vergara. Desde luego, no puedo abstraerme del hecho que es un libro en el que estoy personalmente muy implicado, en tanto editor. Me siento honrado por esta presentación de Mónica, que da cuenta de su atenta lectura del libro y de sus propias reflexiones que dimanan del texto freudiano.

¿Qué viene por delante? Una de las gracias de la marcha de Gradiva es que al apoyar firmemente un pie, el otro ya se está plegando y despegando del suelo. En mayo de este año hicimos una convocatoria especial en torno a la obra de Ignacio Matte Blanco, célebre psicoanalista chileno que estuvo a la vanguardia de la teorización psicoanalítica de su tiempo y que está plenamente vigente para la teoría y la clínica psicoanalítica contemporánea. Esta convocatoria ya ha tenido una favorable acogida. Esperamos que el entusiasmo que ha generado se materialice en un interesante conjunto.

Santiago, 7 de agosto de 2025.



TEMÁTICAS

Un espacio para cre(c)er[1 2]

Resumen En este trabajo se pretende reflexionar sobre las infancias y los espacios que existen tanto para crecer, siendo bebés, niños y niñas, como para el ejercicio de la crianza, siendo madres, padres y/o cuidadores. Resaltando la importancia de los espacios de encuentros y el trabajo que lleva a cabo el equipo clínico de *Casa para la infancia*, dispositivo Casa Verde, estructura Dolto, en Viña del Mar.

Palabras Clave: infancia - crecer - creer - encuentro

Claudia Baeza Rosales

Gradiva - Vol. XIV - n. 1 - 2025 - pp. 8-17

Inicio este trabajo con una pregunta: ¿Qué creerán las infancias hoy? Esta pregunta me lleva a pensar en un devenir, en ese paso, en la posibilidad de que para creer, también hay que encontrar algo en qué creer, algo que primero es dado sin duda, por un otro que permite esta posibilidad.

Cuando pienso en "¿qué creerán las infancias?", pienso en que está ligado al crecer, para creer hay que crecer o quizás también pueda ser al revés. Y así como necesitamos algo en que creer, necesitamos alguien en quien confiar.

¿En qué cree un niño o una niña, y por qué?

Para introducir el tema, me acojo a las palabras de Eva-Marie Golder (2021):

> Entonces, ¿por qué el niño debería creer eso que nosotros le decimos, servirse de eso para comunicar con el otro? ¿En nombre de quién? (...) El niño confía en nosotros desde el inicio, porque él depende enteramente de nosotros. Él no tiene opción. (p. 9)[3]

Y crecer, señala la autora, significaría la posibilidad de acceder progresivamente a una posición más crítica y matizada en relación con lo que le decimos. La posibilidad de una distancia entre lo que le decimos y lo que él puede o no creer.

No hay creencia sin sujeto(s) y sin un otro. En relación con esto, traigo una pregunta que mantengo desde los inicios de mi formación como analista. Una pregunta que me ha permitido leer, investigar, escribir, hablar otras lenguas, y sin duda atravesar un camino de formación de analista de bebés, niños y niñas.

1 Trabajo aprobado por pares evaluadores doble ciego.
2 Parte de este trabajo fue presentado en la Media-jornada de estudio bilingüe. ¿Qué creer? Creencias y creaciones en la clínica infantil, organizada por Analyse Freudienne. Realizado el 25 de mayo 2024, en Pontificia Universidad Católica de Valparaiso, sede Sausalito, Viña del mar.
3 Traducción propia.

¿Qué es crecer y qué espacios existen hoy tanto para creer como para crecer?

Para desarrollar esta pregunta vamos a acompañarla de mi trabajo en la *Casa para la Infancia*. En este recorrido vamos a partir de la idea de que tanto para creer, como para crecer, se necesita de otros.

Crecer con otros

Casa para la Infancia es un espacio físico que, basado en el modelo francés de *La Maison Verte* o Casa verde de Francoise Dolto, acoge a bebés, niños y niñas hasta los 6 años con sus padres y/o cuidadores y a embarazadas. Tal como Dolto lo pensó en 1979, este es un lugar donde prevalece la palabra y la escucha del inconsciente, es un lugar de libre circulación, que funciona sin inscripción previa, sin actividades programadas ni dinámicas que puedan protocolizar una rutina o generar algo así como una dinámica regular. Se acoge a quienes nos visitan sin importar su identificación, existe solo una condición: la edad.

Prevalece el anonimato y nuestras visitas son recibidas, siempre, por un equipo de acogida que acompaña e interviene solo cuando es necesario en "el aquí y el ahora". ¿Qué quiere decir esto? Que no hay un antes ni un después, la escucha que se genera es de lo que está ocurriendo ahí. Hoy podría decir que quienes trabajamos ahí, pasamos del encuadre de la cura analítica, que funciona a partir de sesiones previamente acordadas, a una discontinuidad de un espacio de acogida del cotidiano y de una escucha psicoanalítica, pero cotidiana.

Desde la entrada se le dirige la palabra al bebé, al niño o niña que nos visita y si viene por primera vez se le hace "el tour" de la Casa, donde se le cuentan las reglas y donde además se le menciona en voz alta y firmemente que "en este lugar mamá, papá o el adulto que esté presente, no se irá". Se le afirma eso en una palabra dirigida a los niños y que escuchan también los adultos, por si hubiese alguna fantasía de guardería o sala cuna o jardín infantil. La Casa no es ninguna de esas instancias, acá, como decía Dolto, *nos detenemos a escuchar con los ojos a los bebés* y a quienes aún no tienen acceso a la palabra hablada. Observamos lo que una madre o un padre tienen o no tienen para decirle a un hijo o una hija, lo que un bebé muestra frente a los ojos cansados de una madre que a pesar de todo lo mira con ternura. Observamos también el esfuerzo de mostrarle algo a una madre o a un padre que está sin duda pensando en otra cosa.

¿Quieres que tu papá vea lo fuerte que eres levantando ese camión? A veces podemos decir con una frase sencilla algo que intentará, por un lado, reconocer el deseo del niño y, por otro, invitar al padre a mirar a este niño.

La Casa Verde, como dispositivo, es la apuesta por la escucha del inconsciente "en la ciudad". En Chile, Casa del Encuentro funciona hace ya más de 10 años como una de éstas. Si bien, hay cuestiones que todas las Casas Verdes tienen en común, cada una de ellas, pienso, tiene su particularidad en relación con el territorio al que pertenece y a su vez, a las visitas que pueblan este espacio con sus historias.

Casa para la Infancia se ubica en un territorio que no se desconoce en su escucha, un territorio perteneciente al centro histórico de la ciudad de Viña del Mar, que tiene

conexión tanto geográfica como de locomoción con diversos sectores de la ciudad. Acá recibimos mayoritariamente a niños pequeños que vienen acompañados de sus madres principalmente y otros, por la pareja parental u otro cuidador, generalmente también mujer. Madres que se encuentran muchas veces solas cuidando de los bebés, niños y niñas, con escasa red de apoyo y sin espacios de socialización. La Casa ha pasado a ser también un espacio importante de socialización para las madres, en algunos casos, el único.

Llegan madres y familias que pertenecen a distintos campos sociales. Si bien, gran parte nos visita del territorio donde pertenece la Casa, también recibimos visitas de toda la región. Esto último que no deja de ser interesante cuando escuchamos que hay miradas, juguetes e historias que se intercambian, lazos que se construyen entre quienes probablemente no se encontrarían en otros lugares de la ciudad.

La escucha hacia las historias que pueblan Casa para la Infancia permite que los bebés, niños y niñas con sus cuidadores sean escuchados en tanto parte de un entramado social. Al respecto, Pilar Soza (2020) señala:

> Llevar el dispositivo de escucha psicoanalítica a espacios donde transcurre la vida de las personas –como lo hizo "Casa Verde"–, es, a la vez, sacarlo de las instituciones dispuestas para tal fin (...) Cabe preguntarse entonces si la inserción del dispositivo de escucha "en la ciudad", donde se emplazan las casas de la vida cotidiana de sus habitantes, implica una acción instituyente de un dispositivo psicoanalítico que necesariamente resulta más permeable a las afectaciones que la realidad del campo social imprime en las experiencias vivencias por los sujetos que asisten a él y lo pueblan con sus historias?. (p. 184)

Casa para la Infancia recibe niños muy pequeños, hace ya un poco más de 2 años que nuestras visitas se caracterizan por estar dentro del rango de los 3 primeros años. Por lo tanto, la mayoría de nuestras visitas no tienen aún acceso a la palabra hablada o están recién intentando pronunciar palabras.

Frente a esto surgen la siguientes preguntas: ¿Cómo se trabaja con niños que aún no tienen acceso a la palabra hablada?, ¿cuál es el lenguaje de los bebés?, ¿no es sino, un grito, un gesto, que espera ser traducido por un otro?

Señala Dolto (2009):

> La locura, comienza a tres, cuatro meses por decepción de no tener un interlocutor que comprenda. Y el retraso viene del desánimo de no haber sido comprendido, de no haber encontrado un sujeto. Este es el deseo máximo del ser humano, encontrar un sujeto que nos haga ser sujeto, mientras que la mayoría de nosotros, como bebés, encontramos sujetos que nos toman por objetos. (p. 50)

Un otro que es fundamental, en la Casa creemos absolutamente que es aquí donde comienza todo, primeras inscripciones, primeras huellas que prevalecen como un "fondo de memoria" (Aulagnier, 1975), que comienzan a estructurar quién será ese niño o niña (Dolto, 1986). Sujetos a esto, intervenimos, considerando que lo que podemos decirle a un bebé o a un niño en sus primeros 3 o 6 años es constitutivo.

Entonces, también se crece con palabras

María tiene la mirada perdida, desde que visitó la Casa por primera vez. Su madre dice que en el consultorio le dijeron que podría venir para ayudarla con la estimulación y la socialización. María no se despega de su madre, mira desde ahí con timidez los objetos y distintos juguetes que hay en la Casa. Tiene 1 año y medio, "no habla aún" dice la madre, mencionando que en el consultorio hay una sospecha de que pudiese tener TEA (Trastorno del Espectro Autista). "María, acá tú puedes jugar, puedes tocar todos los juguetes y desplazarlos", se le señala. La madre menciona que ella no mira, casi nunca, ya que podría tener TEA.

Luego de un momento, un niño, que también se encontraba en la Casa ese día, pasa cerca de ella y hace girar un juguete y María, al verlo, abre los ojos y comienza a hacer movimientos circulares con la cabeza pegada al cuerpo de la madre. La madre la mira y nos mira sin decir nada sobre lo que está haciendo, luego señala que en el consultorio le dijeron que los niños con autismo se interesan por los objetos que giran. Es interesante que la madre en ningún momento le ha dirigido a la niña la palabra ni tampoco la mirada en un intento de intercambio. Entonces, se alza una voz que dice: "María, ¿quizás quieres observar de cerca cómo giran los juguetes? ¿Te gustan estos así?". María dirige la mirada hacia quien le habla y se inclina con el cuerpo hacia adelante, la madre abre los ojos en un gesto de sorpresa. Entonces, se le continúa hablando: "parece que nos querías decir que te interesan estos juguetes". María asiente con la mirada. "Vamos a buscar entonces los juguetes que giran". María, que ya está cerca de quien le habla, sonríe y luego de unos minutos dice con la cabeza "sí" y "no".

Una de las ideas revolucionarias de Dolto (2006) tenía que ver con considerar que los niños son seres de lenguaje, que están insertos en un mundo de lenguaje incluso desde antes de nacer y que comprenden todo lo que les decimos. La autora señalaba que muchas veces los niños quedan sin un otro que les dirija la palabra, una palabra verdadera. En ese sentido, le daba importancia a decirle la verdad a los niños, con palabras sencillas y vivas. Para Dolto, la palabra verdadera implicaba reconocer en el niño la existencia de un sujeto y dirigirse a él:

> La palabra verdadera significa considerar al que está frente a uno como un hombre o una mujer en devenir, que es enteramente lenguaje en su ser, que tiene un cuerpo de niño, pero que comprende todo lo que le decimos. (Dolto, F. & Nasio, J.D., 2006, p. 75)

¿Qué creen entonces los niños? Acá nos encontramos con la importancia de la palabra que es dada por otro, y no cualquier palabra, ni cualquier otro, la importancia de la palabra verdadera. En relación con esto, Dolto señala que esta palabra se busca y se invoca en los momentos de crisis en los niños y que busca tomar dominio y conquista sobre algo, y respeto a ese otro que dona estas palabras, señala que "el padre y la madre son, para él, dueños de todo lo que sucede" (Dolto, 1986, p. 66).

Por otro lado, la autora menciona que el niño tendría la capacidad de tolerar todas las verdades por muy dolorosas que sean, no siendo allí donde se ubica el sufrimiento, sino más bien en el ocultamiento o en el desconocimiento de sus experiencias vividas. Sería ahí donde el niño o la niña quedan solos con su sufrimiento, con aquello que no comprenden, porque no le son donadas las coordenadas para tramitar lo que está sucediendo.

Por tanto, uno de los ejercicios del equipo de la Casa es poner a circular las palabras que pueden estar relacionadas al sufrimiento de los bebés, niños y niñas.

Siguiendo con esta idea, Sudaka-Bénazéraf (1987) menciona que el bebé desde que nace manifiesta por sus gritos que no es solamente una boca y un tubo digestivo que absorben la leche, sino también un ser vivo receptivo a los sonidos, a los olores, a las voces, a la comunicación y que sus gestos y gritos son muy diferentes si se trata de hambre, de sed o de deseo de la presencia o de la palabra.

Se crece entre afectos e historias

En la Casa, nuestras visitas generalmente llegan en brazos de sus padres, recibimos bebés muy pequeños con sus madres y somos testigos de cómo el mundo comienza a hacer ingreso entre ambos, en el mejor de los casos y cuando el contexto y las condiciones lo permiten, como el agua que cae de un gotero pequeño entre un bebé y su madre.

Somos testigos de lo que va ocurriendo en esos primeros tiempos, observamos y desde ahí, acompañamos las angustias que pueden aparecer en una madre que con un bebé en brazos nos cuenta la muerte de su primer hijo, al que no pudo acariciar, ni cargar. Observamos cómo ahora ese bebé se esfuerza por mantener a su madre con vida. Acompañamos a una madre cansada por el poco espacio de su hogar y la dificultad para delimitar sus espacios con los espacios de los otros. Escuchamos a otra madre que, luego de 5 años en Chile, considera que no habla bien español y dice sentirse aislada. Nos preguntamos si este aislamiento tiene que ver con el idioma o el no hablar bien español es la excusa para seguir en su país de origen.

Acompañamos, escuchamos y hospedamos. Registramos ciertas cosas para luego conversarlas, pensarlas, para que quede el registro en algún lugar. No se exige nada, en la Casa han encontrado un espacio donde pueden hablar tanto de las cosas difíciles como de las cotidianas.

Escuchar las historias de las infancias y de sus cuidadores es una forma de trabajo que, aunque pareciera a veces que se hace poco, abre la posibilidad que los adultos a cargo de los niños se sostengan y puedan así sostener a sus hijas, hijos, nietos y/o sobrinos.

Entonces, escuchar a las infancias es también escuchar a quienes cuidan de ellas, escucha atravesada por cierta hospitalidad, donde surge el cruce entre el hospedar y el ser huésped. En la hospitalidad, señala Dufourmantelle (2019), hay algo del estar dispuesto a alojar lo que el otro trae, de recibir y acoger. Y en el término "accueil" y "accueillant"[4], también. Este último término, que no tiene traducción directa al español, lo hemos estado pensando y trabajando para que el ser miembro o ser parte del equipo de acogida no pierda ese carácter de su traducción como "acogedores", cuestión muy interesante, ya que no responde solo a una realidad material, sino a una disposición de alojar lo diferente.

En relación con esto, Jean Oury (1998), fundador de la Clinique de la Borde, aborda el concepto de gentileza, señalando que tenía que ver con aceptar al otro en el encuen-

4 Accueillant es el nombre que se usa Francia para quienes son parte del equipo de las Casas Verdes.

tro y en la diferencia. Estos conceptos nos implican directamente en nuestra función y escucha cotidiana, y nos permiten pensar en una ética de trabajo, en una práctica gentil y hospitalaria.

Se crece con otros en un espacio social.

Dolto (1986) pensaba la Casa Verde como una microsociedad. Un espacio donde, a través de la socialización y de las normas de la Casa, los más pequeños aprenden a vivir en sociedad, desde los primeros tiempos.

León tiene 1 año y medio y asiste a la Casa con su madre, que llamaremos Marta. Marta menciona que León llora cada vez que le dice que no, entonces ella evita hacerlo. León se aleja de su madre apenas ingresa a la Casa y se acerca a la escalera, la que se encuentra cerrada con una rejita de madera; él intenta pasar. La mamá no le dice nada, hasta que intenta abrir la puerta y alguien del equipo menciona: "No, León, acuérdate que no puedes subir". León sigue explorando la Casa y vuelve a la escalera, continúa tratando de abrirla. Se le dice que no y hace pucheros, en uno de estos intentos la puerta se abre. Sin dudarlo, comienza a subir. La mamá continúa al otro lado de la sala y mira con cara de disculpa al equipo que se encontraba ahí con ella, sin decir nada. Me acerco decidida a León y le digo: "León, tú sabes que esta reja no se abre y esta escalera no se sube, la Casa para la Infancia funciona sólo en el primer piso y los niños no tienen autorización para subir". León sube un peldaño más, continuó: "entonces yo te tomaré de la cintura y te voy a bajar, porque no puedo permitir que subas". La mamá desde lejos pregunta: ¿por qué no pueden subir? "Porque este es otro espacio y porque es la regla", le contesto.

En ese momento, yo ya había bajado a León quien, a punto de llorar, dirige la mirada hacia Marta, quien en ese momento le dice: "es la regla de acá". León la mira a ella y relaja su expresión, entonces se aleja de la escalera sin insistir. Al día siguiente vuelve a la Casa y juega cerca de la escalera, pero sin intentar abrir la reja. Algo se introdujo en León a partir de que la madre reconociera la regla de ese espacio otro. Un espacio donde las reglas son para todos.

Aulagnier (1975) menciona que es la madre, en tanto figura de portavoz, quien instala con su psiquismo un campo de realidad, que es la realidad compartida, aquello que el discurso compartido dice que es la realidad y ella es representante de eso. Es decir que, en este caso, si la madre no reconoce las reglas de ¨otros espacios¨, no transmite esto a su hijo. Lo que La Casa hace aquí es sostener ciertas reglas específicas para que el niño crezca en humanidad y que el encuentro entre generaciones sea posible. Esta Ley deviene don de una palabra y de una promesa: la vida en sociedad (Dolto, 2009).

Este espacio, donde acompañados de sus figuras significativas, comienzan a enfrentarse a reglas, algunos por primera vez, es un espacio donde también puedan estar, así, simplemente. ¿Y por qué creemos que esto es relevante hoy?

Porque en la actualidad nos encontramos con madres y padres muy exigidos, quienes se quejan de que les falta tiempo. El detenerse –el espacio de ocio y el dejar que el tiempo pase– pareciera que no es posible en esta actualidad y que fuese algo así como un accionar de otra época, de otro momento. Refiriéndose a esta situación, Sudaka-Bénazéraf

(1987), en un libro sobre el trabajo en la Casa Verde, mencionaba que la existencia del bebé depende menos de su madre que de las condiciones de trabajo que ella tiene, y que, además, son madres que están cansadas cuando llegan las últimas horas del día y se van a la cama después de un corto tiempo personal.

Pareciera que, entonces, el tiempo para el juego, para esperar, para observar y acompañar fuese considerado un imposible. No somos capaces de detenernos, corremos en el tiempo y los tiempos de la infancia sabemos que son otros. La posibilidad de detenerse en el camino a mirar una flor, a ver cuán alto es un árbol, a recoger piedras o detenerse a jugar a alguna cosa pareciera ser muy difícil. En estos primeros tiempos, si pensamos en Freud, son estas primeras experiencias las que van dejando huellas y se constituye así el psiquismo.

Hoy por hoy, escuchamos mucho más hablar sobre infancia y niñez, pero ¿cómo están siendo pensadas? Me pregunto si, en las lógicas actuales, hay lugares donde prevalezca algo más que una evaluación que muchas veces patologiza y deja poco espacio a que exista una palabra verdadera que sea dirigida a quien se tiene enfrente.

La Casa se podría pensar, en este sentido, como un lugar donde es posible transitar el tiempo de un modo otro, "es cambiar el switch desde que cruzó esa puerta", dijo el otro día una estudiante en práctica. "Es como si el paso del tiempo se alterara", me dijo una pasante. Es un tiempo donde podemos detenernos y esperar, esperar que ocurra algo. Testigos de esos primeros tiempos, permitimos que ocurran ciertos acontecimientos.

Arturo nos visita con su madre. Él no quiere separarse del cuerpo de ella, ni siquiera logra poner los pies en el suelo, los encoge y se resiste a bajarse de los brazos de su mamá. Está por cumplir 2 años. La mamá dice que quieren que vaya al jardín, que por eso vienen. Comienza a mirar a otros niños y llora desconsolado. Se acerca alguien del equipo y le dice: "Arturo acá vas a estar todo el tiempo con tu mamá, ella no puede irse". Arturo la mira y deja de llorar de inmediato. "Quizás pensaste que la mamá venía a dejarte, pero esto no es un jardín, esto es un lugar donde los niños vienen con sus madres y con sus padres. Tú puedes jugar tranquilo, tu mamá estará cerca tuyo". De a poco, Arturo logró bajarse de los brazos de su mamá y comenzar a explorar la Casa. Al final de esa tarde veíamos que él jugaba a correr y a volver corriendo hacia su mamá, jugaba a tomar distancia de ella.

Arturo logró jugar a la separación y nos fue mostrando cómo, a pesar de lo que esto podía costarle, lograba alejarse para volver a ella.

De eso se trata, de poder despedirnos para luego poder volver a encontrarnos, le dijimos al momento de la despedida. Arturo se fue sonriendo en los brazos de su mamá, mirando la Casa mientras se alejaban.

¿Qué se posibilitó en Arturo y su madre? El niño juega a tomar distancia de la madre como forma de elaborar la separación. Observamos cómo a través del juego del Fort-Da (Freud, 1920), juego de presencia-ausencia, permite que algo de esa separación que enuncia la madre al llegar a la Casa se ponga a jugar en el aquí y en el ahora de la casa. Dolto (1986) señala que para que estas primeras separaciones no se vivan como traumáticas, es necesario que sean acompañadas de palabras y acá tanto la madre

como el niño pueden elaborar de manera acompañada lo displacentero de separarse y, a su vez, prepararse para esto.

Palabras finales

Actualmente, la soledad y el desamparo se ha vuelto el telón de fondo de la crianza y de nuestras infancias. Cada vez vemos madres más solas, cada vez menos espacios que, como dice Gisela Untoiglich (2017), generen prácticas subjetivantes.

La Casa es testigo de lo que ocurre y de lo que no ocurre, de lo que pasa ahí, en el encuentro y en el desencuentro, en el aquí y en el ahora. Este es, entonces, un espacio donde se apuesta a que ocurra el encuentro. En palabras de Oury (2017): "no es posible programar un encuentro, pues estos simplemente ocurren o no, y para que esto sea posible se requiere la existencia de un espacio y una circulación en el sentido concreto del término, poder caminar (...)" (pp 55-56).

Y si bien no podemos predecir ni preparar un encuentro, sí podemos generar algunas condiciones para que esto ocurra. Cuando se produce, algo se habilita y vuelvo a Oury (2017):

> Porque si existe un proyecto, si existe una línea, una duración de la estadía, si hay cosas como estas, está todo arruinado, no habrá camino que hacer al andar (...) En la vida cotidiana se trata de eso, del deseo: es justamente en el camino que se hace al andar, por la libertad, que puede haber, por azar, en un cruce o no, por azar, un encuentro.[5]

Untoiglich (2017) señala que es justamente en el espacio lúdico del juego con un otro dónde el niño pondrá a jugar sus propias significaciones de su historia. Algunas veces es en ese jugar, o en esos encuentros, donde se producen acontecimientos.

Acontecimiento pensado, en la misma lógica que el encuentro; su tarea será generar un movimiento allí. Allí donde los cuerpos permanecen pegados, allí donde las bocas no han podido aún pronunciar palabras, allí donde los cuerpos, por temor o dificultad a separarse, no han podido sentarse aún o dar su primer pasito y en un consultorio de plan o de cerro los han nombrado "retrasados": retraso del habla, retraso psicomotor, retraso al fin y al cabo. ¿Quién sostiene a esa madre y a ese hijo, hija luego de un diagnóstico tal?

¿Qué espacios tenemos para jugar en la ciudad? ¿Qué espacios existen para encontrarnos con otros sin un protocolo específico, sin evaluaciones ni etiquetas diagnósticas? Apostamos, entonces, a una práctica que permita construir un espacio para crecer con otros, un espacio donde circule la palabra y la escucha, donde la palabra sea dirigida al niño. ¿Qué es lo que se pone en juego al hablar? Como dijimos en un inicio, al hablar llamamos a otro; porque hay un otro que está ahí para hablarnos y para escuchar, es que podemos comenzar a hablar.

Dolto (1986) decía que la confianza es fundamental para el ingreso al espacio social, a la interacción con otros, no solo del niño en la madre para creer en un futuro posible, sino también será fundamental la confianza de la madre en niño y la que ella depositará o no en los otros adultos.

5 https://www.topia.com.ar/articulos/libertad-de-circulación-y-espacio-del-decir

Y quizás María, luego de haber sido hablada y vista más allá de su etiqueta, logre ser vista por su madre como una niña y no como una niña-TEA. Tal vez León pueda crecer entre otros, ahora que descubrió que hay reglas para todos, incluyendo a su madre. Arturo, después de jugar al ir y venir del cuerpo de su mamá, tal vez también pueda comenzar a separarse, y el ingreso al jardín sea menos difícil para él y para ella, quien de a poco ha ido confiando en el espacio, en los otros y, a medida que ella confía un poquito más, su hijo se aleja un pasito más de ella.

REFERENCIAS

Aulagnier, P. (1975). *La violencia de la interpretación.* Del pictograma al enunciado. Buenos Aires: Amorrortu.

Dolto, F. & *Nasio, J.* D. (2006). El niño del espejo. El trabajo psicoterapéutico. Barcelona: Gedisa.

Dolto, F. (1986). *La causa de los niños.* Barcelona: Paidós.

Dolto, F. (2009). *Une psychanalyste dans la cité, l'aventure de la Maison Verte.* París : Gallimard

Duffourmantelle, A. (2015). *Elogio del riesgo.* México: Paradiso editores.

Freud, S. (1920). *Más allá del principio de placer, en Obras Completas de Sigmund Freud, Tomo XVIII.* Buenos Aires: Amorrortu.

Golder, E. (2021). *Un temps pour apprendre.* Un espace pour penser. París: Retz Eds.

Oury, J. (1998). *Libertad de circulación y espacio del decir.* Extraído el 17/01/2023 desde: https://www.topia.com.ar/articulos/libertad-de-circulación-y-espacio-del-decir

Soza, P. (2020). *El otro y la traición, en Blanco D.* y Curimil C. (2020). Espacios para la infancia en la ciudad. Reflexiones desde Casa del Encuentro. Santiago: Editorial Cuarto Propio

Sudaka-Bénazéraf, J. (1987). *Livres enfants de la Maison verte.* Sur les traces de Françoise Dolto. París: Éres.

Untoiglich, G. (2017). *Infancias.* Buenos Aires: Noveduc.

El ombligo del sueño y lo ominoso[1]

Resumen El presente artículo busca aportar a dilucidar algunos contornos sobre la noción freudiana del "ombligo del sueño", buscando aportar a esclarecer la relación del ombligo del sueño con la vivencia de angustia frente a una escena ominosa {*unheimlich*} que amenaza con el retorno de aquello desalojado primordialmente de la consciencia a través de la represión primaria de la agencia representante de la pulsión {*Triebrepräsentanz*}.
Se intenta mostrar la presencia de un núcleo energético vivo y creativo dentro de dicha represión primordial y el ombligo del sueño, que otorga energía a las demás formaciones del aparato psíquico.

Palabras Clave: Sueño - Lo Siniestro - Retorno de lo reprimido - Represión primaria

Cristian Canelo, Nicolás Campos, Bernardita Oyarzún y Francisco Aylwin

Gradiva - Vol. XIV - n. 1 - 2025 - pp. 18-25

La expresión "ombligo del sueño" aparece dos veces en "La interpretación de los sueños" (Freud, 1900). Tiempo después hallamos parte del problema en las "Cinco Conferencias sobre psicoanálisis" (1909 [1910]), pero la noción de ombligo como tal aquí se mantiene ausente. Si bien es retomada en "Tótem y tabú" (1912 [1913]), allí y en los textos mencionados su desarrollo es breve, altamente oscuro y, por ende, su abordaje metapsicológico y clínico resulta dificultoso. Al respecto se deben mencionar dos cosas: a) Su hallazgo se inscribe en debates que aún no se zanjan, pero que nos van a permitir robustecer nuestra comprensión del tema, como es el caso de la respuesta que Lacan le dio a Marcel Ritter en el contexto de un cartel formado por este último para estudiar precisamente "La Interpretación de los sueños", en 1975 (Pérez Abella & Germani, 2011); y b) La publicación de "Análisis terminable e interminable" (1937) nos ofrece la pista de que el problema que suscitó la investigación onírica respecto al ombligo del sueño reaparece bajo la forma de los elementos del análisis que no se dejan interpretar. Entiéndase por lo anterior, no el trabajo de una resistencia, antes bien, la presencia de un elemento que opera fuera del campo representacional y, en ese sentido, por su propia naturaleza rechaza un abordaje en esa línea. Ahora, el problema reside en que ya en "La Interpretación de los sueños", Freud le asigna al ombligo justamente un carácter inanalizable, en tanto que conecta al aparato psíquico con lo desconocido o lo no-reconocido {*Unerkannten*}[2]. Es un término que no alcanzó a desarrollarse como concepto, pero ya desde un comienzo lo hizo funcionar en relación importante o incluso fundamental con el psiquismo, es decir, le atribuyó, por lo menos, la capacidad de conectar con el psiquismo y de relacionarse energéticamente con éste. Ahora, creemos que antes de hipotetizar o deducir los mecanismos

1 Trabajo aprobado por pares evaluadores doble ciego.

2 En cuanto a la traducción y uso del término, Lacan lo lleva un poco más allá: "la noción de lo imposible me parece central, es decir, no sólo un no-reconocimiento, sino una imposibilidad de conocer lo que concierne al sexo. Que la muerte esté tan bien taponada, a fin de cuentas, en lo vivido, por la vida, en lo vivido de cada uno, es sin embargo algo muy sorprendente" (Lacan en Pérez & Germani, 2011, p. 121).

inconscientes que se despliegan allí, vale la pena proponer un asidero vivencial, una estética de lo irrepresentable, y hallamos que tal cosa es puesta en marcha en el texto "Lo ominoso" (1919). En consecuencia, en las páginas que siguen se buscará establecer un nexo entre ambos textos, un recorrido desde el ombligo del sueño hacia lo ominoso.

En "La interpretación de los sueños", Freud concibe que todo sueño supone "un cumplimiento de deseo" (Freud, 1900, p. 285), es decir, algo se satisface a través de éste. Al mismo tiempo, la relación del relato del sueño con ese deseo sería algo enigmático y permanecería, la mayoría de las veces, oculto para el soñante. Sobre esa base propone un método para develar justamente el "sentido oculto" de los sueños. Ello mediante: a) una determinada escucha del material, b) la interpretación de lo que denominó "el trabajo del sueño"; dicho en pocas palabras, las deformaciones que el aparato psíquico realiza sobre el pensamiento onírico, sobre el pensamiento puesto en marcha en el mismo sueño. Para entender algo del sentido eminentemente oculto del sueño es necesario suponer justamente un contenido latente deformado en contenido manifiesto, esto es, el contenido del sueño tal como aparece en nuestra consciencia al despertar. Esto último es lo que se interpreta en busca de avanzar hacia lo primero. Bajo estas directrices, en el segundo capítulo del libro, Freud analiza un sueño personal conocido como "Sueño de la inyección de Irma". En éste, el autor indica en una nota al pie que su trabajo sobre uno de los fragmentos no avanzó lo suficiente para revelar su sentido oculto (Freud, 1900a, p.132). Entonces introduce por primera vez la noción de "ombligo del sueño". Afirma que "todo sueño tiene por lo menos un lugar en el cual es insondable, un ombligo por el que se conecta con lo no-reconocido {*Unerkannten*}" (Freud, 1900, p.132). Ésta no vuelve a aparecer sino hasta el capítulo 7, acápite A, titulado "El olvido de los sueños". Allí encontramos el siguiente párrafo:

> Aún en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras, porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos oníricos que no se dejan desenredar, pero que tampoco han hecho otras contribuciones al contenido del sueño. Entonces ése es el ombligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido. Los pensamientos oníricos con que nos topamos a raíz de la interpretación tienen que permanecer sin clausura alguna y desbordar en todas las direcciones dentro de la enmarañada red de nuestro mundo de pensamientos. Y desde un lugar más espeso de ese tejido se eleva luego el deseo del sueño como el hongo de su micelio. (Freud, 1900, p.519)

Para abordar esta afirmación, Freud describe un ordenamiento espacial de los sistemas psíquicos, estableciendo una secuencia que implica que los procesos diurnos siguen una serie temporal determinada. En este sentido, la actividad psíquica tiene una dirección: parte de estímulos internos o externos y termina en inervaciones. Generalmente, los procesos transcurren desde el extremo de la percepción hacia el de la motilidad, sin embargo, en el sueño, la percepción y la motilidad se cierran, lo que significa que las imágenes sólo pueden proceder del inconsciente o del preconsciente, y siguen una dirección opuesta al recorrido descrito anteriormente, lo que Freud denomina regresión (Cf. Freud, 1900, pp 528-536). Pese a que el campo para la interpretación en el camino regresivo es inconmensurable, esto "no significa que el analista pueda redescubrirlo todo (...) ni que pueda, por consiguiente, tener una interpretación definitiva de un sueño" (Laplanche y Pontalis, 2022, p. 82). Por lo tanto, la noción del ombligo del sueño vendría a delimitar el territorio donde culmina la posibilidad interpretativa, que a su vez sería el límite del trabajo simbólico, puesto que supone el encuentro con elementos irrepresentables. Sin embargo, a pesar de ser el punto de detención de las asociaciones y el lugar de lo incomprensible, se plantea como un lugar en la trama desde donde se engendra el deseo (Pérez Abella y Germani, 2011). Pese a este carácter elusivo, no obstante, se pueden mencionar, por lo menos, dos modos de abordar el asunto. El primero es bajo un criterio de admisibilidad; instalación y efectos de la represión, el segundo es bajo uno estético, las vivencias y sensaciones ominosas.

En el caso de la neurosis, la expresión del deseo está modelada por ejercicios de represión que recaen sobre elementos de la vida cotidiana, en conflicto con las distintas normas y premisas que pueblan un aparato psíquico. En última instancia, este mecanismo toma su forma de lo que Freud llamó "represión primordial" (Freud, 1915), esto es, "una primera fase de la represión que consiste en que a la agencia representante {*Repräsentanz*} psíquica (agencia representante-representación) de la pulsión, se le deniega la admisión en lo consciente. Así se establece una fijación; a partir de ese momento la agencia representante en cuestión persiste inmutable y la pulsión sigue ligada a ella" (p. 143). Si hemos de respetar nuestras notas al pie, aquello que se reprime primordialmente es el signo de la pulsión en la asociación[3], el punto en que la agencia del psiquismo, aquello que lo produce, desarma la interioridad. Siguiendo esta idea, es también un punto que demarca un límite al ejercicio represivo, en el sentido de un lugar que es en sí mismo inadmisible a la consciencia, éste no es capaz de devenir consciente, o bien, se resta de participar en esa capa del aparato, porque él mismo la está generando, es decir, coincide con la génesis del deseo que fue anteriormente referida (Pérez Abella y Germani, 2011). Decimos signo, además, para distinguirlo justamente de representación propiamente tal {*Vorstellung*}, para estudiar su naturaleza según el régimen que le corresponda, y porque de ese modo nos hacemos cargo de su cualidad irrepresentable, pero que, como signo, se deja sentir.

"Es un artículo que nunca he oído comentar, y a propósito del cual nadie parece haberse percatado siquiera de que es el eslabón indispensable para abordar la cuestión de la angustia" (Lacan, p.52). Aquello es lo que Jacques Lacan (1962) aseveró en su "Seminario X" respecto a un concepto, que, dada su naturaleza estética y vivencial, es capaz de dar cuenta de una experiencia que se objeta a ser puesto en palabras; Lo ominoso {*Das Unheimliche*}.

Freud distingue dos variantes del sentimiento ominoso[4]: una se experimenta vivencialmente y la otra se representa o se lee. El sentimiento ominoso vivenciado se relaciona principalmente con experiencias que vuelven a traer antiguas creencias que se creían superadas y su reemergencia tiene por efecto "borrar los límites entre fantasía y realidad"[5].

---

3 La lectura titulada: The Freudian Concept of Representative (Repräsentanz) que presenta Tort en 1966 propone entender el término (agente representante {*Repräsentanz*}) como la pulsión desde el punto de vista de la psiquis (Cf. p.25). Tort, además, nos cuidaría de remitir la agencia de la pulsión sobre el psiquismo directamente a la *Vorstellung* (representación) freudiana. De aquí la decisión de usar el término signo en lugar de representación. (Cf. pp.22-24).

4 Si bien el adjetivo *unheimlich* aparece repetido varias veces después de 1919, la obra citada rara vez vuelve a ser mencionada por el autor. Es de notar, porque explicaría parcialmente la sorpresa de Lacan; no son pocos los que dudan de que el término tenga un estatuto conceptual (Cf. Masschelein, 2011, p.17).

5 La cita completa reza: "A menudo y con facilidad se tiene un efecto ominoso cuando se borran los límites entre fantasía y realidad, cuando aparece frente a nosotros como real algo que habíamos tenido por fantástico, cuando un símbolo asume la plena operación y el significado de lo simbolizado (...) Ahí lo infantil, que gobierna también la vida anímica de los neuróticos, consiste en otorgar mayor peso a la realidad psíquica por comparación con la material, rasgo éste emparentado con la omnipotencia de los pensamientos" (Freud, 1919, p. 244).

Por otro lado, el sentimiento ominoso representado se asocia con complejos infantiles reprimidos que no necesariamente reflejan creencias anteriores. La distinción entre ambos es fundamental, puesto que lo ominoso derivado de los complejos infantiles se basa en la realidad psíquica, lo que implica una represión efectiva de un contenido y su eventual retorno (Freud, 1919), y puesto que así se puede pensar en una dimensión estética de lo ominoso. Con estética, en este caso, no se pretende designar otra cosa que un marco de comprensión enfocado en observar desplazamientos y cambios afectivos, y las sensaciones que con ello se producen. Los montos de angustia que suscita lo ominoso no sólo se distinguen cuantitativamente (mayor o menor peso, Cf. p. 244), lo hacen cualitativamente; siendo unos amenazante por repetición de un contenido infantil y otros generando un afecto sin representación vinculada, pero repleto de signos.

En 1920, el autor esboza una descripción de la angustia: el temor a que se despierte en ellos [los pacientes] algo que consideran mejor dejar dormido, oculto, velado. Existiría, por tanto, un grupo en que lo angustioso remite a algo reprimido que retorna, y es esta variedad de la experiencia angustiosa que provoca lo ominoso (1919), algo familiar y de antigua data en la vida anímica, enajenado de ella por el proceso de represión primaria[6]:

> (...) en lo inconsciente anímico, en efecto, se discierne el imperio de una compulsión de repetición que probablemente depende, a su vez, de la naturaleza más íntima de las pulsiones. Tiene suficiente poder para doblegar al principio de placer, confiere carácter demoníaco a ciertos aspectos de la vida anímica, se exterioriza todavía con mucha nitidez en las aspiraciones del niño pequeño y gobierna el psicoanálisis de los neuróticos en una parte de su decurso. Todas las elucidaciones anteriores nos hacen esperar que se sienta como ominoso justamente aquello capaz de recordar a esa compulsión interior de repetición. (Freud, 1919, p. 238)

La angustia, por tanto, sería el miedo al retorno de esta "compulsión"[7] de cualidades demoníacas. Ahora, la relación entre el retorno de esta compulsión y la experiencia de horror que ésta produce se aborda justamente en el texto "Lo ominoso" (1919), que comienza haciendo un análisis lingüístico de la palabra "heimlich" y su opuesto "unheimlich". En éste se enfatiza en aquel matiz de la palabra "heimlich" que coincide con la palabra opuesta "unheimlich", donde se aúnan dos círculos de representaciones, lo familiar y agradable, junto a lo clandestino que permanece oculto, concluyendo que "lo heimlich deviene unheimlich" (p. 224). En la alusión a Schelling el unheimlich refiere a "todo lo que está destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz" (p. 225). Aquí el prefijo "un" denota una marca censuradora. Una censura que bordea un tabú, algo sagrado, en el sentido peligroso de éste, para evitar el "de-sagrado" (Correa, 2018, p. 18) que a veces precede ominosamente el sentir de lo que Bion llamaría "la catástrofe terapéutica" (1970), donde "la luz más débil se hace visible en máximas condiciones de oscuridad" (p. 34).

La vivencia de extrañeza angustiosa de lo familiar impide ser localizada según la división interno-externo, al contrario, expresa la continuidad existente entre estos dos aspectos,

6 Condición necesaria "para que lo primitivo pueda retornar como algo ominoso" (ibid., p.242).

7 Su primera aparición en la obra freudiana es en 1914, véase "Recordar, repetir, reelaborar". En este caso la compulsión a la repetición comprende una "manera de recordar" (p.152) a través de la acción, de repetir ciertas dinámicas resistenciales.

lo íntimo de lo externo y lo externo de lo íntimo. Hace referencia a aquellas cosas inadmisibles para la consciencia del sujeto y su presencia desata en algún grado el ejercicio represivo. En esa línea, en 1920 Freud afirma que "en la vida anímica existe realmente una compulsión de repetición que se instaura más allá del principio de placer" (p. 22) y agrega que esta compulsión "nos parece como más originaria, más elemental, más pulsional que el principio de placer que ella destrona" (p. 23). Si volvemos a la cita larga (1919, p. 238), lo demoníaco nos sugiere que lo ominoso remite a este mismo proceso, a un régimen de placer destronado. La cita, además, apoya lo dicho en Tótem y tabú (1913); que la vivencia de lo ominoso aparece junto a las impresiones que corroboran la omnipotencia del pensamiento. Esta sensación de extrañamiento y distancia parece ser un eje fundamental, un "extrañamiento que se abre a la angustia" (Cf. Lacan, 1962), angustia que, en el caso de lo ominoso, se abre en ese lugar que la persona siente como lo más propio e incuestionable de sí (Correa, 2018). Frente a lo anterior, la sensación de catástrofe teorizada por Bion, aquello previo al cambio terapéutico y el extrañamiento al acercarse a un tabú personal, posibilitan comprender lo ominoso como el aspecto bello de la escena donde "lo claro no cesa de estar inmerso en lo oscuro " (Deleuze, 1988, p. 47), ya sea de lo ominoso vivenciado o generado por complejos reprimidos. Es decir, lo ominoso aparte de lo angustioso tiene algo de aquella belleza que podemos soportar (Rilke, 1923); otra forma de referir un aspecto vivencial de lo reprimido, un signo que fulgura en el torrente de energía que el ombligo hace pasar a desplazamientos, condensaciones y restos diurnos desde lo inconsciente. Un verdadero micelio transportando nutrientes a la superficie, un lugar donde, si bien es imposible desenredar filamentos, hallamos la más alta actividad ocurriendo, buscando darse a conocer, limitada por la represión primaria. Sin embargo,

> "no tenemos que imaginarnos el proceso de la represión como un acontecer que se consumaría de una sola vez y tendría un resultado perdurable. No, sino que la represión exige un gasto de fuerza constante (...) Lo reprimido ejerce una presión {*Druck*} continua en dirección a lo consciente, a raíz de lo cual el equilibrio tiene que mantenerse por medio de una contrapresión {*Gegendruck*} incesante". (Freud, 1915, p. 143)

Por otro lado, en 1919 hace referencia a que el deseo sería el motor de lo ominoso. Señala que lo notable del caso del Hombre de la Arena es que su figura despierta una antigua angustia infantil que, sin embargo, no constituye la fuente del sentimiento ominoso, sino más bien "un deseo o aún apenas una creencia infantil" (p. 233). Deseo que resulta familiar y antiguamente sabido, que impide el reconocimiento como algo propio por la impronta del efecto angustiante, lo que lleva a Freud (1933 [1932]) a reafirmar en la "29ª conferencia. Revisión de la doctrina de los sueños", que los sueños de angustia "no contradicen la función del sueño como cumplimiento de deseo" (p. 8). Asimismo, en la repetición no deliberada que causa el efecto ominoso está en juego el propio deseo, que puede ejemplificarse en la anécdota en una pequeña ciudad italiana, en que Freud volvía una y otra vez a la misma estrecha callejuela después de varios intentos de escapar de ahí, lugar en el que sólo se veían "mujeres pintarrajeadas que se

8 Añadimos la intención de Masschelein de hablar del unconcept para describir el necesario fracaso conceptual que acompaña al crecimiento y expansión vital, algo que "excede las dinámicas represivas del inconsciente y del retorno de lo reprimido" (op cit., p.11, la trad. es nuestra). Continuando con su marco teórico deleuziano, podemos decir que el unconcept sería el equivalente a entender el lugar y operación por la que la compulsión deja de ser a la repetición propiamente tal y se vuelve la repetición de una diferencia. Véase la discusión respecto de la pulsión de muerte freudiana en "Diferencia y Repetición" (C.2, pp 151-154 y en especial las pp 179-196).

asomaban por las ventanas de las casitas" (Freud, 1919, p. 236), donde la tentación de ver esas mujeres lo motivaría a escapar en cuanto empezaba ya "a llamar la atención". Tras un tercer rodeo por escapar de la situación y volver al mismo lugar, Freud (1919) señala: "entonces se apoderó de mí un efecto que sólo puedo calificar de ominoso" (p. 263). Sin embargo, el peligro asociado a que la gente comenzó a darse cuenta, es un peligro que está adentro: el propio deseo.

Los dos modos que se elaboraron para aproximarnos a nuestro objeto de estudio, el ombligo del sueño, nos aportan, cada uno una derivada. En cuanto al criterio de inadmisibilidad[8], podemos decir que funciona como un límite en que el psiquismo deja de presentar contenidos que reprimir, puesto que es justamente allí donde se comienzan a fabricar los contenidos en cuanto tales. Respecto al criterio estético, se sostiene que también se trata de un límite, que se ensambla al primero, y que reporta un concepto de ominoso que es potencia de toda experiencia en la medida que toda experiencia se constituye con los contenidos que el ombligo mismo hace pasar y, por ese mismo hecho, permanece conectado a ella. Se puede, además, añadir ahora un tercer criterio, de intensidad. Con él podríamos distinguir en qué puntos el sueño responde a cambios intensivos y fluctuaciones energéticas y cuáles de ellas nos obligan a despertar. Es una forma de darle peso a la imagen del micelio, como si al dormir recorriésemos efectivamente un descenso mnémico a las profundidades más activas del aparato y por contacto ese motor nos impactase de vuelta a la vigilia. Esta línea de pensamiento releva la naturaleza espacial y cartográfica del asunto, porque se trata de un recorrido real, porque de los recorridos podemos hacer mapas, y porque sitúa al final de cada proceso psíquico un acontecimiento *puramente estético*, uno que *solamente* puede ser sentido.

Una de las premisas elementales del psicoanálisis es que en el inconsciente nada va a pérdida. Con ella podemos interrogar el motivo por el que Freud eligió una palabra como ombligo {*Nabel*} para representar aquello donde el sueño se enturbia, se pierde y desmembra en representaciones. Resulta evidente la relación de esto con la represión primordial que Freud nos hereda en 1915 y lo angustioso de la vivencia ominosa de acercarse a lo que de ahí amenaza con retornar. En ocasiones, lo anterior, vía el ejercicio de contrapresión, previene al sujeto de encontrarse con algo que haría titubear su realidad. Si la elección del término ombligo no es casual, se encontraría en el cuerpo como una cicatriz de donde provino toda vida, un agujero más o menos anudado, que posibilitaría, por su carácter insimbolizable[9] e insistente, un problema que nos empuja a la creación constante, algo que no cesa de producir. Desde el punto de vista de la repetición, es sin duda un motor. Una instancia donde el sujeto queda excluido de su propio origen, un margen de apertura y energía que posibilita la asociación creativa, inclusive, la producción de un cliché novedoso con el que orientarse en el espacio desconocido. Allí, el contacto con lo ominoso nos acerca a la génesis misma del deseo, donde se irradia energía a restos diurnos, representaciones, significantes, decires, recuerdos y aquello que el inconsciente encuentra para hacer con sus no-saberes[10] y no-reconocimientos; junto a Bion (1970) hallamos en la catástrofe ominosa de acercarse a lo irrepresentable, la génesis psíquica de la vida misma[11].

9 Recordemos la cita de Lacan: "lo reprimido primordial se especifica por no poder ser dicho en ningún caso cualquiera sea la aproximación" (en Pérez y Germani, 2011, p. 121).

10 El *Unerkannten* freudiano bien podría, a partir de un desarrollo más profundo de los puntos aquí señalados, transformarse en un concepto tanto psicoanalítico como filosófico; consigue hacer de la investigación onírica un examen de las mecánicas del pensamiento y poner al centro de ellas un hito de trascendentalidad, un elemento que es tanto vivencial (en un momento determinado) como transversal a la actividad psíquica. A fin de cuentas, es una entrada a discutir que el reconocimiento, aquél que pasa por las huellas de la memoria, por la representación, no es la única forma de pensar y sostener que, de hecho, está subordinado a otra cosa.

11 Véase Scalzone y Zontini (2001): "Bion intended his Grid precisely to demonstrate how thoughts develop from the basic level of dreams" (p. 270).

REFERENCIAS

Bion W. (1970). *Atención e Interpretación.* Ed. Paidós, Buenos Aires.

Deleuze, G. (2011). *Diferencia y Repetición, Buenos Aires: Amorrortu.*

(1988). El Pliegue, *Leibniz y el Barroco, Buenos Aires: Paidós.*

Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños.* En Obras Completas, Vol. IV y V. Buenos Aires: Amorrortu.

(1911). Puntualizaciones psicoanalíticas *sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente.* En Obras Completas, Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu.

(1913). Tótem y *tabú.* En Obras Completas, Vol. XIII, Buenos Aires: Amorrortu.

(1914). Recordar, repetir, *reelaborar.* En Obras Completas, Vol. XII, 1992, Buenos Aires: Amorrortu.

(1915). La represión. *En Obras completas, Vol.* XIV, 1992, Buenos Aires: Amorrortu.

(1919). Lo ominoso. *En Obras Completas, Vol.XVII, 1992, Buenos Aires: Amorrortu.*

(1920). Más allá *del principio de placer.* En Obras Completas, Vol.XVIII, 1992, Buenos Aires: Amorrortu.

Laplanche, J. y *Pontalis, J.-B.* (2022). Diccionario de psicoanálisis, ed. 22ª, Buenos Aires: Paidós.

Masschelein, A. (2011). *The unconcept: the Freudian uncanny in late-twentieth-century theory, NewYork Press: NY.*

Pérez Abella, A. *y Germani, J.* (2011). El ombligo del sueño en Freud: La respuesta de Lacan a Marcel Ritter, 3er Congreso Internacional de Investigación, 15 al 17 de noviembre de 2011, La Plata.

Rilke (1923). Elegías *del Duino, Los Réquiem y otros poemas.* Madrid: Visor.

Scalzone, F. y *Zontini, G.* (2001). The dream's navel between chaos and thought. International Journal of Psychoanalysis, n° 83, pp. 263-282.

Tort, M. (1974). *The Freudian Concept of Representative (Repräsentanz).* Economy and Society, Vol.3:1, pp 18-40.

Modos de entender el inconsciente: escritura y escenificación[1]

Resumen En la obra freudiana, el inconsciente es un concepto multívoco. Hasta 1915 se sostuvo la concepción del inconsciente sistemático. A partir de 1923 se comienza a hablar del inconsciente como cualidad psíquica. Ambas concepciones se corresponden con el desarrollo de la primera y segunda tópica. A partir de estos desarrollos se trabajarán las concepciones de inconsciente como escritura (metapsicológico) e inconsciente como escenificación (clínico).

Palabras Clave: Inconsciente – Metapsicología – Clínica - Escenificación

Elizabeth Jorge

Gradiva - Vol. XIV - n. 1 - 2025 - pp. 26-33

A modo de introducción

El concepto del inconsciente es multívoco en la obra freudiana (Freud, 1915; Bleichmar, 1990; Kolteniuk Krauze, 2011). La teoría acerca del inconsciente había sido universalizada a partir de 1900 y corroborada en las producciones de los neuróticos (la clínica de Freud de ese entonces) y en las observaciones de la vida cotidiana (el olvido de los nombres propios, los sueños y los chistes).

En sus desarrollos sostuvo la concepción del *inconsciente* sistemático hasta 1915. Es decir, que el inconsciente era un sistema ubicado "por debajo" del sistema preconsciente, separado por la barrera de la represión. En el primer modelo del aparato psíquico (primera tópica), el inconsciente era la sede del proceso primario, lo cual implica que en él no opera la negación, la lógica, la causalidad ni la temporalidad lineal. Dentro de los mecanismos y los modos de funcionamiento de este inconsciente sistemático puede mencionarse que estaba regido por el principio del placer, mecanismos de condensación y desplazamiento de la libido entre las representaciones-cosa, para llegar rápido a la identidad de percepción (Valls, 1995).

En el texto *Lo inconsciente* (1915), Freud intenta darle un estatuto metapsicológico. Es decir, abordará lo tópico (dónde se emplaza), lo dinámico (en qué relaciones de conflicto entra) y lo económico (qué energía lo ocupa y de qué modo esa energía circula).

En el segundo modelo del aparato psíquico (segunda tópica) se introducen cambios en el modo de concebir al inconsciente. A partir de su texto *El yo y el ello* (1923), el inconsciente deja de ser denominado sistema para constituirse en una *cualidad psíquica*. Esta segunda tópica no suplanta la primera, sino que la complejiza. Gracias a esta complejización se pueden explicar fenómenos o conceptos que no aparecían en la primera, tales como el yo, la conciencia moral del superyó, el sentimiento de culpa,

1 Trabajo aprobado por pares evaluadores doble ciego.

entre otros. Asimismo, se agregan al concepto de inconsciente las pulsiones del ello, las mezclas y desmezclas pulsionales, y los mecanismos defensivos del yo (la parte inconsciente de éste) (Valls, 1995).

A partir de los desarrollos de 1923, el inconsciente queda compuesto por las representaciones-cosa de las pulsiones del Ello, por los mecanismos de defensa del yo y por la parte inconsciente del superyó, que genera el sentimiento inconsciente de culpa o necesidad de castigo. Además, se incluye el inconsciente reprimido, las fantasías primordiales[2] provenientes de la filogenia, los símbolos universales (también filogenéticos) y las representaciones de la ontogenia previas a la palabra (Valls, 1995).

Teniendo en cuenta las dos tópicas freudianas, se trabajarán las concepciones de inconsciente como *escritura* e inconsciente como *escenificación*. Esta distinción fue realizada por Kolteniuk Krauze (2011), quien señalaba que el primero corresponde al inconsciente *metapsicológico*, y el segundo al inconsciente *clínico*. Ambos están relacionados, ya que si no hay escritura no hay nada para escenificar.

Inconsciente como escritura

Desde este punto de vista, el inconsciente es visto como un lugar de inscripción y registro de la experiencia. Es el inconsciente metapsicológico (Kolteniuk Krauze, 2011).

Freud propuso que las experiencias de una persona y sus inscripciones en el aparato psíquico, conformaban un texto que podía tener o no un sentido. Se pueden mencionar algunos pasajes de la obra freudiana que aluden a la inscripción: *Carta 52* (1950 [1892]), *Lo inconsciente* (1915) y *Nota sobre la "pizarra mágica"* (1924).

En la Carta 52 (1950 [1892]) describe que los tres sistemas de inscripción se van conformando uno después de otro, siendo cada uno de ellos la condición necesaria para el posterior. En el sistema de signos de percepción sólo se inscribe aquello que alcanza a diferenciarse en función del valor que adquiere para el organismo:

> Trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un reordenamiento según nuevos nexos, una retranscripción… La memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos. (p. 274)
>
> Las transcripciones que se siguen unas a otras constituyen la operación psíquica de épocas sucesivas de la vida. En la frontera entre dos de estas épocas tiene que producirse la traducción del material psíquico. (pp 275-276)

En el texto *Lo inconsciente* (1915) explicita el modo en que se dan las distintas transcripciones y las diferenciaciones entre sistemas psíquicos y procesos que los rigen. Aquí cobra importancia la palabra. Al respecto, Bleichmar (1990) se pregunta "¿Por qué sería el lenguaje el elemento capaz de ligar de un modo distinto estas representaciones?

2 Las fantasías primordiales son cinco: el regreso al vientre materno, la escena primaria, la seducción por un adulto, la amenaza de castración y la novela familiar (Valls, 1995).

> Porque las preposiciones, las conjunciones, los tiempos de verbo, las personas verbales son capaces de organizar coordenadas y frenar el proceso primario" (p. 91). El lenguaje está asociado a la voz humana, portadora de los fonemas de la lengua, provistos por la persona cuidadora. La voz se ensambla con imágenes visuales de cosa, imágenes táctiles, cenestésicas, olfativas y acústicas. De la investidura libidinal de las experiencias donde todas esas imágenes entran en juego, se abre paso para las nuevas inscripciones y traducciones. En palabras de Freud:

El sistema inconsciente contiene las investiduras de objeto primeras y genuinas (representación cosa); el sistema preconsciente nace cuando esa representación cosa es sobreinvestida por el enlace con las representaciones palabra que le corresponden. Tales sobreinvestiduras son las que producen una organización psíquica más alta y posibilitan el relevo del proceso primario por el proceso secundario que gobierna en el interior del preconsciente (Freud, 1915, p. 198).

> En *Nota sobre la "pizarra mágica"* (1924), Freud retoma el tema de la inscripción en el aparato psíquico de las vivencias con relación al tema de la escritura. La metáfora de la pizarra le sirve para explicar que el sistema P-Cc recibe las percepciones, pero no posee memoria, por lo que las huellas duraderas se inscriben en otros sistemas:

En la pizarra mágica, el escrito desaparece cada vez que se interrumpe el contacto íntimo entre el papel que recibe el estímulo y la tablilla de cera que conserva la impresión. Esto coincide con la representación que me he formado hace mucho tiempo acerca del modo de funcionamiento del aparato anímico de la percepción (…). Si se imagina que mientras una mano escribe sobre la superficie de la pizarra mágica, la otra separa periódicamente su hoja de cubierta de la tablilla de cera, se tendría una imagen sensible del modo en que yo intentaría representarme la función de nuestro aparato anímico de la percepción. (pp 246-247)

> Freud define al inconsciente como un sistema de registro y almacenamiento de la experiencia perceptual a través de la inscripción de las representaciones-cosa. Éstas pueden definirse como el "resultado del procesamiento de las huellas dejadas por las vivencias en el aparato psíquico, las que van a formar, junto al quantum de afecto que las invista, a las pulsiones libidinales, los deseos y la libido" (Valls, 1995, p. 526).
>
> Como características de los procesos del inconsciente pueden mencionarse: las intensidades de investidura tienen una gran movilidad, son atemporales y no poseen miramiento por la realidad. En el primer caso, la movilidad de las investiduras se relaciona con procesos de desplazamiento y condensación. En el desplazamiento, una representación puede entregar a otra su monto de investidura. Mientras que en la condensación una representación puede tomar las investiduras de muchas otras representaciones. En el segundo caso, la atemporalidad significa que los procesos del sistema inconsciente no están ordenados según el tiempo cronológico, no se modifican por el transcurso de éste, ni tienen vínculo con el tiempo. En el tercer caso, los procesos inconscientes carecen de miramiento por la realidad, están sometidos al principio de placer, su destino depende de la fuerza que poseen y de que cumplan con los requerimientos del placer-displacer. En síntesis, este sistema funciona con las leyes del proceso primario (no hay negación, principios de la lógica, causalidad ni temporalidad lineal) (Freud, 1915).

Retomando los aportes de Kolteniuk Krauze (2011), se puede afirmar que el inconsciente como escritura incluye dos tipos:

> 1) El inconsciente primario o escritura, que contiene el registro y almacenamiento primitivo de las experiencias tempranas. Este es el que se deriva del inconsciente como sistema.
>
> 2) El inconsciente dinámico secundario, que combina los procesos primarios y secundarios, la simbolización, la estructuración y que actúa sobre los registros de esa escritura en relación con los elementos perceptuales y afectivos. Este es el utilizado por la mayoría de los autores, y es el que se deriva del inconsciente como cualidad psíquica.

Este sistema inconsciente no puede conocerse de manera directa, sino mediante sus derivados, las formaciones de compromiso y a través de la transferencia. Freud está distinguiendo, entonces, la concepción metapsicológica del inconsciente, de su concepción clínica. En ese sentido se puede relacionar con el otro modo de concebir al inconsciente: como escenificación, que se desarrolla a continuación.

Inconsciente como escenificación

En esta manera de concebirlo, el inconsciente es aquello que irrumpe, surge y aparece en el aquí y ahora. Kancyper (2016) se pregunta: ¿cómo escucha el analista el inconsciente en el presente de la dinámica del campo analítico? El inconsciente puede escenificarse mediante sus derivados, las formaciones de compromiso que logran sortear la represión (síntomas, manifestaciones del retorno de lo reprimido, sueños, actos fallidos) y en la situación clínica a través de la transferencia.

Viñeta clínica I

Martina (40 años) al saludar a su analista dice *Hola Be... Ely!* (se ríe). *¡Casi te digo Beatriz!* Al preguntarle cuenta sobre una compañera de trabajo que hace años que no ve y *que sintió que la abandonó durante la elaboración de un proyecto conjunto*. La analista le refiere que *tal vez ella se puede haber sentido sola la semana anterior en que no trabajó* (ausencia avisada con antelación). Martina reconoce que *estuvo a punto de llamar porque pasaron muchas cosas y que esperó con ansias que sea lunes*.

Viñeta clínica II

Joaquín (7 años) nació prematuro y estuvo durante sus primeros años con muchas intervenciones. Al ser el primer hijo y nieto de ambas familias, toda la atención estuvo centrada en él. El día de la sesión su mamá le anticipa: *volvieron los desmayos, hoy tenía prueba en la escuela y se desvaneció*. Con padres muy exigentes, que *no le pierden pisada*, mientras Joaquín dibuja un nene en una cama con muchas figuras y objetos alrededor, la analista le señala *que debe ser muy difícil sentirse mirado todo el tiempo*. Joaquín sonríe y dice: *pero se va a poder escapar* (mientras sigue dibujando), *mira le hacemos un pasadizo secreto donde puede ir a jugar con su hermano y nadie lo va a molestar* (es la primera vez que su madre no se queda en la sala de espera, escuchando detrás de la puerta).

Es en la escenificación dentro de la relación entre analista y analizante donde la escritura inconsciente puede ser resignificada y temporalizada por el efecto a posteriori que produce el acto analítico. Esta acción promueve nuevos procesos de simbolización, de

elaboración de lo traumático y de reconstrucción histórica que finalmente confluyen en la realización del cambio psíquico (Kolteniuk Krauze, 2011).

Se puede pensar que en el proceso analítico se busca abrir una escena para facilitar que el inconsciente del paciente "se comunique" con el inconsciente del psicoanalista. Para ello, el psicoanalista se coloca en un estado de atención flotante y suprime los juicios para no interrumpir ni evaluar apresuradamente lo que acontece durante la sesión.

Un aspecto que parece importante es que en esa escenificación es necesario que el analista se impregne de un mundo que le es ajeno, un mundo de objetos, de deseos, de relaciones, de modalidades defensivas, de ideales. Que intente crear (recrear) una atmósfera. Que intente familiarizarse con la "historia oficial" del paciente y con aquella que se va a construir conjuntamente con él, a partir de los recuerdos fragmentarios, de las repeticiones, de las vivencias actuales, de la transferencia, de los sueños, de los síntomas, de los vínculos significativos, de los logros y de los proyectos (Hornstein, 2018).

Bleichmar (1990) advierte que no alcanza que el paciente diga cosas, sino que es necesario que asuma lo que dice como un enunciado propio. "Esta es la condición del reconocimiento del inconsciente en el sujeto psíquico" (p. 72).

Asimismo, en ese intercambio entre analista y analizante no se espera una comunicación donde se hable, escuche y responda como en cualquier diálogo humano. Por el contrario, se necesita un imponderable, un impredecible, algo que exceda y desborde la lógica intencional de los interlocutores: "el ejemplo más sabido y general son las producciones del inconsciente. Quiero decir algo pero viene un lapsus, algo que quiebra la continuidad de la intención" (Viñar, 2002, p. 21).

En esta misma línea, Baranger (1994) sostenía:

> El develamiento de lo inconsciente no se realiza de cualquier manera, no se le permite surgir o presentarse al azar, no se construye su representación con cualquier material. En efecto, la lectura del inconsciente en el presente del discurso del analizante depende de nuestra escucha como analistas y del método que nos abre el acceso hasta él, pero no tan solo con esto. Disponemos de ciertos puntos de anclaje que guían nuestro recorrido indagativo y que son las situaciones traumáticas que jalonan la historia del analizante. (p. 448)

Las manifestaciones del inconsciente pueden ser observadas en la patología de la vida cotidiana. Sin embargo, lo que es propio del psicoanálisis es el estudio sobre las fantasías inconscientes y sobre la distorsión que el sujeto hace de sus experiencias infantiles que son evaluadas en la relación de un sujeto con su objeto en la situación analítica (Maldonado, 2011).

A modo de cierre

En este trabajo se partió de la distinción realizada entre inconsciente como *escritura* e inconsciente como *escenificación*. Se recuperaron aportes de Freud y autores posfreudianos para definir cada uno de estos modos de entender al inconsciente. Se hizo hincapié, además, en la importancia de la situación analítica, ya que en ella se busca establecer,

tanto para el analizado como para el analista, un contexto de contención y un contexto de sentido que permitan construir hipótesis acerca de los fenómenos inconscientes.

Teniendo en cuenta lo desarrollado, se afirma que la situación analítica está destinada a favorecer una comunicación del inconsciente del analizado, regida por los procesos primarios, dirigida a alguien que responde mediante el proceso secundario. Por su parte, el analista, por su capacidad de comprender el sentido de las formaciones inconscientes, se convierte en el "interlocutor privilegiado", es decir, el destinatario de transferencias del inconsciente. Sólo mediante la transferencia las manifestaciones del inconsciente adquieren el carácter de mensajes, los cuales deberán ser descifrados por el analista, retransmitidos mediante palabras y no actuados por éste.

REFERENCIAS

Baranger, W. (1994). *La artesanía psicoanalítica.* Kargieman Editorial.

Bleichmar, S. (1990). *Lo inconsciente: Fecundidad clínica de sus paradigmas.* En Bleichmar, S.;

Hornstein, L.; Maldavsky, *D.;* Gutiérrez Terrazas, J. y Rodríguez, J. (1990). Lecturas de Freud. Lugar Editorial.

Hornstein, L. (2018). *Ser analista hoy.* Fundamentos de la práctica. Paidós Editorial.

Freud, S. (1950 *[1892]).* Fragmento de la correspondencia con Fliess. En Obras Completas, Tomo I. Amorrortu Editores.

Freud, S. (1915). *Lo inconsciente.* En Obras Completas, Tomo XIV. Amorrortu Editores.

Freud, S. (1923). *El yo y el ello.* En Obras Completas, Tomo XIX. Amorrortu Editores.

Freud, S. (1924). *Nota sobre la "pizarra mágica.* En Obras Completas, Tomo XIX. Amorrortu Editores.

Kancyper, L. (2016). *Hacia una clínica y metapsicología ampliadas.* Estudio psicoanalítico. Lumen Editorial.

Kolteniuk Krauze, M. *(2011).* ¿Existe un inconsciente o muchos? Revista Psicoanálisis de APdeBA, XXXIII (3), 573-580.

Maldonado, J. L. *(2011).* El inconsciente dinámico en la relación analítica. Revista Psicoanálisis APdeBA, XXXIII(2), 307-312.

Valls, J. L. *(1995).* Diccionario Freudiano. Editorial Julián Yebenes S. A.

Viñar, M. (2002). *Psicoanalizar hoy.* Ediciones Trilce.

Un bebé que no existe[1]

Resumen Contrario a ciertos postulados de Winnicott que sugieren que los bebés prematuros no sienten nada vital hasta que cumplen la edad normal de gestación, Catherine Vanier muestra aquí un caso, basado en su lectura de Winnicott y en su propia experiencia en la unidad de servicios de neonatología, a favor de la existencia de sentimientos y de fuertes trazos de memoria de sus experiencias. La autora argumenta la necesidad de sostener un tratamiento para el bebé prematuro en la noción de pareja madre/bebé de Winnicott, donde la respuesta de la madre es esencial para la construcción del bebé como tal. La dirección del tratamiento propuesta se encuentra más allá del simple cuidado médico y avanza en ayudar a la madre, paradójicamente, en el duelo y la separación del bebé. Sólo entonces, el bebé y su nacimiento le permitirán a la madre no volver Real esta posibilidad, facilitarlo y darle una existencia simbólica.

Palabras Clave: preocupación maternal primaria - madre suficientemente buena - prematuro

Catherine Vanier

Gradiva - Vol. XIV - n. 1 - 2025 - pp. 34-43

Cuando comencé a trabajar en la unidad de cuidados intensivos neonatales, tuve que aprender de las madres, de los bebés, y de los doctores; sobre cómo lidiaban con la reanimación, sus prácticas y sus miedos. En varios sentidos era como una etnografía en un país desconocido. Mi única compañía era mi experiencia como psicoanalista, mis estudios en Freud, en Lacan y en otros pocos, incluyendo, por supuesto, a Winnicott, ya que su trabajo con recién nacidos era fundamental. Una gran parte de su investigación había estado dedicada a los bebés. Estudió lo que sentían, lo que vivían, experimentaban; al tiempo que estudiaba su medio ambiente y su mundo circundante. Para Winnicott, cuando un nacimiento es traumático (es importante señalar que a diferencia de Otto Rank no considera que todos los nacimientos son traumáticos), puede generar serias enfermedades, incluso la psicosis. En opinión de Winnicott, un nacimiento traumático puede traer consigo un estado de paranoia congénita. En este sentido, ¿qué podría ser más traumático para un bebé y su medio ambiente que un nacimiento prematuro?

En un artículo fechado en 1945, "Desarrollo emocional primitivo", Winnicott escribe lo siguiente:

> También existe una pregunta: ¿Cuándo ocurren las experiencias primitivas que son importantes? Por ejemplo, ¿debe el no nacido ser considerado en esta ecuación? Y si es así, ¿desde qué edad después de la concepción debiésemos considerar que existe algo así como la psicología (o la salud mental)? En mi caso respondería que sí existe un estadio importante de desarrollo entre los cinco y los seis meses, también existe un estadio importante alrededor del nacimiento. Mi razón para decir esto es que se puede informar una gran diferencia entre el bebé prematuro y el posmaturo. Sugiero que después de los nueve meses de gestación el infante se encuentra apto para el desarrollo emocional, que si logra la gestación en el embarazo, uno está forzado a considerar sus sentimientos antes y durante el nacimiento. Por otro lado, un bebé prematuro no ha experimentado una fuerza vital hasta que consigue la edad en que

1 Texto publicado originalmente en Journal Analysis bajo el título "A Baby That Does Not Exist" (2008) (ISSN (print):1324-5155, pp. 233-241). Traducido por Andrea Caorsi y Lucas Sánchez.

> debiera haber nacido, esto es, algunas semanas después de haber nacido. De cualquier manera, esto sienta las bases para una discusión. (Winnicott 2003, 148)

¿Los bebés prematuros no sienten nada hasta que cumplen la edad "normal" de nacimiento? Winnicott no menciona nada sobre el vínculo madre/bebé en el caso de bebés prematuros. Después, incluso, llega más lejos y afirma que lo mejor para un bebé prematuro es la incubadora. Viniendo de Winnicott esto es bastante sorprendente, a menos que consideremos que Winnicott inició sus estudios como médico pediatra y que afirmaciones como estas son muy similares a muchas que he escuchado de doctores, su prioridad es la sobrevivencia del bebé. Existen, sin embargo, contradicciones en los postulados de Winnicott, esto está en desacuerdo con el resto de su trabajo donde le otorga mucha relevancia al parto y a las primeras etapas de la vida extrauterina. Pero también hay contradicciones en el párrafo mismo. ¿Cómo uno podría hablar de la importancia del quinto y sexto mes de embarazo (una edad en la que nacen la mayoría de los bebés prematuros) y de sus "sentimientos antes y después del nacimiento", y después afirmar que los prematuros no sienten nada hasta la edad "corregida"? El trabajo clínico demuestra lo contrario; y así los bebés prematuros que he observado. Su reacción a estímulos, su capacidad para sorprenderse, su insaciable sed de los otros, me llevó a querer investigar más allá. Leyendo este artículo con ellos en mente, retomo la discusión que inició en 1945 Winnicott.

Cuando un psicoanalista se aventura en un servicio de neonatología sin instrumentos o escalas de medición, cámara para video reporte, o estadística, lo único que él o ella puede hacer, es tratar de entender que significa todo esto para los padres o cuidadores significativos. Lo que un psicoanalista hace es observar los efectos de discurso en los bebés y los efectos de escuchar a los bebés, su presencia, y la consecuencia que esto tiene en los padres o cuidadores significativos y en los médicos. ¿Cómo es la construcción del psiquismo en un bebé? ¿Cómo podemos comprender que con las mismas condiciones en términos de nacimiento: los mismos cuidados, el mismo peso y el mismo tiempo de gestación, un bebé vive y otro muere? Y si el bebé no muere, ¿cómo podemos explicar las estadísticas que muestran un alto porcentaje de psicosis, autismo e hiperactividad en "nacimientos de bebés prematuros", incluso cuando no hay daño neurológico como efecto secundario? En orden de responder a estas preguntas, y para juzgar cuánto debemos tomar en cuenta otros asuntos más allá del vínculo madre/bebé, para mí se ha vuelto muy claro lo invaluable de la contribución de Winnicott –independiente de lo que se diga en la cita anterior– para comprender a los niños prematuros, recién nacidos y la infancia en general. De esto me gustaría hablar a continuación. *[N. del E.]*

Un nacimiento prematuro es siempre una emergencia. Los médicos se hacen cargo del bebé desde el mismo momento del nacimiento; ellos le arrancan el bebé a la madre, no hay tiempo para que el bebé se recueste en su vientre. No hay tiempo para hablar. Cuando el nacimiento tiene lugar en circunstancias tan dramáticas, como la posibilidad de muerte, no hay tiempo, en algunos casos, ni siquiera para decirle a la mamá si el bebé está vivo o muerto. La decisión de reanimarlo o no se debe tomar muy rápido. El tubo debe ser insertado; el ventilador instalado; y el bebé trasladado al servicio de neonatología; intravenosamente intervenido. No se puede perder ningún segundo en tratar de salvar su vida. En sólo tres minutos y medio el cerebro puede sufrir un daño irreversible. Los médicos, en cada momento, están evaluando las consecuencias que esto pueda tener en el desarrollo futuro. Ellos calculan las probablidades de sobrevivencia incluso si el bebé logra sortear la emergencia inicial.

Según las estadísticas de W.H.O, un bebé nacido de 22 semanas con un peso de 500 gramos puede ser salvado. En los días que siguen el parto, el bebé pesaría entre 450 o 490 gramos. En la categoría tres, las funciones vitales del bebé entran en un estado crítico. El riesgo de efectos secundarios es muy alto. Esto significa que una vez que los doctores se quitan la mascara después de una reanimación exitosa, están aún más preocupados que antes. Esto hace que sea imposible para ellos tranquilizar a los padres, porque ellos conocen las altas posibilidades de que serias complicaciones pueden ocurrir. La vida de un bebé pequeño puede estar en peligro por semanas y si logra sobrevivir existe un alto riesgo de sufrir efectos secundarios. Esto significa que los doctores han decidido salvar una vida sin conocer cuál será su pronóstico a largo plazo. También están conscientes de que no tendrán la capacidad de monitorear al bebé después de la hospitalización; por ello, se verán obligados a tomar difíciles decisiones.

Hace algunos años atrás salvar a un bebé prematuro de 30 semanas que pesaba 1000 gramos implicaba una dificultad técnica, pero los doctores sabían que si lograban salvar la vida del bebé había una muy buena posibilidad de que no hubieran efectos secundarios. Esto significaba que el equipo de doctores salía a reunirse con los padres y que sus bebés se quedaban con ellos. Hoy en día todo eso ha cambiado. La fragilidad extrema de los bebés prematuros y la responsabilidad que esto involucra es desoladora.

Tenemos estadísticas recientes de hace 5 o 6 años atrás sobre bebés prematuros muy pequeños o "preemies" como se les conoce. Entre las 22 y 25 semanas de nacimiento el riesgo de muerte es tan alto como la posibilidad de sufrir graves efectos secundarios. A partir de la semana 25 el riesgo de muerte mejora considerablemente en términos estadísticos: el 50% de los bebés prematuros sobrevive y el 50% tiene probabilidades de tener una discapacidad de carácter permanente. Si bien los efectos secundarios más frecuentes son pulmonares o neurológicos, se observan también otros fenómenos como: autismo, psicosis, retraso psicomotor, problemas de aprendizaje, hiperactividad, etc. Cada semana mas de gestación disminuye altamente las probabilidades en términos de complicaciones neurológicas o pulmonares. Sin embargo, las probabilidades de autismo, psicosis o hiperactividad se mantienen igual de altas.

En reuniones médicas, los doctores comparten puntos de vista, pero también muchas preguntas, como por ejemplo: ¿puede un doctor no llevar a cabo maniobras de reanimación, cuando estas herramientas se encuentran hoy a disposición, aunque no tengan la seguridad de que esto puede acarrear efectos secundarios?, o, ¿deberíamos realizar la reanimación, y luego dar un paso atrás, o tendríamos que supervisar durante las semanas posteriores el tratamiento del bebé prematuro? ¿Tendríamos que hacer maniobras de reanimación incluso sabiendo de la difícil posición en la que podría quedar el bebé? ¿Qué ocurre con la posibilidad de una demanda legal por parte de los padres, sino aplicamos la reanimación? ¿Con las altas expectativas sobre el equipo médico? ¿Qué ocurre al neonato durante este tiempo? ¿Qué es lo que permanecerá de este periodo de limbo en este momento inicial de su vida? Después, cuando son niños, o adultos jóvenes, y van a análisis, ellos muestran que ese trazo permaneció: deseos y fantasmas, su apetito por vivir, lleva la huella de su experiencia. Winnicott decía que del nacimiento no tenemos memoria sólo huellas de memoria. Los doctores están bien conscientes de esto.

Winnicott tenía una respuesta que puede ser tranquilizadora para doctores que trabajan en neonatología, sobre todo en los servicios de reanimación, el decía "no existe tal cosa como un bebé". Pero cualquier alivio inmediato cuando nos detenemos en lo que Winnicott quería decir con esto, nos lleva a meditar entonces la idea de que la pareja madre-hijo si existe y el espacio entre ellos también, el espacio transicional. Entonces, cuando se toma la decisión de reanimar al neonato y darle una oportunidad de "ser", también el servicio de neonatología se hace cargo de lo que esta decisión significa para la diada madre-hijo lo que por supuesto, confirma lo significativamente complicado de los procesos de reanimación.

Para Winnicott, el bebé está constantemente experimentando cosas que no pueden ser comprendidas pero hay memoria. Incluso en el útero, desde los 4 meses de embarazo, el bebé recibe información sensorial. Esto, por supuesto, continua en el momento del nacimiento y durante los primeros días de vida. Sin lugar a dudas, entre más prematuro el bebé, la información es más difícil de decodificar. Es imposible pensar que esta información no será recibida simplemente porque el bebé es prematuro. Es imposible pensar que por ser prematuro el bebé tenga que esperar a la edad de término para comenzar a experimentar cosas, que tengamos que pretender que aún no ha nacido. Es un bebé y ya no un feto. Como dice Winnicott: "Podríamos decir que un bebé solo no existe, sino que se construye a partir de las respuestas de su madre, o de la persona que ejerce sus cuidados, ante las molestias y el dolor que su cuerpo experimenta y que no tiene significado para el bebé. Dependiendo de las respuestas de su madre, o enfermera, la seguridad o inseguridad toma forma. Para que el bebé pueda sentirse seguro y capaz de construir su sí mismo, la madre tendrá que adaptarse a las necesidades corporales del bebé". La capacidad de adaptación que tienen las madres es lo que Winnicott llama "enfermedad", una buena enfermedad que sufren las madres cuando todo anda bien y cuando ellas mismas se sienten lo suficientemente firmes y apoyadas. En estas condiciones, las madres pueden hacer sentir a sus hijos que sí existen. La extrema fragilidad de los bebés prematuros implica que una mayor presencia y respuestas apropiadas son necesarias para que el bebé se sienta seguro. Sin embargo, estas mujeres muchas veces son madres prematuras que normalmente se encuentran incapacitadas de entregar una respuesta adecuada. Incluso en casos normales de termino, si uno no toma atención a la necesidad de calma del bebé –si la respuesta de la madre falla o es inconsistente– el bebé cae en un estado de desamparo terrible. Winnicott señala que la palabra "ansiedad" es demasiado débil para describir este estado. El estrés en el bebé es del mismo tipo que se observa en casos de ataque de pánico; es una defensa contra un dolor físico extremo. Winnicott llama a este dolor extremo "agonía primitiva", y describe así lo que puede sentir el bebé cuando experimenta tales ataques de ansiedad, y cuando la madre no está consciente porque está incapacitada de identificarse con el bebé. En tales casos, según Winnicott el bebé experimenta:

> Hacerse pedazos
>
> Caer para siempre
>
> No tener relación con el cuerpo
>
> Sin orientación
>
> (Winnicott, 1965, p. 58)

> Cuando crece, el bebé tendrá una memoria de esta experiencia catastrófica, un trazo de esta angustia de aniquilamiento o resto impensable. Winnicott demuestra el estrés del bebé cuando la madre no lo carga en brazos, cuando la madre es incapaz de hacerle de sostén [*holding*] al bebé. Sostenimiento [*holding*] y manejo [*handling*] son indispensables en el desarrollo del bebé. "El potencial innato del bebé", escribe Winnicott, "no puede convertirse en un niño sin la combinación de cuidados maternos" (Winnicott, 1969, p. 191); Para Winnicott, sostenimiento [holding] considera no solo la manera en que las madres cargan en brazos al niño física y psicológicamente, sino el tipo de relación que el padre de la madre tiene con el niño. Este triángulo, en el cual Winnicott insiste, tiene una reminiscencia al triángulo del que Lacan habla en sus seminarios.
>
> El bebé prematuro se encuentra en un grave peligro, incluso en la incubadora, porque prácticamente no hay manejo [*handling*] –se le permite a la madre proveer de un mínimo de confort al bebé– y el sostenimiento [*holding*] es difícil por el nacimiento del bebé prematuro. La madre se siente distante, las enfermeras han tomado su lugar. El padre está incapacitado de tranquilizarla a ella –en un contexto donde el equipo médico no puede dar un veredicto– y tampoco pueden darle el tipo de soporte que ella necesita. ¿Cómo prevenimos entonces en el bebé prematuro sentir ese estado de "agonía primitiva" que describe Winnicott? (Winnicott, 1992, pp. 60-61). El dolor físico junto con el dolor psicológico es mucho mayor debido a la experiencia traumática que significa la reanimación.

¿Cómo podemos darle al bebé lo que espera obtener?

¿Cómo podemos darle lugar a este bebé en el ideal para que la falisización sea posible?

¿Cómo puede el bebé –tan delgado, y experimentando tanto dolor– crear una madre?

> "Su majestad el bebé", como lo pone Freud, no es como se ve una madre de un bebé prematuro. Ella no puede reconocerse a sí misma en el niño, quien a su vez, no puede reconocerse como sí mismo en la madre. El niño corre el riesgo de ser reducido a un puro Real, a menos que exista una intervención simbólica que permita la falicización. Algunos bebés prematuros se retraen y se niegan a comunicar. Otros, cuando sobreviven, se desarrollan con hiperactividad, o manifestando conductas sobre adaptadas, que intentan proteger a la madre. Ellos cuidan a la madre siendo hiper-demandantes y muy comunicativos cuando la madre no es extrovertida por naturaleza. También pueden ser muy, pero muy buenos niños, para tranquilizar a su madre e incrementar su narcisismo. O pueden transformarse en niños que enferman mucho y que requieren constantemente la atención, así el bebé y la madre requieren ser cuidados, o la madre es cuidada por un sustituto. Es evidente que la madre de un bebé prematuro –suspendido entre la vida y la muerte– es muy frágil. ¿Cómo puede una madre investirse a sí misma como madre con un bebé que aparece como un monstruo que la persigue, un bebé que le refleja su impotencia y fracaso? El nacimiento prematuro tiene que ser agregada a esa lista que Winnicott, con mucho humor, elaboró sobre los diecinueve motivos por los que una madre puede odiar a su hijo:

El bebé no es su propia concepción mental.

El bebé no es el de los juegos de la propia infancia, el hijo de los padres, el hermano de la infancia, etc.

El bebé no es producido mágicamente.

El bebé es un riesgo para su cuerpo durante la gestación y el nacimiento.

El bebé interfiere poniendo en riesgo la propia vida, un desafío para la preocupación.

En mayor o menor medida, una madre siente que su propia madre le exige un bebé, por lo que su bebé es una manera de aplacar esta demanda.

El bebé hiere su pezón cuando succiona, que al principio es una actividad heredada del masticar.

El bebé es despiadado, la trata como escoria, como un sirviente no pagado, una esclava.

Ella lo tiene que amar, sus excreciones, todo, a cualquier costo, hasta que él tenga dudas de sí mismo.

El bebé intenta lastimarla a diario, periódicamente la muerde, todo como expresión de amor.

Se muestra desilusionado por ella.

Su excitado amor es un amor egoísta, luego de que obtiene lo que quiere lo desecha como basura.

El bebé en un inicio debe dominar, debe ser protegido de las coincidencias, la vida debe ocurrir al ritmo del bebé, lo que requiere de atención y estudio por parte de la madre. Por ejemplo, ella no debe estar ansiosa cuando lo sostiene [/].

Al principio el bebé no sabe para nada qué es lo que la madre hace o lo que sacrifica por él. Especialmente, no puede permitir su odio.

El bebé es suspicaz, rechaza su comida que es buena, y la hace dudar de sí misma.

Después de una mañana horrible con el bebé, salen a pasear, el bebé le sonríe a un extraño quien comenta: "¿no es un bebé exquisito".

Por si fuera poco, además, la madre sabe que si falla en los comienzos de la vida, ella sabe, que tendrá que pagarlo más adelante.

Él bebé la excita pero la frustra, ella no puede comérselo, o tener relaciones sexuales con él. (Winnicott, 2003, p. 201)

En el trabajo clínico en neonatología, trabajar con madres siempre se desenvuelve entre la melancolía, la pérdida y la separación. Una vez que las madres comienzan a simbolizar la falta, es más sencillo para ellas desapegar al bebé del horror real y proyectar un futuro posible. Después de unas semanas, el equipo de neonatología renuncia a posicionarse como la madre buena y "todo poderosa"; la madre que sabe cómo hacer para que el niño viva. El equipo acude a la madre para preguntarle cómo se siente: "Tú conoces a tu bebé mejor que nadie. ¿Cómo se encuentra esta mañana? Ayúdanos a entender. Ayúdanos a saber qué es lo mejor para él". Esta aproximación no es fácil de tener en un hospital donde el conocimiento está supuesto sólo a los doctores. Sin embargo, como Winnicott señala: "Las madres tienen una visión que va más allá de lo que ven, y donde los científicos sólo ven lo que ha sido demostrado" (Winnicott, 1992, p. 599).

Las madres han obtenido esta visión cuando la "preocupación materna primaria" adviene posible. Winnicott lo señala de la siguiente manera: "la capacidad de identificarse con el bebé de una manera en la que una maquina nunca podría hacerlo, o que ningún método de enseñanza supone" (Winnicott, 1992, p. 168). Para permitirle a la

madre obtener este regalo, el equipo tiene que estar capacitado para separar primero al niño de la madre. Al contrario de lo que dicta el sentido común en esta área, no se trata tanto de mantener el apego sino de cortarlo. Si no hay corte es como si la entrega del bebé a la madre no ocurriese. Al duplicar la separación, la separación no tiene lugar. Es difícil para una madre en un pabellón de reanimación sufrir "baby blues", o preocupación primitiva materna. Para que exista el nacimiento, el equipo del hospital tiene que posicionarse como una tercera parte, que separa, pero no sustituyendo el lugar de la madre como si fuese una "gran madre" que sostiene [*holding*]. Al separar a la madre y el niño, la falicización es posible.

Tenemos que acompañar a la madres a darse cuenta de que han jugado un lugar importante en la sobrevivencia de su bebé. Cuando ya han podido simbolizar el nacimiento, hemos de asegurar que cuenten con el tiempo y las palabras para poder acercarse a sus bebés. La mayor parte de las mujeres que conocemos en los servicios de neonatología nunca se hubiesen convertido en madres si no fuese por la tecnología y el progreso científico. Sus bebés nunca hubiesen sobrevivido. Como me dijo una madre: "el servicio de neonatología le dio la vida. Me dijeron que no me acercara a él porque lo único que yo tendría para dar es la muerte".

El hospital, cuando se posiciona a sí mismo como una tercera parte, puede proteger a la madre de su bebé –y al bebé de su madre– para que sea el equipo de profesionales quienes absorban las fantasías de muerte y violencia. Nuestra labor consiste en trabajar con las fantasías que pueden terminar afectando el cuerpo. Nuestra opinión hoy día es que la hospitalización no es necesariamente una fuente de complicación psicológica para el bebé, al contrario, se puede trabajar y hay que hacerlo a propósito de la fantasía. Esta es la razón por la que, en nuestro pensamiento, los servicios de neonatología deberían ofrecer atención en salud mental, más allá del quehacer médico.

En el nacimiento, el bebé aún no es sujeto, menos, una persona. Sin embargo, es importante para nosotros considerarlo como una persona. Para convertirse en una persona, debemos asumir primero, como dice Alain Vanier, que hay un sujeto en el bebé. El sujeto es anterior, se encuentra en el Otro; la madre es el Otro, el sujeto se encuentra en la madre, o en la persona que se inclina hacia el bebé, que tiene un cuerpo y que le habla, alguien que siente y que transmite sentimientos, alegrías, penas y tristezas. Alguien que pueda imaginar que el bebé tiene calor o frío, o hambre.

Esto es porque cualquier persona puede experimentar a un bebé como alguien de interés y, por tanto, existir en el Otro, de un modo tal, que a su vez, el bebé sabe que existe. En otras palabras, podemos decir que la manera en la que el bebé es, está relacionada con el modo en que es objeto del Goce del Otro: sin el Otro, el bebé simplemente no existe. Para advenir sujeto, todo bebé debe perder ser todo para el Otro, es decir, si todo sale bien, alguien va a intervenir, un tercer agente que separe y reprima el Goce del Otro. Esto proveerá al niño de la posibilidad de desear. El niño en adelante estará dividido y un significado podrá ser dado al mundo en el cual el niño se encuentre a sí mismo. Sin embargo, el niño siempre encontrará gran nostalgia por la pérdida que significa ser el objeto y siempre estará mirando al objeto que podría retornarlo. El niño usa la fantasía para intentar renegar esta pérdida. Es sólo encontrando nuevamente al objeto que el niño fue en algún mo-

mento para el Otro, después en la vida, donde obtendrá la posibilidad de separarse y algún grado de libertad. El proceso psicoanalítico busca este objeto para redescubrirlo y perderlo.

Pero, ¿qué ocurre cuando los padres no pueden inclinarse sobre la cuna de su hijo o hija? O, cuando el bebé no es nada más que un objeto de cuidado y tratamiento médico ¿Puede, acaso, transformarse ese niño en objeto de Goce, y si así ocurre, de qué Goce se trata? Esta es la principal cuestión con la que tenemos que lidiar cuando se trata del pabellón de reanimación. ¿No es acaso nuestro rol asegurar que el niño se pueda transformar en un objeto para alguien?

En efecto, si la decisión de detener la reanimación está en juego, la relación del equipo médico hacia el bebé es necesariamente diferente. El bebé se convierte en un problema que preferirían olvidar.

El sólo hecho de traer de vuelta al bebé puede gatillar nuevos conflictos en el equipo, o revivir algunos del pasado. Hablar sobre el caso clínico del bebé puede hacer que para todos sea más difícil. Por lo que nadie habla del caso y se provee el cuidado médico de forma mecánica. Esto hace imposible pensar en el bebé como un sujeto, imposible para los doctores intervenir entre el bebé y el equipo del hospital, imposible conocer las expectativas del niño.

Si los padres no le hablan y el equipo del hospital lo evade, no existe ningún Otro que pueda tomar al bebé como objeto. El bebé se identificará con lo que lo rodea: un puro Real al que no puede vincularse ningún significado. Winnicott nos entrega una idea interesante de lo que el bebé puede sentir aislado en la incubadora, separado de su madre y su lenguaje corporal, calidez, olores, el sonido que hace. Es obvio que el bebé está para siempre marcado por esa experiencia. Durante el proceso de reanimación y la hospitalización, el bebé se identifica mayormente a la incubadora neonatal. El bebé literalmente emergerá con la máquina, si nadie viene a reemplazarla. La máquina comenzará a transformarse en parte de su cuerpo. El bebé en cualquier caso es incapaz de resistir a la máquina en su intento por imponer su propio ritmo respiratorio. No tiene posibilidades de emerger con la incubadora. El bebé en ningún caso puede sentir que existe. Es la máquina la que existe para el bebé en un sistema cerrado y autónomo. Algunos prematuros, en su sufrimiento, miran fijamente los tubos de la incubadora para orientarse. Parecen aferrarse a la máquina como quien se aferra a un salvavidas. Cuando esto ocurre, ya no logramos que el bebé nos mire a nosotros.

Los bebés terminan fascinados con la máquina, se enamoran de esta. La máquina les da aire, los alimenta continuamente, sin interrupción: el bebé nunca tiene que esperar. La máquina se hace cargo de cualquier necesidad pero nunca responde de vuelta. En estas instancias, el bebé no experimenta carencia. Su grito no se convierte en un llamado. Un bebé con ventilador no puede gritar de todos modos. No obstante, el mismo bebé puede llorar pero en silencio y la máquina nunca detectará sus lágrimas, que terminan por quedar en el sin sentido, eludiendo cualquier emoción. La máquina hace ruido, pero no ve nada, no dice nada. El registro numérico de la máquina, muestra una curva, pero no escucha. A diferencia de una madre, una máquina nunca está sobrepasada. Y el bebé está atado a la máquina en todo el sentido de la palabra. Hay niños que incluso rechazan el ventilador si no escuchan el ruido que la máquina hace.

Los padres quedan al margen. Los doctores están en lo correcto al preguntarse si nuestra sociedad ,que de forma implacable busca prevenir y erradicar la normalidad en todas sus formas, mediante resonancias magnéticas, diagnósticos preimplantatorios, amniocentesis, no estará produciendo minusválidos usando a los doctores como intermediarios. El resultado final es que los doctores podrían terminar no teniendo ninguna investidura emocional sobre los neonatos prematuros. Los bebés, quedarían en un vacío donde existen sin existir realmente. ¿Tendrían esos bebés el estatuto de ser, o serían simplemente cuerpos-máquinas, vivos pero desvitalizados? En conclusión, y traigo nuevamente a Winnicott, cuya perspicacia hace posible tanto al equipo del hospital como a los padres, mirar esta cuestión desde un ángulo distinto. No deberíamos, dice él, olvidar que el bebé es un individuo potencial que, para nosotros, nunca deja de parecer un niño humano (Winnicott, 2003, p. 99). En un ambiente médico, esta opinión puede parecer subversiva, pero pienso que tenemos que dar todo lo que tenemos para mantener este espíritu con vida.

REFERENCIAS

Winnicott, D. W. *(1965).* The Maturational Processes and the Facilitating Environment: Studies in the theory of Emotional Development, The International Psycho-Analytical Library, 64: 1-276

Winnicott, D. W. *(1969).* De la Pédiatrie á la Psychanalyse. París : Payot.

Winnicott, D. W., *Michelin, M.,* Rozas, L., Spock, B. (1992). Le Bébé et sa Mère. París: Payot.

Winnicott, D. W. *(2003 [1958]).* Through Paediatrics to Psychoanalysis: Collected Papers. Londres: Hogarth Press.

ESPACIO INSTITUCIONAL

Huella mnémica con Juan Flores

Francisca Daiber y Mónica Vergara

Gradiva - Vol. XIV - n. 1 - 2025 - pp. 46-59

Los que conocen esta sección de la revista, reconocerán el paso desde una conversación entre dos a una conversación entre tres, ampliando los puntos de vista con los que quisimos acompañar a nuestro invitado.

Juan no vacila en apreciar la virtud de la duda, en preferir el malestar del grupo a la aparente sedosidad del espejo narcisista y a su convicción sobre la potencia que se deriva de renunciar a la ilusión de una verdad final. Armamos entonces el esquema mínimo para un grupo, un triángulo multifocal, para dialogar sobre el lugar resistencial del psicoanálisis en tiempos como los actuales.

M: ¿Cómo llegaste a interesarte en el psicoanálisis?
Es una pregunta con múltiples aristas. Desde el colegio sentí un interés temprano por la psicología. Uno de los primeros factores, podríamos llamarlos "transferenciales", fue un profesor de filosofía que me hacía clases. A través de él conocí a Freud, y eso fue decisivo para que optara por estudiar Psicología.

Más tarde, ya en la Escuela, me encontré con diversas perspectivas teóricas. De hecho, al principio el psicoanálisis no fue lo que más me atrajo. En la Universidad Católica, en los años ´70s, existían distintas menciones. Primero seguí la mención laboral, luego pasé a clínica, y dentro de clínica opté por un enfoque denominado “Integral”, con Alex Kalawski.

Fue más adelante, al acercarme a los espacios propiamente psicoanalíticos –gracias a algunos compañeros y a mi polola de entonces, Sandra Oksenberg, quien luego fue mi mujer– que distintas experiencias comenzaron a entrelazarse y a darle forma a ese acercamiento.

Diría que el punto esencial de decisión, el que me llevó a optar por una formación, tuvo que ver con rescatar la potencia libertaria, interrogadora y crítica que habita en la mirada psicoanalítica. Esa potencia me resonó profundamente y conectó con inquietudes que, desde otros ámbitos de mi vida, ya venía elaborando desde mis propias rebeldías.

M: ¿Respecto de los contextos, te refieres a los políticos, de los años ´70s?
Claro… Yo ingresé a la universidad en 1977, en un contexto político bastante complejo. En 1979, cuando estaba en tercer año y tenía 20 años, se produjo mi entrada al mundo social y político. Ese año, la Escuela decidió desafiar la normativa de la FEUC vigente y organizar elecciones democráticas. Fui elegido ahí como el primer presidente del centro de estudiantes mediante votación directa, a pesar de que el director de la época, Hernán Berwart, advirtió en cada curso que si realizábamos elecciones, cerrarían la Escuela. Me recuerdo, entre otros, de Federico Puga como vicepresidente, Jorge Manzi, secretario y Eduardo Silva, director, hoy sacerdote y Rector de la U.A.H., Mariane Krause , etc.

Desde 1979 en adelante comenzó una dinámica distinta, en la que se iban articulando las urgencias del momento, las respuestas éticas que exigía ese contexto histórico de Chile, y las decisiones personales que se fueron tomando al calor de ese proceso: militar políticamente, actuar, tomar posición.

Con la llegada de la democracia, dejé toda militancia activa. Esa decisión se expresó también en mi ingreso al ICHPA en 1989, año en que integré la primera promoción de formación.

M: ¿Y habías comenzado ya un análisis, o fuiste directo a la formación y ahí comienzas un análisis?
Fue un proceso más bien progresivo. Antes de iniciar la formación, pasé por dos procesos terapéuticos; uno de ellos era lo que en ese entonces se denominaba "psicoterapia psicoanalítica". Más adelante inicié un análisis formal y clásico: un psicoanálisis riguroso, de cuatro sesiones semanales, que se extendió por muchos años. Lo realicé con Ximena Artaza, analista de la APCH, quien falleció hace ya algún tiempo.

M: Durante muchos años has sido uno de los analistas que mantiene viva la escuela kleiniana en ICHPA. ¿Qué llamó tu atención de la comprensión que hace Klein del inconsciente por sobre otros autores?
Lo primero que quisiera mencionar al respecto, es que yo siempre digo algo: no me siento militante de ninguna causa, de ningún "iano", ni freudiano, ni kleiniano ni winnicottiano, ni lacaniano, pero sí me reconozco al interior de una cierta noción que privilegio por sobre otra y que me hace trabajar desde esa óptica particular y en ese ámbito. Así tan ampliamente planteado, me parece que el énfasis, la valía de Klein y la visión de las relaciones objetales, es que ofrecen algo que en la clínica se me ha ido haciendo coherente, en el sentido de una construcción epistémica que se va modulando en la experiencia clínica: uno parte desde una perspectiva teórica, pero va encontrando en el trabajo con los pacientes elementos que la confirman, la transforman y la amplían, permitiendo además el diálogo con otras miradas. Pero en ese ámbito yo diría que lo que me parece interesante es esta comprensión de la vida psíquica fundamentalmente marcada por esta presencia temprana de la agresión, por la ambivalencia afectiva y otros elementos que me parecen tremendamente relevantes desde el punto de vista de cómo pensar el funcionamiento del inconsciente. Yo diría que básicamente las dinámicas que podríamos ubicar en el simbolismo, los fantasmas primitivos y la noción de fantasía inconsciente, me parecen tremendamente relevantes del punto de vista del trabajo clínico. Aborda, a mi juicio, una perspectiva tan firmemente comprensiva de los procesos primitivos que me parece extremadamente rica para el trabajo con los pacientes.

M: Tal vez al hacer la salvedad de que no eres militante de ninguna escuela, a esta pregunta que viene, vas a hacerle también algunas observaciones. Cuando fui estudiante tuya, veía que por un lado eras quien traía a Klein a la palestra formativa, cuyo subrayado de lo intrapsíquico es determinante, lo que contrastaba con tu también fuerte interés en la cultura, llamémosle las influencias de lo extrapsíquico.
Sí, creo que hay varias formas de abordar eso. Una cuestión que siempre he combatido es precisamente esa visión que tú mencionas –y que creo que ha sido bastante general–, según la cual lo kleiniano se reduciría a una lectura rígida del mundo intrapsíquico, escindida de sus condiciones colectivas. En mi opinión, se trata de una lectura mecánica y empobrecedora de la teoría kleiniana.

Esa lectura ha tendido a convertir lo kleiniano en una suerte de ingeniería de la introyección y la proyección, entre lo bueno y lo malo, configurando un sistema de categorías excesivamente disociadas. Esto ha llevado, muchas veces, a una práctica que no piensa, que no incorpora críticamente a los autores y que, en el fondo, opera desde cierta ignorancia conceptual. Pero lo más problemático es que esa postura no solo evade las tensiones que interpelan al pensamiento kleiniano, sino que también pierde la oportunidad de enriquecerlo.

Me refiero, específicamente, a todos los elementos provenientes del campo de la cultura, de la relación entre lo inconsciente y lo social, que no son en absoluto contradictorios con la teoría, sino que pueden ampliarla.

Otro punto que considero importante es la distinción de campos: lo político, lo económico, lo social, tienen lógicas propias que requieren marcos teóricos autónomos. Siempre recuerdo una entrevista a René Kaës, en Argentina, cuando un periodista de Clarín le preguntó qué pensaban los psicoanalistas sobre un conflicto social en curso, la lucha obrera. Y Kaës respondió: "El problema en Argentina es que los psicoanalistas hablan de todo". Y tenía razón. Hay cosas de las que el psicoanálisis no tiene mucho que decir, porque no le corresponden. El psicoanálisis es una herramienta para comprender ciertos dinamismos psíquicos, en un campo muy específico y restringido, que es la situación analítica. Pretender extender su aplicabilidad a todo, a veces incluso con pretensiones totalizantes, es un error frecuente.

Ahora bien, dicho eso, tampoco se puede pensar el inconsciente despojado de sus determinaciones culturales. En ese sentido, cuando realicé mi tesis doctoral en la Universidad de Chile (no en la Católica), me enfoqué precisamente en ese punto: cómo congeniar ambos planos. Estudié la influencia de los factores sociales y culturales en el analista, lo cual, lejos de contradecir la perspectiva clínica, la enriquece. Pensar la agresión, lo primitivo, los fantasmas inconscientes, integrándolos a la noción de cultura, no es una concesión, sino una profundización.

En otras palabras, la privatización extrema del pensamiento kleiniano, que a veces se produce en nuestra práctica, no es una consecuencia inevitable de la teoría, sino más bien una deformación de ella. El pensamiento kleiniano posee una riqueza conceptual que permite un diálogo más amplio y más fértil con otros campos.

F: Juan, siempre has tenido un compromiso con la transmisión del psicoanálisis, que no sólo ha atravesado la clínica sino también lo académico y lo institucional. Tal vez pudieras contarnos un poco acerca de tu relación con lo académico, que por lo que sabemos ha sido permanente.
Sí, efectivamente el ámbito académico ha sido una dimensión importante en mi trayectoria, particularmente en lo que respecta a la posibilidad de pensar la relación entre psicoanálisis y universidad. Sabemos que esa es una relación históricamente tensa, con múltiples puntos de fricción: ¿cómo delimitar los campos?, ¿cómo preservar las especificidades del psicoanálisis sin replegarlo en un saber cerrado?

Diría que, más allá de esas tensiones, lo más relevante ha sido precisamente la posibilidad de extender el psicoanálisis, de generar condiciones que favorezcan su expansión y desarrollo. Mi labor en la academia ha tenido distintos niveles: primero como docente –donde, por cierto, nos conocimos tú y yo, Francisca–, y luego desde espacios más institucionales.

En un comienzo, la universidad fue simplemente un lugar de trabajo, pero con el tiempo se fue transformando en una plataforma para instaurar y sostener un campo psicoanalítico en diálogo con otras disciplinas. Sin embargo, creo que el foco más importante en los últimos años ha sido la formación de analistas, lo que situaría en una esfera distinta de la estrictamente académica.

En ese cruce se inscribe el Magíster en Psicoanálisis, que ha intentado desde la institución abordar el encuentro –siempre tenso, siempre productivo– entre psicoanálisis y academia. Aún así, es necesario tener claro que la formación analítica propiamente tal tiene su lugar propio, su lógica y su temporalidad específicas, que no coinciden con las de la universidad.

Y esa diferencia es estructural. Por eso la formación de los analistas no se realiza dentro de las instituciones académicas, sino en dispositivos que responden a los fundamentos del trabajo psicoanalítico: la transferencia, el tiempo del análisis, la experiencia clínica. La universidad tiene su campo –especialmente en lo investigativo–, pero no sustituye, ni puede sustituir, el núcleo formativo de lo analítico.

M: ¿Por qué crees tú que es tan difícil la enseñanza y, para qué decir, la formación dentro de las universidades?
Porque toda institución –incluyendo la psicoanalítica– tiene como característica inherente la necesidad de perdurar en el tiempo. Para eso desarrolla mecanismos, reglamentos, estructuras… en fin, todo aquello que hace posible asegurar su man tención en el tiempo. Por eso suele decirse, "las personas pasan, pero las instituciones quedan".

El problema es que esa lógica conlleva un riesgo: que la permanencia institucional dependa de una adhesión pasiva y acrítica de quienes la integran. Y eso entra en tensión directa con algo esencial al psicoanálisis: su vocación interrogadora, su capacidad de desestabilizar, de poner en cuestión, incluso de incomodar.

Ahí está el conflicto. Porque el "habitus" académico también funciona con sus normas, sus lenguajes, sus formas de validación. Y no siempre esos códigos son

compatibles con lo que el psicoanálisis requiere para sostener su potencia como práctica. La permanencia del psicoanálisis en el ámbito universitario no es fácil, justamente por esta tensión entre una lógica que tiende a reproducirse y otra que tiende a interrogar.

Lo sabemos bien: una de las amenazas recurrentes en las instituciones psicoanalíticas es justamente la deriva hacia una lógica de autopreservación institucional, donde lo importante pasa a ser la reproducción del marco, no la vitalidad del pensamiento.

Creo que ahí está el desafío. El psicoanálisis necesita generar sus propios dispositivos institucionales, pero sin perder su espíritu crítico, sin renunciar a la libertad en la interrogación. Y eso no siempre es compatible con la lógica académica, que además está atravesada por múltiples determinaciones sociales, políticas, económicas… y, por supuesto, por relaciones de poder.

F: Ahí hay una paradoja, en cuanto a la relación con las instituciones. Siempre recuerdo esta cita que tú has traído de Volnovich, "no estar en una institución es un error, pero estar es un horror", y tú has sostenido fervientemente lo primero. Entonces, ¿por qué consideras central el lugar de los psicoanalistas en la institución?
La pregunta que tú haces es por qué un psicoanalista debiera participar de una asociación psicoanalítica, siendo que hay muchos analistas que no forman institución y eso a mi juicio es absolutamente legítimo. Ahora, yo creo que el riesgo de que uno no participe, ni colabore ni esté en un diálogo con otro, es que uno mismo se empiece a considerar "la institución", y tenemos dentro del campo del psicoanálisis una multiplicidad de personas que piensan que basta su nombre para formar de ahí una especie de séquito de seguidores, versus tratar de ser uno más en la institución y en un ámbito de discusión, vincularse con otros. Porque fundamentalmente el trabajo analítico, todos lo sabemos, aunque sea un trabajo solitario, singular, requiere de un marco de transmisión constante y de validación que excede lo individual. Y creo que la institución ofrece un campo de experiencia clínica, donde esta puede ser puesta en común, discutida, supervisada, dentro de un lenguaje compartido. Creo que eso permite afinar la escucha, genera una ética de trabajo con el inconsciente, que además se vincula a una tradición, en una comunidad de interlocución. Entonces, yo creo que la institución, en ese sentido, no es una formalidad, sino que es una forma de responsabilidad ante una práctica. Creo que participar tiene también una dimensión política, porque en un tiempo como el actual donde el psicoanálisis es atacado, criticado por discursos tecnocráticos, biomédicos, adaptativos, el trabajo colectivo con otros, a mi juicio, puede permitir que el discurso analítico tenga un rol de mayor preponderancia en el espacio público, en lo cultural y en lo profesional, y creo que está al servicio de poder asumir también una posición activa en la transmisión y defensa de la práctica. Pienso, además, que cuando hoy en general –y esto es una situación de época–, la gente pregunta "¿por qué asociarse?", "¿qué gano?", uno tendría que decir, "mire, nada, usted más bien va a tener que perder cosas, tiempo, recursos y lo único que puede ganar es simplemente estar en conjunto con otros". Por ello creo, que en este momento es una especie de acción de resistencia colectiva frente a esta primacía de lo individual y lo privado, es entonces una postura ética y política desarrollar el vínculo con un otro. Porque hoy día no hay nada más amenazado que las instituciones y su carácter colectivo.

F: Bueno, pensando en esto que mencionaste, lo tecnocrático, la inmediatez, las nuevas tecnologías, la inteligencia artificial, se escucha decir que el psicoanálisis es una práctica en extinción. ¿Qué opinas? ¿Sobreviviremos o no los psicoanalistas como "especie"?
A pesar de los avances tecnológicos, de la lógica de la inmediatez y de los discursos adaptativos que prometen soluciones veloces al malestar, el psicoanálisis no está en vías de extinción. Por el contrario, sigue dando respuesta a una dimensión estructural del sufrimiento humano: la conflictividad inconsciente, la ambivalencia del deseo, la persistencia del síntoma como formación de compromiso. Frente a un sujeto dividido, que resiste los diagnósticos funcionales y las etiquetas rápidas, el psicoanálisis mantiene su lugar al escuchar lo que no se dice y dar lugar a lo singular.

Además, el psicoanálisis no es un cuerpo teórico cerrado: ha mostrado una notable capacidad de reinvención frente a los cambios históricos y culturales. Hoy no hablamos de "el" psicoanálisis, sino de una multiplicidad de formas que lo habitan, capaces de interrogar los nuevos lazos sociales, a las transformaciones de la sexualidad, del amor y del sufrimiento. Más que extinguirse, el psicoanálisis muta, amplía su territorio, dialoga con los síntomas de época. Pero no lo hace para adaptarse, lo que sería una claudicación, sino para interpretarlos. Ésa, quizás, sea hoy su labor más urgente.

F: ¿Y qué opinas sobre toda la amenaza respecto a la inteligencia artificial y el reemplazo del lugar del analista?
Yo creo que ChatGPT tiene muchas virtudes, cada vez más. Me parece impresionante. Y, por de pronto, ya está presente en esas fantasías terroríficas que el cine siempre muestra respecto al futuro. El cine viene a ser un anticipador de las fantasías futuras; así como fueron en otra época los terrores nucleares o los invasores del espacio. Hoy día, las fantasías tienen que ver justamente con un punto fundamental: si acaso esta inteligencia performativa y autogenerativa logrará autonomizarse e independizarse –entre comillas– de sus creadores, para poder pensar por sí misma.

En esa lógica, por supuesto que ChatGPT puede hacer mucho, e incluso puede cumplir una tarea tremendamente potente desde el punto de vista del counseling, de la sugerencia, de los consejos, porque toma lo que circula en internet. Pero, felizmente, creo que –hasta aquí, por lo menos– parece muy difícil que pudiera acceder a eso que hablábamos al principio: al inconsciente, al deseo, a los aspectos más primitivos, que son la base del conflicto sintomático. Y creo que, hasta ahora, nosotros somos los únicos que podemos decir algo al respecto.

Entonces, en ese ámbito, en ese registro específico, creo que nunca seremos invadidos, y seremos probablemente una de las últimas profesiones en desaparecer. No le tengo temor a ese aspecto. Ahora, lo que sí puede pasar es que quedemos muy arrinconados en una práctica que la gente mire sin interés en interrogarse, y prefiera seguir una lógica de repetición, donde lo que hoy la sociedad nos ofrece son distintas formas adormecedoras del conflicto, como el counseling o la psicología positiva.

F: Claro, he escuchado que chat GPT te dice lo que quieres escuchar.
M: Sí, yo también leí una anécdota de un periodista que reporteó desde su experiencia con un chat de psicoterapia con IA, y decía que para él era agradable que este "terapeuta" no lo confrontaba nunca. Pero que en un momento le hizo ruido el acento y le dijo "¿oye, por qué hablas como argentino?". Entonces chat GPT le dice, "mira lo que pasa es que toda la información para poder hacer este trabajo es de Argentina y Uruguay. Pero si quieres cambio el acento..."
Claro, en ese sentido Chat GPT es un servidor, y lo hace muy bien, un servidor público.

F: Bueno, retomando, pensábamos justamente desde esta lógica actual, en que los estudios, las formaciones y prácticas se acortan, se virtualizan, ¿habrá algún elemento que sigas pensando que puede ser movilizador para sostener el deseo formarse?
Lo comenté antes: hoy predominan las soluciones rápidas, los discursos de autoayuda, la tecnificación del sufrimiento. Y creo que uno de los elementos más movilizadores para sostener el deseo de formarse como psicoanalista tiene que ver con la posibilidad de resistir a esa lógica de urgencia y estandarización. ¿Por qué? Porque el análisis ofrece una ética distinta: no busca normalizar al sujeto ni eliminar el síntoma, sino escuchar lo singular, dar lugar a la palabra y al deseo inconsciente.

Por tanto, para quienes no se conforman con un modelo de intervención breve ni con el paradigma del bienestar –ese ideal normativo que escuchamos en todas partes–, el análisis aparece como un espacio de profundidad, de interrogación y de compromiso con lo humano en su complejidad. Creo que ese es un elemento fundamental, a mi juicio, como impulsor en ciertas personas respecto de la posibilidad de formarse como psicoanalistas.

Y el otro elemento decisivo, a mi parecer, tiene que ver con el encuentro con el propio análisis: haber atravesado un proceso analítico que los ha tocado, que los ha transformado, que ha permitido abrir una relación distinta con su propia historia, con su sufrimiento, con su deseo. Creo que este atravesamiento subjetivo genera en algunos esa necesidad de sostener ese modo de escucha, de transmitirlo, pero no como una mera técnica, sino como una práctica viva.

Entonces, creo que la función analítica no se reduce al estudio teórico ni solamente a la práctica clínica, sino que incluye –o debiera incluir– una cierta implicación subjetiva profunda, que tiene que ver con el deseo de formarse como analista. Y agregaría también, algo que decía anteriormente: esta dimensión política y cultural que moviliza. Porque formarse hoy día como psicoanalista, creo, es también sostener una posición frente a los discursos dominantes.

Hoy en día es muy subversivo que, ante los discursos que promueven la adaptación, la productividad, la patologización masiva de la infancia –que vemos en todas partes–, el psicoanálisis se presente como una manera de defender, a mi juicio, lo irreductible del sujeto frente a una escucha más normativa. Entonces pienso que, en ese gesto de formarse a contrapelo de todo esto, hay una forma de decir "no", una militancia ética, digamos. De tal manera que afirmamos, en esa formación, que hay algo que resiste, que el sufrimiento merece ser escuchado y no silenciado. Creo que hay varias lógicas detrás, sostenedoras del deseo de formarse, y por eso creo que es tan relevante.

F: Y tan subversivas... Juan y ya que mencionaste el análisis personal como un elemento central, aprovecho de preguntarte: ¿qué se esperaría, según tu perspectiva, de un sujeto psicoanalizado? ¿Podemos hablar de un "tipo" de sujeto psicoanalizado? ¿O lo que devenga justamente de ese analizando va a depender más bien del analista en particular?

Sí, sí… esto ha sido objeto de una gran discusión. Recordemos que es una discusión que se ha dado históricamente en ICHPA. ¿Una institución necesita crear, por decirlo así, un sujeto propio, con ciertas características? Muchas instituciones han constituido, digamos, esta especie de dibujo de un sujeto deseable para la institución, con el peligro –como decíamos antes– de formar una suerte de reproductor de la institución.

Nosotros definimos hace mucho tiempo –si ustedes recuerdan– que hay que apostar por la confianza en la formación, y que lo único que podemos generar en el modelo de selección sería excluir, por así decirlo, cualquier noción patológica que pudiera ser contradictoria con el ejercicio del analista. Pero de eso no se deduce una definición acabada del sujeto ni una forma predeterminada de lo que tendría que ser un psicoanalista. Para eso está precisamente el espacio de la formación y del análisis.

Entonces, yo creo que, en ese sentido, el análisis personal como tal, como énfasis, es –a mi juicio– una experiencia subjetiva y ética. No podemos hablar de un tipo de sujeto psicoanalizado, como si existiera un modelo acabado o ideal. Justamente por lo que tantas veces hemos dicho: por la singularidad y lo irreductible del sujeto, su modo de habitar el lenguaje, el deseo, el síntoma… No hay una forma de sujeto que se espere como resultado. Más bien, lo que se espera es que el sujeto asuma una posición distinta respecto de sí mismo, de su historia y de aquello que lo determina, digamos.

Ahora bien, esta singularidad que tendría que aparecer –aunque a veces recurramos a frases que se nos repiten, como "hacerse cargo de su propio deseo", por ejemplo–, no implica que no pensemos en ciertos efectos comunes.

F: Un común denominador…
Claro. Uno podría pensar, en términos muy generales –y nunca de manera total–, que uno esperaría de un sujeto psicoanalizado que pudiera, en algún sentido, sustraerse de cierta repetición mortífera; que asumiera su responsabilidad sobre su deseo; que pudiera soportar la falta sin intentar taponearla compulsivamente; o que lograra ir desarmando alguna identificación alienante; que dejara de buscar en el otro una garantía última. Si lo decimos en términos más conceptuales: que pudiera acceder a un mundo menos gobernado por el fantasma, o por el ideal que actúa como una normativa.

Ahora bien, el problema es que todos estos elementos no son cuantificables, no son estandarizables. Son movimientos internos, a veces discretos, a veces solo susceptibles de ser interpretados, pero que se manifiestan –por supuesto– a través de los síntomas, de la relación con los otros, en fin…

Entonces, yo creo que finalmente será el propio sujeto quien tenga que dar cuenta de eso. Y serán los interrogadores, los evaluadores o quien sea, quienes tendrán que percibir si eso es posible o no. Nos podemos equivocar. Sabemos que hay falsos positivos, en el sentido de que hay personas aceptadas que no debieran haber sido aceptadas, y también falsos negativos: gente que rechazamos y que, en realidad, pudo haber sido injusto.

Pero para ir cerrando con esto, lo que sí tenemos que entender es que el inconsciente no se despliega en abstracto, para ajustarse a un "traje a la medida", se despliega en transferencia, en relación con otro. Por tanto, creo que es en la relación de análisis don-

de mejor podríamos apreciar eso. Y el ejercicio que nos corresponde, en nuestra labor formativa, es cómo hacer posible que de ese proceso devengan buenos analistas, para que efectivamente el sujeto analizado dé cuenta de todos estos aspectos.

Ahí está nuestra responsabilidad.

M: Me acordé de un texto de Klein, no recuerdo el nombre, en el que ella habla de cómo es un sujeto al final de un análisis, no sé si lo dice así, donde ella va nombrando una serie de características que ha ido observando en sus pacientes. Y una de las que recuerdo más, es cuando ella dice que ese sujeto debería ser alguien capaz de tener convicciones.
F: ¡Sí! Su trabajo Sobre la salud mental.
M: ¡Ah, sí, es ese texto! Y me pregunto, Juan, qué opinas tú entre la diferencia que pudiera haber entre una convicción y una idea militante o tal vez es más fácil pensarlo entre convicción y fanatismo. Pero podría ser interesante mirar estas tres posibilidades digamos; convicción, idea militante y fanatismo…
Es interesante lo que preguntas. La respuesta voy a tratar de resumirla, porque es larga. Pero una de las características del sujeto hablante es que el discurso, el texto –en la medida en que no agota la realidad, sino que intenta dar cuenta de un semblante, de una imagen de la realidad– es siempre interpretable. Nadie puede atribuirse, por tanto, el sentido y el significado de un texto.

La condición fanática o fundamentalista –o como queramos llamarla– olvida esto: funciona desde la noción de certeza absoluta y, por lo tanto, conlleva el borramiento de la interpretación. El psicoanálisis está en las antípodas de esto: funciona con la noción de interpretación y, por tanto, con la idea de que no hay una verdad última, sino que siempre es una verdad por descubrir.

Esta noción –la imposibilidad de acceder a una verdad última– no impide que uno pueda tener convicciones, o incluso una militancia, pero con la única salvedad de que esas convicciones no se transformen en certezas absolutas ni en verdades totales. Porque ahí ya estamos en un escenario psicótico, delirante: como en el psicótico con certezas apodícticas; o bien, creer que, en tanto yo traduzco algo, soy dueño del sentido original de lo que se quiso decir o plantear. Y eso vale tanto para las convicciones religiosas como para las convicciones políticas.

Cuando, en nombre de las convicciones políticas –y lo sabemos trágicamente–, ejemplos como Hitler o Stalin, o en nombre de convicciones religiosas, algunos han creído estar en el lugar de la verdad, han ocurrido los peores crímenes de la humanidad.

Por lo tanto, esa convicción dudosa –pero que no impide el compromiso y el vínculo permanente que podamos tener–, si logramos conservar este registro: discrepar, ocupar espacios distintos, o incluso cambiar sus convicciones en la medida en que –como en el análisis– el descubrimiento vaya mostrando que la verdad en la que creía no era tal, porque apareció un nuevo elemento que me hizo darme cuenta, justamente, de que aquello que pensaba que era… no era, etc.

Por ello es relevante la convivencia con esa cierta claridad, de que no hay un lugar final. Pero sostener eso no es fácil, por eso el registro religioso ofrece otra noción: la idea de

que hay un lugar final, llámese el cielo, el jardín del Edén o el jardín de Alá... pero que hay un lugar total. Pero ese registro ya está en otra esfera: la esfera de lo sagrado. Pero en el ámbito de lo profano que nosotros habitamos, no hay tal lugar. Ese lugar pertenece a otro registro.

Por eso, yo creo que no es contradictorio sostener una convicción y mantenerse en aquello en lo que uno cree hasta que se demuestre lo contrario. Ahora, por supuesto, por eso es tan importante estar con otros, para poder ser interrogado permanentemente.

M: Es decir, ¿una especie de convicción dudosa? Es bonito, trae la idea de permeabilidad
F: O una ilusión desilusionada...
También (risas), o esperanza desesperanzada...Puras paradojas ...

F: Puras paradojas justamente... Tal vez cambiando un poco de tema, y queriendo aprovechar este espacio de Huella mnémica y tu recorrido para hacer memoria y poder dejar huella justamente en nuestra institución... quería preguntarte si tal vez pudieras contarnos un poco sobre los primeros años de ICHPA, su fundación... Tenemos entendido, o creemos haber escuchado por ahí...
Es parte de un mito dices tú (risas).

F: ¡Claro, parte de un mito! (Risas) Pero que la casa..., nuestra casa de Holanda, la encontraron junto a Sandra...
La verdad es que el origen fue ese, sí. Ahora, toda la historia institucional –cómo se formó ICHPA, sus inicios, los detalles– está muy bien narrada en la página web, en las cuatro filmaciones que hicimos, y que fue muy bueno haber registrado. Así que me voy a saltar toda esa parte para ir directo a lo que tú preguntas: la anécdota de la casa.

Efectivamente fue así. La familia de Sandra vivía justo al frente de lo que hoy es ICHPA. En ese entonces, era donde ahora está hoy el hotel Novotel. Antes había un edificio de cuatro pisos, Sandra vivía en el segundo. Nosotros pololeábamos, así que un día, saliendo de su casa, vemos que justo al frente había una casa en arriendo.

En ese momento, teníamos que dejar la casa que ocupábamos en Carrera Pinto. ¿Alguna de ustedes conoció esa casa? ¿No? Bueno, había que buscar otra sede y ahí apareció la oportunidad. Fue, como muchas cosas en la historia institucional, una mezcla de azar y decisión.

Ese fue el origen del arriendo de la casa, una simple casualidad, dada por factores de geolocalización, digamos, de las relaciones afectivas de ese momento (risas). Ese fue exactamente el origen de la de la casa.

F: ¿Y eso fue qué año?
No lo recuerdo exactamente, pero debe haber sido el año 2000, por ahí. Habría que revisar los primeros recibos del arriendo (risas). Pero claro, quizás los únicos que estamos hoy y seguimos de esa primera promoción de ICHPA somos Sandra, Gonzalo López, Eduardo Jaar y yo, creo. Fuimos de la primera promoción y éramos cerca de 25 alumnos aproximadamente.

F: ¿Pero una promoción de 25 que llegaron a término?
La gran mayoría, pero que tomaron caminos muy diversos, muy distintos...

M: Porque es una cifra difícil de tener hoy...
Pero es que es el clásico problemas de mercado, porque en ese momento eran pocas las universidades o instituciones que formaran por otras vías. Y claro, como todos los productos, cumplen su ciclo.

F: No había mucha competencia...
Claro, claro...

M: Hay una última pregunta que también hemos hecho en otras entrevistas, que tiene que ver con qué otras experiencias crees tú que pueden favorecer la formación de los futuros analistas, fuera del trío clásico de los ejes de la formación. ¿Con qué interactúa la formación analítica, que no sea sólo el psicoanálisis, y que pueda ser enriquecedor?
Pensar en recomendaciones o sugerencias es sumamente complejo, porque tiene que ver con experiencias y convicciones muy particulares. Pero sí creo que hay una recomendación, por decirlo de alguna manera, en un tono más ético que técnico u operativo: no apresurarse. La función analítica no es una carrera, ni sólo un saber, es más bien un trayecto que implica una transformación subjetiva profunda y que no puede reducirse, como a veces puede plantearse, a la acumulación de conocimiento más o menos exitoso. Por eso mismo, el psicoanálisis personal es por lo que más habría que luchar. Y habría que incluso luchar dentro de la institución para que esto no se convierta sólo en una especie de requisito técnico, entre comillas, que no sea sólo una formalidad, porque el análisis es el corazón mismo de la formación, es el centro nodal. Ahí, en ese propio análisis, se juega lo más central del analista, la relación con su deseo, con el síntoma, etc. Lo otro que yo diría es ejercitar, a como dé lugar, la lectura, es decir, leer con rigor. Pero sin fetichicizar la teoría, sin tratar de ser, como uno a veces observa, quién es el que mejor ha leído a Freud, quien quiere explicar qué es lo que dijo Freud.

Ya anteriormente hablábamos que cualquiera que se ponga en ese lugar se pone en el lugar de una certeza que no le corresponde. Ahí nadie puede ser el único interpretador de la verdad de otro. Ese punto es esencial, porque nadie accede a eso. Por tanto, no se trata de memorizar autores ni repetir fórmulas, sino que más bien, de articular en lo posible teoría y experiencia, no buscar una receta, sino que como lo hemos hablado tantas veces, más bien dialogar con un pensamiento vivo. Por lo tanto, el ejercicio de lectura crítica, por decirlo así, sería otro elemento que considerar como algo fundamental. Y quizás algo más que recomendaría, es cómo ayudar a sostener espacios institucionales vivos y exigentes, o supervisiones que interpelen. Aquí tenemos otro problema y esto está estudiado, más allá de Chile. Que los supervisados tienden a decir y a plantear los casos que suponen que consciente o inconscientemente espera el supervisor y tenemos ahí entonces una reproducción. De repente hay supervisados que se arriesgan a una diferencia, pero tienen el castigo de la evaluación o se ofenden los supervisores cuando alguien discrepa de lo que él supervisa. Aquí tenemos un problema complejo en esto. O seminarios que no se limiten a repetir lo sabido, en fin... La duda tendría que instalarse como mecanismo constante y permanente. Y yo creo que ahí la pregunta fundamental, que uno tendría que esperar que nunca se diluya,

es por qué quiero ser analista, o si quiero serlo realmente. Sostener esta pregunta abierta es fundamental. Por eso que es tan esencial no responderla prematuramente. Y a veces uno observa que hay un apuro, como si fuera una carrera por etapas. Y más bien se trata de una cosa que está ahí en permanente proceso y cuestionamiento de todos nosotros.

M: O sea, recomiendas en ese sentido una actitud, una actitud formativa
Exactamente… lo que también habría que pensar, Mónica, es que eso tendría que ser el resultado del análisis. Porque uno de los resultados del análisis tiene que ser, en términos muy gruesos, la aceptación de la finitud –es decir, de la muerte– y, por lo tanto, de la imposibilidad de un lugar total, ¿no es cierto? Es un proceso de duelo, y ese proceso de duelo también hay que incorporarlo en relación con el hecho de que no hay lugar para una verdad absoluta, ni última, y que no hay nadie que la ejerza. Y eso es un cambio en el mundo interno que tendría que lograrse en el ejercicio del trabajo terapéutico. Y es lo que uno intenta, dentro de lo posible, que los pacientes lleguen a establecer. Es decir, encontrarse con ese dolor que también constituye la experiencia analítica: asumir el duelo como una experiencia relevante de transformación subjetiva.

M: Qué difícil esto… esto en particular. Me parece que es una de las cosas contraculturales que intentamos todavía hacer, es decir, sostener la noción de que no lo puedo todo, y menos aún, todo al mismo tiempo. Me hace recordar esta película que ganó el Óscar hace como uno o dos años, Todo en todas partes, y al mismo tiempo; a mí me ha pasado que lo traen los pacientes, en el sentido que parece muy atractiva la idea de que se pudieran vivir muchas vidas, otras vidas en simultáneo. O sea, puedo ser hombre, mujer, viejo, joven, niño, en fin, en otras vidas… La ilusión que entrega la cultura de alguna manera, que podría no haber límites, que nadie te diga que no puedes hacer algo, que nadie te diga que hay techo. De hecho, mis hijas veían canales de televisión donde el lema era, Sé todo lo que quieras ser, como si fuera un problema de mera voluntad.
Justamente, hoy en día estamos inmersos en una nueva exigencia superyóica, que se expresa en la demanda de triunfar, en la ilusión de que todo es posible si se desea con suficiente intensidad, y en la imposición de una sexualidad vivida de manera plena, sin reservas, total y absolutamente satisfactoria, como si se tratara de deberes ineludibles. Se trata de imperativos contemporáneos que, bajo la apariencia de libertad, reproducen formas sofisticadas de sometimiento subjetivo.

Ahora bien –y tal vez en eso resida una de las dimensiones más complejas del trabajo analítico–, se trata de poder asumir la condición de exiliado. Es decir, reconocer que la subjetividad se constituye sobre una pérdida originaria, sobre una falta estructural que nos sitúa, de manera irremediable, en un desplazamiento constante. No hay tierra prometida al final del recorrido. Nuestro tránsito en el desierto, a diferencia del de Moisés, no llegará nunca a destino, porque el destino mismo ha sido desmentido como promesa. Estamos exiliados de un lugar que no existe más que como construcción fantasmática, y eso conlleva aceptar una lógica del duelo permanente, del no cierre, del inacabamiento.

Asumir esta condición no sólo implica una operación subjetiva ardua, sino que nos coloca, necesariamente, en tensión con el discurso dominante de la cultura. Porque mientras esta última insiste en la existencia de un lugar posible de completud –el éxito, la realización plena, la identidad total–, el análisis propone un camino inverso: el de un sujeto que no se define por llegar, sino por saber habitar el trayecto sin garantías. En ese sentido, el psicoanálisis no solo trabaja con el sufrimiento, sino que también reintroduce una ética del límite, que hoy parece más necesaria que nunca.

M: Ahora se agrega un fantasma paradójico a eso, ya que al mismo tiempo que se nos dice que podemos lograrlo todo, también estamos bajo la amenaza de que podría acabarse el mundo, que es el fin total, el fin de la especie, cosa que de alguna manera también apura el presente, o empuja a que haya un deseo de abreviar cosas o tratar de vivirlas lo antes posible. Hay un deseo de economizar, porque puede quedar poco tiempo y entonces colisionan estos dos mensajes, lo podemos todo y al mismo tiempo podría acabarse todo…que es exactamente no haber logrado nada.
Sí, absolutamente. Esa paradoja que nombras está muy presente hoy: por un lado, esta idea omnipotente de que todo es posible, que uno puede llegar a ser lo que quiera –el discurso del "tú puedes"–, y, por otro, la amenaza de una catástrofe total, ya no sólo personal sino global, el fin del mundo o de la especie. Y en ese cruce, efectivamente, se genera una urgencia que tiende a precipitar los tiempos, a vivirlo todo ahora, a no demorarse en nada.

Eso también impacta en la formación analítica, porque se instala la idea de que no hay tiempo para el proceso, que hay que resolver rápido, titularse, comenzar a ejercer. Y el problema es que esa lógica es justamente la inversa a la que requiere la función analítica, que necesita tiempo, elaboración y una cierta aceptación del límite.

Entonces, claro, colisionan esas dos posiciones: la omnipotencia de lo posible y el vacío del colapso. Y lo paradójico es que ambas terminan produciendo una aceleración subjetiva que impide la experiencia. Lo que queda es, muchas veces, una especie de consumo ansioso del presente, sin tiempo para tramitar, para elaborar, para habitar verdaderamente el deseo.

Tal vez lo más subversivo hoy sea justamente eso: no apurarse, resistir a esa lógica del "todo ahora", sostener un tiempo propio, que no es el del mercado ni el del pánico, sino el del trabajo con uno mismo, con los otros, y con lo que no se resuelve de inmediato…

M y F: Muchísimas gracias, Juan, por darnos este espacio
Muchas gracias a ustedes por este tiempo, sin apuro y con la posibilidad de dialogar…

El silencio de Mariela. La niña música y su extraño mundo defensivo[1]

Resumen Este trabajo analiza el proceso terapéutico de Mariela, una niña de 2 años y 4 meses que desarrolla un síndrome autista con mutismo reactivo tras presenciar el secuestro de sus padres en un contexto de violencia de Estado. La intervención psicoanalítica se articula en torno al uso de la musicalidad como vía de acceso al mundo interno de la paciente, siendo la nota re el primer gesto sonoro que permitió establecer un vínculo. La música, en tanto forma pre-verbal de comunicación, funcionó como continente psíquico, facilitando el procesamiento del trauma y la reconstrucción de la subjetividad. El abordaje clínico integra teoría psicoanalítica, percepción sensorial y contexto histórico, destacando la implicación del analista como condición de posibilidad para la cura. El caso evidencia cómo, aún en las zonas más devastadas del psiquismo, es posible restituir el lazo simbólico y dar lugar a lo viviente.

Palabras Clave: trauma psíquico, defensa autista, musicalidad, implicación, violencia de estado

Paula Arriagada, Trinidad Coloma, Catalina Court, Liliana Messina, Marcela Ramírez, Pamela Soto y Luis Tello

Gradiva - Vol. XIV - n. 1 - 2025 - pp. 60-67

Silencio que ahoga como un velo espeso,
una sombra amarga de historias no dichas,
donde el grito naufraga en el regreso
y la memoria vive en las heridas.
Silencio de la noche, donde el miedo reposa,
susurros de agonía en el alma encerrada,
donde el re-suena en el silencio
de un pasado de sombras, una vida desgarrada.
Un susurro al viento, un canto al alba,
el silencio que acuna una promesa nueva,
donde una mañana, fértil esperanza en el alma,
rompa el silencio.
OpenAI. (2025).

Introducción

El texto que desarrollaremos a continuación, es el resultado de un trabajo reflexivo grupal sobre el caso de Mariela, una niña de 2 años y 4 meses de edad, que padeció un traumatismo extremo. Su analista nos presenta un material sobrecogedor, que invita a adentrarse en territorios desconocidos, desolados, desgarrados. Estas condiciones interpelan al analista en su calidad humana, teniendo que recurrir a la intuición, percepción e imaginación como herramientas terapéuticas para establecer una comunicación. La música fue el elemento clave, que permitió atravesar el horror, transformar el silencio en ruido, luego en notas, canciones y material psíquico.

La transmisión de la música, que originalmente se realizaba a través de la tradición oral, puede vincularse con la historia de la escritura musical que comienza con el registro de los cantos gregorianos, inicialmente memorizados por los monjes durante largas horas continuas de ensayo (La Cata Musical, 2020, 0m24s). En el siglo VII, el papa Gregorio les encomendó a los monjes la recopilación de todos estos cantos, como también, la creación de un método escrito para registrar todas estas melodías. Este método fue evolucionando hasta que un profesor de música, Guido D´Arezzo, en el siglo XI, junto a sus alumnos, pudieron cantar una melodía gracias a unos dibujos en papel. De esta manera, cada persona podría cantar en 4 líneas un sonido distinto. Resultando así, el origen y registro de las notas musicales. A este método se le conoció como “solmisación”.

Esas largas jornadas de ensayo implicaban un trabajo continuo de investidura, permitiendo una inscripción de huellas profundas. Esto nos evoca el caso de Mariela, donde la analista, tratando de conectar con su paciente, replica el sonido y así se ve arrojada a una experiencia sensible que le permite captar la intensidad de la investidura de ese re-

1 Este trabajo fue presentado en la XI Jornada Clínica Interinstitucional. Se sugiere encarecidamente leer el Caso de Veleda Cecchi “Análisis de una niña con un síndrome autista” (https://www.apa.org.ar/_apa/download/REVAPA19894605.pdf) antes de aproximarse al texto, ya que el mismo es un análisis de ese caso y de lo contario quedaría descontextualizado.

gistro (nota musical *re*), preverbal, que da cuenta de la relación temprana de Mariela con su madre, facilitada entre otras cosas, por la música. Al igual que una melodía que comienza con notas simples, la relación entre Mariela y su analista se inicia con pequeños gestos y sonidos (*re*).

Silvia Español (2014) propone que: "La musicalidad brota de nuestro pasado filogenético. Desde que el *homo ergaster* logró elevarse del suelo y transformarse en un junco erguido, la musicalidad ha definido nuestro modo de movernos, de hablar, de estar con otros. Somos musicales en parte, porque evolucionamos con una postura y coordinación motora particular" (p. 15). Impacta en los bebés de todas las culturas, impacta en los últimos meses de vida intrauterina auditivamente sensible, a través de la melodía propia del habla y los ritmos biológicos. El latido del corazón de la madre marca un pulso, un ritmo, el correr del flujo sanguíneo, los balbuceos del exterior son lo primero vivenciado y existirá para siempre aun cuando todo parezca extinguido. El caso de Mariela, es una muestra de cómo el psiquismo puede sobreponerse a un traumatismo extremo, siguiendo las coordenadas de la percepción, en particular el sonido y la organización del mundo a través de una musicalidad viva

Evento desencadenante

A los 2 años de vida, Mariela es testigo de una escena brutal: *"irrumpen de madrugada en su casa hombres armados. En medio de ruidos y gritos ensordecedores y de enorme violencia se llevan a los padres arrastrándolos por los pelos, golpeados, ensangrentados, "medios muertos"* (Cecchi, 1989, p. 675). Mariela es abrupta y violentamente separada de sus padres quedando sola, asustada y desamparada. ¿Qué le ocurre al psiquismo de una niña de 2 años cuando se ve enfrentada a una situación de tal violencia y horror? La encuentran "*acurrucada en un rincón apretándose contra la pared*", se había orinado y defecado, "*estaba hecha un ovillo, con cara de espanto*" (Cecchi, 1989, p. 675).

Si pudieras escucharme en vez de verme

El lenguaje como sistema de símbolos, revela nuestra capacidad innata de investir las palabras, haciéndolas su objeto y habitación. Las relaciones existentes entre ellas son a la vez espejo y modelo de nuestras propias interacciones con el mundo que nos rodea. No sólo nos conecta con los demás, sino también con nosotros mismos (Bordelois, 2005).

"Si es verdad que la pulsión de vida, el Eros, es la que vincula al deseo y su objeto, y el placer es la señal de certeza de su realización, el lenguaje es una de las manifestaciones más evidentes y universales del principio de placer" (Bordelois, 2005, pp. 12). La voz humana no solo transmite palabras, sino que actúa como un continente simbólico que envuelve y organiza la vida psíquica. Su sonoridad —marcada por ritmos, intensidades y timbres— puede atravesar las defensas represivas y revelar significaciones inconscientes, a veces contradictorias con el contenido verbal. En tanto objeto pulsional, la voz constituye un nexo entre lo psíquico y lo cultural, siendo inseparable del intercambio comunicativo, del modo en que habitamos el mundo. En este caso, la analista cuenta con formación en música, hecho crucial dentro del tratamiento, ya que es un elemento que permitió establecer contacto con Mariela y hacer algo con el horror. El *re* dio acceso a partes de su ser que habían permanecido silenciadas e inaccesibles.

Constitución Psíquica

En los orígenes del psiquismo, nacemos uno con el otro, hay un estado de expansión sin límites, que sin embargo se va acotando, de acuerdo a ritmos, sonidos, texturas e intercambios.

Con el cúmulo de experiencias los sentidos comienzan a delimitarse, estableciéndose separaciones entre los límites corporales y el ambiente, el que ve y lo visto, el que escucha y lo oído. El cuerpo es a la vez adentro y afuera, la experiencia de oír, íntimamente relacionada con el exterior y el interior, en un principio genera un placer que debe ser relegado a un segundo plano para dar paso a aprehender.

"A la escisión, se le opone una tendencia que busca realizar la fusión con el objeto y del sujeto en el objeto" (Anzieu, 2010, p. 45). El estado de indiferenciación se pierde para siempre, solo lo podemos recobrar en destellos, trazos fugaces que brindan ese todo extasiado y extraviado. El psiquismo, ávido de estar con ese otro, alcanza niveles cada vez más complejos que le permiten encontrarse con el objeto, aunque sea a través de las fantasías y el pensamiento.

"El pensar nace de la ausencia del objeto, el buen objeto ya no está allí, su presencia falla en el afuera, sin embargo, sigue existiendo en el adentro" (Anzieu, 2010, p. 45). Este transitar adentro, también afuera, no es sencillo, va y viene muchas veces hasta que al fin alcanza cierta estabilidad continente, que le permite hacer una separación confiada.

Si se produce un horror insoportable en estos estados tempranos del yo, el psiquismo pasmado no sabe a qué recurrir, dónde afirmarse. El exceso de realidad colapsa su rudimentaria organización, se produce una implosión de la representación y un sellado al vacío por la rotura, precipitando el espanto hacia adentro del psiquismo (Botella y Botella, 2003).

En el caso de Mariela, la separación concreta de los padres va acompañada por el ingreso del horror y el desamparo psíquico, al no poder contar con el otro internalizado. Podemos pensar que en Mariela los límites aún estaban en proceso de constitución cuando el impacto del horror se impone y reverbera.

Esta combinación provoca una reacción de tipo autista. Su psiquismo queda en estado de trauma, suspendido en un momento que se eterniza, no puede tomar distancia, lo hace carne, no lo padece: ES EL HORROR. El cuerpo recibe los embates de la destrucción y los sentidos saturados vuelven a ser los protagonistas en el contacto con el mundo, produciéndose una no integración en sus sensaciones internas.

Este silencio no es mero vacío, sino una forma de socializar el dolor, testimonio mudo del estupor traumático que la paraliza. En Mariela, el silencio se vuelve defensa ante lo inasimilable, un grito suspendido que resuena en lo más hondo. Lejos de la quietud que suele atribuírsele, su silencio es una expresión viva del trauma, una paradoja sonora que dice sin decir.

Freud define el trauma como una experiencia que desborda la capacidad del yo para procesar, generando un exceso de excitación que no puede ser asimilado: "Un suceso

como el trauma externo provocará, sin ninguna duda, una perturbación enorme en la economía {*Betrieb*} energética del organismo y pondrá en acción todos los medios de defensa. Pero en un primer momento el principio de placer quedará abolido. Ya no podrá impedirse que el aparato anímico resulte anegado por grandes volúmenes de estímulo" (Freud, 1920, p. 29). Mariela, a través de su silencio, expresa este desborde, encapsulando en la ausencia de palabras el grito contenido de su sufrimiento.

La experiencia de Mariela, ocurrida en el contexto de violencia de Estado, pertenece al orden de lo "impensable", del vacío, del desecho, del agujero. Se refiere a percepciones que pueden despertar emociones intolerables y en su estado original quedan ligadas a lo concreto. Afectándose los procesos de simbolización, la producción de imágenes puede quedar interrumpida y la traducción en palabras puede verse limitada (Puget y Käes, 2006).

Cuando pensar está asociado a lo siniestro, causa una angustia sin límite. Frente a los intentos de aproximarse a lo impensable, el psiquismo se ve expuesto a la desorganización suprema, al desamparo, quedando el yo sin su envoltura psíquica/corporal (Anzieu, 2010). (hasta quí Lili)

Lugar e implicación del analista

"El re de Mariela tuvo un eco en mí" (Cecchi, 1989, p. 680).

La amenaza real padecida por Mariela, no corresponde a una proyección de su mundo interno (Bettelheim, 2012), sino del horror del exterior que ingresa a su rudimentaria organización psíquica, siendo la retirada del mundo la mejor defensa que tuvo a su disposición. La cólera del mundo interior se vuelve indiferenciada de la ira del mundo exterior. El problema que enfrenta la pequeña niña es que la estructura defensiva que tenía organizada colapsa, puesto que el horror que la acecha estuvo antes y puede volver en cualquier momento, está adentro y también afuera, en una realidad que se plantea sin la garantía del espacio y el tiempo como lo conocía hasta ahora.

Si bien el exterior se presenta con toda su crudeza, el interior no conoce de límites, por ende, el secuestro de sus padres puede ser una experiencia eternamente padecida. El evento se proyecta con miedo hacia el futuro, ya que aunque pasado, no tuvo lugar para el sujeto, no fue inscrito en lo psíquico, los fragmentos no simbolizados de la experiencia dejan huellas eficientes que se manifiestan como terror. En este sentido, Mariela padece con terror la vigencia de una amenaza futura, marca que dejó el evento traumático, que se observa clínicamente como "miedo al derrumbe" (Winnicott, 1991).

Mariela, retirada del mundo, tiene pocas posibilidades de recibir una gratificación significativa por parte del ambiente. La analista se ve enfrentada a la pasividad padecida de su paciente, viéndose en la necesidad de atender a ruidos, movimientos, olores, formas de actividad posibles de ser registrados como material psíquico y reconocido en un esfuerzo de entrar en contacto con el mundo exterior y la posibilidad de recibir también lo bueno que éste oferta.

Se vuelve fundamental, entonces, que en el espacio clínico se generen las condiciones que hagan posible que Mariela no se abandone a la pasividad. El lugar del analista

consiste en facilitar que la actividad de la niña, por ejemplo, el *re*, empuje a lo vital, habilitar que el psiquismo trabaje en dirección al encuentro. Se requiere de una práctica analítica implicada, al manifestar que es posible salir de la desolación. La capacidad de sintonizar con Mariela se ve privilegiada por el oído sensible de la analista que le sigue el ritmo, pudiendo conectar distintos elementos de su pieza musical y crear cohesión entre ellos. Este proceso le permitió a Mariela recuperar su voz abriendo paso a la posibilidad de ser comprendida y escuchada.

Re-encontrar el *re* adentro y luego escucharlo viniendo desde afuera, hace que se produzca un movimiento libidinal, un intercambio que alivia en tanto hace circular entre diferentes espacios aquello que estaba siendo solo interno, posibilitando la recolección de fragmentos y reconstrucción de su historia.

Hay ciertas percepciones o ideas alojadas en el aparato psíquico que solo podrán adquirir una significación y ser transformadas en pensamiento cuando lo permita el contexto. Ocupan un lugar en la memoria ligada al cuerpo. Están a la espera de un cuerpo otro, dador de significación, capaz de transformar en decible los contenidos de esa zona (Putget y Kaes, 2006).

Considerando lo que dice Ulriksen (1988), posterior al horror, la cualidad de los objetos interiorizados ha cambiado, y lo que hay son restos. Compara el psiquismo con un campo devastado después de una batalla, con trozos de cuerpo, restos esparcidos que la analista debe hacer ingresar al espacio psicoterapéutico. En este caso, la nota re, reconocida como tal y repetida por la analista como un eco, establece un primer puente de conexión con el psiquismo de Mariela y el punto de partida para una posible historia. Recuperar la representación de la relación con el mundo, mediante la incorporación sonora-perceptiva de la relación con su analista es una vía para trabajar.

Las herramientas terapéuticas con que contamos los analistas están en estrecha relación con nuestra subjetividad y capacidad de tolerar a pesar de la imprecisión de un objeto subjetivo, una creencia en la omnipotencia de nuestra técnica que nos permite dirigir la cura con esperanza: "Conservar tanto la confianza en nosotros como la ilusión omnipotente a la vez que aceptamos lo impredecible" (Coloma, 2011, p. 230).

La huella de lo viviente no se borra ni desaparece, solo queda fusionada con el espanto, que debe despejarse para que pueda volver a significarse el mundo, escucharlo y nombrarlo. Es la percepción-sensación lo que establece los límites con los bordes de la realidad y al mismo tiempo otorga un infinito de posibilidades, que permite por vía regrediente volver a escuchar, mirar, saborear y vivir. Freud, en su trabajo "La negación" (1927), aclara que "el fin primero y más inmediato del examen de realidad {de objetividad} no es, por tanto, hallar en la percepción objetiva {real} un objeto que corresponda a lo representado, sino reencontrarlo, convencerse de que todavía está ahí" (p. 255). Para ello, la analista debe estar dispuesta a atravesar sus límites intelectuales y emocionales arrojándose sobre territorios oníricos, regresivos, que le permitan trazar un territorio representacional. La continuidad representación-percepción está en los albores de las construcciones psíquicas, en la alucinación del sueño, que es a la vez pensamiento inconsciente y percepción. La posibilidad de la analista de entregarse a la angustia de la pesadilla –la oscuridad psíquica– se cimenta en su confianza de que aquello se pueda transformar en sueño y trabajo psíquico.

Comentarios finales

Antes que el silencio, hubo violencia. La historia de Mariela se inscribe en un tiempo y un país atravesado por la violencia de Estado. Esta escena brutal que da inicio al caso —la irrupción armada, el secuestro de sus padres, la orfandad repentina— no es solo un dato clínico, sino también un signo histórico, una herida compartida. La clínica psicoanalítica no ocurre al margen de la historia: se constituye en ese cruce inevitable entre lo íntimo y lo político, entre la singularidad del sujeto y las marcas que deja el tiempo social.

Este caso nos recuerda que el trauma no siempre es individual: el horror vivido por Mariela resuena con otras escenas, otras infancias, otras Marielas. Como analistas, no podemos desentendernos del campo ampliado que rodea la situación analítica. Podríamos decir que el encuadre clásico se ve sacudido aquí por la gravedad del trauma, pero también por su carácter colectivo: el campo se torna denso, complejo, convocante.

En este caso, la implicación del analista no es un accidente, sino una condición de posibilidad para la cura. La analista se expone, no como agente de la interpretación clásica, sino como caja de resonancia viva, que se deja afectar, que capta el ritmo, el tono, la cadencia de una subjetividad devastada. Y, desde ahí, desde su propia singularidad —su historia, su formación musical, su sensibilidad—, pone en juego un artificio técnico inesperado pero vital: el uso del re como puente de acceso al "extraño mundo defensivo" de Mariela.

Ese gesto, aparentemente menor, está cargado de decisiones clínicas y éticas. No se trata de una simple estrategia, sino de una forma de entrar sin invadir, de comunicar sin colonizar, de hablar sin aplastar el silencio del otro. En ese punto, la analista no repite la transgresión. No ocupa el lugar del dictador ni del adulto omnipotente que sabe. Cuida, precisamente, lo que las dictaduras destruyen: los límites entre lo íntimo, lo privado y lo público. Resguarda el espacio psíquico de Mariela, sin forzar su apertura. Frente a una paciente cuya organización psíquica se estructuró en torno a la retirada defensiva, cualquier intervención corre el riesgo de reeditar la violencia. La analista lo sabe, y su implicación está al servicio de no repetir esa herida. Frente a lo impensable, lo devastador, lo que se exige es la persona entera del analista. Como analistas nos preparamos durante años, pero serán los trazos más íntimos —la voz, la historia, la música interior— los que finalmente se volverán operativos en el trabajo clínico.

La paciente "da la nota", y la analista la reconoce, la recoge, la repite, la devuelve. Esa modulación no es sólo técnica: es un gesto de amor clínico, una transmisión simbólica, una restitución del lazo. La analista fue testigo, fue ritmo, fue límite. Y también fue madre psíquica: no por reemplazo, sino por inscripción, durante el proceso de cuatro años de trabajo terapéutico.

El re, que parecía apenas un sonido, se convirtió en vestigio, en eco, en anclaje. La nota inicial de una historia que se pudo recomponer. Una historia que no niega el horror, pero lo hace respirable. Y en ese gesto, silencioso y musical, el psicoanálisis vuelve a mostrar su potencia: dar lugar a lo viviente, incluso —y sobre todo— cuando todo parecía extinguido.

REFERENCIAS

Anzieu, D. (2010). *El pensar: Del Yo-piel al Yo-pensante*. Biblioteca Nueva: Madrid, España.

Bettelheim, B. (2012). *La fortaleza vacía*. Autismo infantil y el nacimiento del yo. Paidós: Buenos Aires, Argentina.

Bordelois, I. (2005). *La palabra amenazada*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Botella, C. y *Botella, S.* (2003). La figurabilidad psíquica. Amorrortu editores: Buenos Aires, Argentina.

Cecchi, V. (1989). *Análisis de una niña con un síndrome autista*. Revista de Psicoanálisis, vol. 46, no. 5. p. 674-684.

Coloma, J. (2011). *El oficio en lo invisible*. Ocho libros editores: Santiago, Chile.

Español, S. (2014). *Psicología de la música y del desarrollo: Una exploración interdisciplinaria sobre la musicalidad humana*. Paidós.

Freud, S. (1920). *Más allá del principio de placer*. En Obras completas, Vol. XVIII. Amorrortu.

Freud, S. (1925). *La negación*. En Obras completas, Vol. XIX. Amorrortu.

César Muñoz. [La *cata musical] (19 de Julio del 2020) De dónde vienen los nombres de las notas musicales.* Guido D´Arenzzo y el Ut Queant Laxis. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=HvcJdIKuVCA

OpenAI. (2025). ChatGPT *(mayo 27) [Modelo de lenguaje AI].*

Puget, J. y *Käes, R.* (2006). Violencia de Estado y Psicoanálisis. Grupo editorial Lumen: Buenos Aires, Argentina.

Ulriksen, M. (1988). *La transmisión del horror*. En Puget, J. y Käes, R. (2006). Violencia de Estado y Psicoanálisis. Grupo editorial Lumen.

Winnicott D. W. *(1991).* Exploraciones psicoanalíticas I. Paidós: Buenos Aires, Argentina.

Tensiones entre la asociación libre y la interpretación de la transferencia en la técnica psicoanalítica de Freud

Resumen En el presente trabajo propongo distinguir la tensión que existe entre los modos de considerar la transferencia en la obra de Sigmund Freud (resistencia o elemento central de la cura) y su relación con la regla fundamental del psicoanálisis: la asociación libre. Sugiero que el modo en que se considere la transferencia en relación con la asociación libre puede influir en la forma de intervenir del psicoanalista. Considero que este énfasis puede encontrarse de manera diversa en desarrollos teóricos postfreudianos, por ejemplo, poniendo en tensión los énfasis técnicos de las escuelas kleiniana y lacaniana.

Palabras Clave: Asociación libre – Interpretación – Transferencia - Neurosis de Transferencia.

Nicolás Suárez Delucchi

Gradiva - Vol. XIV - n. 1 - 2025 - pp. 68-73

Desde sus primeras obras psicoanalíticas como, por ejemplo, *La interpretación de los sueños* hasta sus últimos trabajos entre los que se cuenta el *Esquema del psicoanálisis*, Freud señala en que el elemento clave para la interpretación psicoanalítica es el trabajo de asociación libre del paciente. A partir de los obstáculos en el tratamiento psicoanalítico, la transferencia aparece como un descubrimiento clínico en Freud. Este obstáculo iría contra el esfuerzo del paciente por asociar libremente. Sin embargo, con el avance en la experiencia clínica, la transferencia pasa a ser también un elemento central de la técnica del psicoanálisis y del proceso psicoanalítico, proponiendo que el paciente debería reemplazar su neurosis ordinaria por una "neurosis de transferencia" que puede ser abordada en la relación actual con el psicoanalista. En el presente trabajo propongo discutir la tensión que existe entre estos modos de considerar la transferencia (resistencia o elemento central de la cura) y su relación con la regla fundamental del psicoanálisis, la asociación libre. Propongo que el modo en que se considere la transferencia en relación con la asociación libre puede influir en el modo de intervenir del analista, y esto tendrá consecuencias para el proceso.

La asociación libre del paciente como modo central de intervención

Desde los inicios del psicoanálisis, por ejemplo, en el capítulo II de *La interpretación de los sueños*, Freud describe su método de interpretación como un trabajo que realiza principalmente el paciente:

> ...se le dice que el éxito del psicoanálisis depende de que tome nota de todo cuanto le pase por la cabeza y lo comunique, y que no se deje llevar, por ejemplo, a sofocar una ocurrencia por considerarla sin importancia o que no viene al caso, u otra por parecerle disparatada. Debe conducirse con sus ocurrencias de manera totalmente neutral; es que esa crítica es la culpable de que él no haya podido descubrir ya la resolución buscada del sueño, de la idea obsesiva, etc. (Freud, 1900, pp. 122-123)

Podemos observar que este método propone al paciente entregarse a sus pensamientos espontáneos y comunicarlos al psicoanalista. Freud diferencia este modo de comunicar del pensar reflexivo; señala que en este modo de "introspección", la atención no está puesta en seleccionar los contenidos que aparecen en la conciencia, sino en evitar o *atravesar* la propia crítica. Lo compara con el modo de pensar en la creación poética.

La transferencia como resistencia u obstáculo para la técnica psicoanalítica

A lo largo de su trabajo con pacientes, Freud se encuentra con poderosas resistencias a la asociación libre. Dichas resistencias estarían asociadas a la crítica que el analizado somete a sus ocurrencias espontáneas. Freud indica que estas críticas en variadas ocasiones tienen que ver con pensamientos o sentimientos dirigidos al analista. Esto tiene lógica, ya que sería el receptor de las comunicaciones espontáneas del paciente quién podría ejercer la función crítica.

> Así, en la cura analítica la trasferencia se nos *aparece siempre*, en un primer momento, sólo como el arma más poderosa de la resistencia, y tenemos derecho a concluir que la intensidad y tenacidad de aquella son un efecto y una expresión de esta. (Freud, 1912, p. 102, las cursivas son mías).

Para Freud, la transferencia aparece como una resistencia a recordar; el paciente buscaría repetir en la relación actual con el analista un modo de relación arcaico asociado a sus complejos infantiles. De este modo, "inferimos que la idea trasferencial ha irrumpido hasta la conciencia a expensas de todas las otras posibilidades de ocurrencia porque presta acatamiento también a la resistencia" (op. cit., p. 101).

En este sentido, que el analista colija y señale al paciente (interprete) la transferencia, sería un medio para que el paciente pudiera continuar con el trabajo asociativo; no sería entonces un fin. Propone incluso que "no hay que tocar el tema de la transferencia" mientras fluyan las asociaciones del paciente (Freud, 1913, p. 140).

La transferencia positiva como condición de tratamiento

Freud (1912), además de describir la transferencia como resistencia, la considera como un fenómeno universal. Sería entonces la especificidad determinada de una persona para el ejercicio de la vida amorosa, que tiene que ver con las condiciones de amor, las pulsiones que satisfará y las metas de fijación de dichas pulsiones. Esto, parafraseando a Freud, da por resultado un clisé que se repite de manera regular en la trayectoria de la vida.

Si la necesidad de amor de alguien no está totalmente satisfecha, cuando aparezca una nueva persona estas representaciones-expectativas tenderán a volcarse sobre ella. Entonces, Freud (1912) señala: "es del todo normal e inteligible que la investidura libidinal aprontada en la expectativa de alguien que está parcialmente insatisfecho se vuelva hacia el médico" (p. 98).

> Desde este punto de vista, ya no aparece solo como resistencia, sino que en su vertiente positiva sería la condición para que el psicoanalista pueda influir sobre el paciente. Incluso señala que:

La primera meta del tratamiento sigue siendo allegarlo a este y a la persona del médico. Para ello no hace falta más que darle tiempo. Si se le testimonia un serio interés, se pone cuidado en eliminar las resistencias que afloran al comienzo y se evitan ciertos yerros, el paciente por sí solo produce ese allegamiento y enhebra al médico en una de las imagos de aquellas personas de quienes estuvo acostumbrado a recibir amor. (Freud, 1913, p. 140)

> Entonces, la transferencia positiva asociada al *rapport* da las condiciones necesarias al analista para poder intervenir y sería la primera meta del tratamiento psicoanalítico. Si esta meta no se ha cumplido, Freud plantea que el analista no está en condiciones de intervenir ("hacer comunicaciones") al paciente.

> Siguiendo esta idea de Freud, esta transferencia positiva sería más bien una condición para que el enfermo sea capaz de entregarse a la *asociación libre*. Más que estar al servicio de la resistencia, estaría al servicio del análisis.

La neurosis de transferencia o la transferencia como elemento central en la técnica

> Más allá de esta transferencia positiva, Freud considera que la parte neurótica del paciente, la parte que se resiste al análisis (en tanto asociación libre), debe ser también puesta en la relación con el analista. Plantea incluso, como condición de la cura, que la neurosis ordinaria del paciente devenga "neurosis de transferencia". De esta manera, los síntomas en la vida cotidiana ceden y son puestos en la relación con el analista:

Ahora bien, el principal recurso para domeñar la compulsión de repetición del paciente, y trasformarla en un motivo para el recordar, reside en el manejo de la trasferencia... Con tal que el paciente nos muestre al menos la solicitud {*Entgegenkommen*} de respetar las condiciones de existencia del tratamiento, conseguimos, casi siempre, dar a todos los síntomas de la enfermedad un nuevo significado trasferencial, sustituir su neurosis ordinaria por una neurosis de trasferencia, de la que puede ser curado en virtud del trabajo terapéutico. La trasferencia crea así un reino intermedio entre la enfermedad y la vida, en virtud del cual se cumple el tránsito de aquella a esta. (Freud, 1914, p. 156)

> Siguiendo a Freud, pareciera ser que ya no fuera central el tema de dar las condiciones para la asociación libre. El foco se pone en lograr que el paciente despliegue su neurosis en la transferencia y no por fuera del análisis, de manera que a partir de este actuar dentro del encuadre, el paciente cambie el actuar por el pensar/recordar, el principio del placer por el principio de realidad. Ya no se cuenta casi con el apoyo de las asociaciones del paciente para interpretar. En ese sentido ya no es un analista que confía en el paciente como el intérprete, es un analista que prohíbe el actuar afuera de la sesión y que debe "inferir".

La interpretación de los sueños, la destilación de los pensamientos inconcientes a partir de las ocurrencias del enfermo, y otras artes parecidas de traducción, se aprenden con facilidad; el enfermo siempre brinda el texto para ello. *Únicamente a la trasferencia es preciso colegirla casi por cuenta propia, basándose en mínimos puntos de apoyo y evitando incurrir en arbitrariedades.* (Freud, 1905, p. 102, las cursivas son mías)

Comentarios y discusión

Las tensiones que observamos en Freud entre la asociación libre y la neurosis de transferencia plantean desafíos técnicos que, creo, pueden dar origen a distintos modos de entender la clínica y a distintos modos de intervenir del psicoanalista, lo que podría estar relacionado con disputas y énfasis teórico-clínicos entre escuelas psicoanalíticas.

Poniendo el centro en la asociación libre, aparece un analista que "se oculta", que pone el medio para que el paciente se despliegue libremente en sus asociaciones y sea el intérprete de su padecer. Se podría plantear que este enfoque se acerca más al modo de trabajo de los analistas de orientación lacaniana, por ejemplo, al guiarse por la escucha del significante (Lacan, 1958). En esta línea, Braunstein (1988), respecto al modo de trabajar de los analistas lacanianos, destaca "...el ascetismo interpretativo contrario a la idea de rellenar con saber el lugar del objeto causa de deseo..." (p. 6).

Por otro lado, el analista puede buscar generar activamente las condiciones para "capturar" la neurosis del paciente mediante la cura y hacerla devenir neurosis de transferencia. Un analista que ya no recurre solo a las asociaciones del paciente para interpretar, sino también a su propia comprensión de la situación analítica y sus sentimientos respecto al paciente. Este modo de trabajo se acercaría más al de un analista kleiniano, que instala el proceso analítico desde el inicio, a través de la interpretación de la transferencia (Klein, 1952; Meltzer, 1967). Como ejemplo de este enfoque, Betty Joseph señala:

> Las interpretaciones que sólo se ocupan de las asociaciones individuales apenas tocarán los aspectos más adultos de la personalidad, mientras que el aspecto que más necesita ser comprendido sólo se comunicará a través de la presión ejercida sobre el analista. (1983, p. 221).

Tomando en cuenta ambos puntos de vista, creo que un analista debería considerar moverse según la forma de ser del paciente, la situación analítica y el momento del proceso psicoanalítico entre ambas posiciones.

El desafío, considero, está en poder trabajar con la transferencia sin perder de vista las asociaciones del paciente. Si se pierde la guía de las asociaciones, creo que el análisis puede perder creatividad y el protagonismo del propio paciente en su proceso.

A su vez, si se pierde la transferencia como guía, se puede caer en la ingenuidad de no analizar determinados fenómenos de repetición propios de la neurosis que el paciente no expresará de manera verbal. Por otro lado, si el analista no ha experimentado en sí mismo la neurosis de transferencia a través de la experiencia en su análisis personal, posiblemente le será más dificultoso colegir estos fenómenos transferenciales en el paciente que no se expresen de forma verbal.

REFERENCIAS

Braunstein, N. (1988). *Prologo.* La interpretación psicoanalítica. Coloquios de la fundación Vol. 5. (5-7)

Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños (Parte I).* En Freud, S. (1979) Obras Completas, Vol. IV. Amorrotu Editores.

Freud, S. (1905). *Fragmento del análisis de un caso de histeria.* En Freud, S. (1979) Obras Completas, Vol. VII. Amorrotu Editores.

Freud, S. (1912). *Sobre la dinámica de la transferencia.* En Freud, S. (1979) Obras Completas, Vol. XII. Amorrotu Editores.

Freud, S. (1913). *Sobre la iniciación del tratamiento.* En Freud, S. (1979) Obras Completas, Vol. XII. Amorrotu Editores.

Freud, S. (1914). *Recordar, repetir y reelaborar.* En Freud, S. (1979) Obras Completas, Vol. XII. Amorrotu Editores.

Joseph, B. (1983). *Transferencia: La situación total.* En Equilibrio psíquico y cambio psíquico, 1989. Yévenes.

Kardiner, A. (1977). *Mi análisis con Freud.* Joaquín Mortiz, Ed.

Klein, M. (1952). *Los orígenes de la transferencia.* En Envidia y gratitud y otros trabajos. Paidós.

Lacan, J. (1958). *La dirección de la cura y los principios de su poder.* En Lacan, J. (1972). Escritos Vol. II (pp. 559-615). Siglo XXI.

Meltzer, D. (1967). *El proceso psicoanalitico.* Ormé.

EPISTOLARIO

Tres notas sobre la soledad: la cuestión del totalitarismo

Joseph Eaton

Gradiva - Vol. XIV - n. 1 - 2025 - pp. 76-85

David Foster Wallace dice que apagar la televisión se siente inquietante, porque se hace evidente la soledad. Sobre esto trata el siguiente epistolario, sobre la experiencia de soledad, sobre cierta soledad esencial y sobre su reverso, el aislamiento; y de manera un tanto brusca, de su significación política en un sorprendente artícuo de Cristopher Bollas titulado *Facist State of mind*. La carta escogida es de Zygmund Bauman, es parte de las cartas dirigidas a *La Repubblica delle Donne* entre el 2008 y 2009 y luego publicadas como libro con el título "44 cartas desde el mundo líquido". [1]

El recorrido es el siguiente; daremos un breve contexto para situar algunas ideas que han estado a lo largo de la elaboración de este epistolario. Luego, un primer bosquejo de un conflicto en la escuela de Frankfurt –Adorno y Horckheimer– por el trabajo del psicoanalista Erich Fromm (una crítica demoledora), pero destacaremos su comprensión del conflicto histórico y la experiencia de la soledad. En segundo lugar, cierto rescate –si vale la expresión– o de cierta coincidencia entre la descripción de Fromm y la de Hannah Arendt en lo que respecta a la soledad. Y en tercer lugar, nuevamente la soledad –la soledad esencial– en el mencionado artículo de Christopher Bollas.

Introducción

Un breve contexto. En *The Fascist State of Mind*, Christopher Bollas parece integrarse al modo en que se ha pensado el facismo desde mediados del siglo XX. Por supuesto, no es lo mismo que propondrá Deleuze ni Foucault, pero hace un gesto cercano al localizar el problema del facismo en una forma de entender la subjetividad (la producción de subjetividad). El giro postestructuralista, especialmente con Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*, problematiza la idea de que el fascismo se limita a una estructura estatal. Se introduce, en cambio, la noción de microfascismo, donde el fascismo se infiltra en los gestos cotidianos, en las formas del amor, en los vínculos

1 El texto "44 Cartas desde el mundo líquido" es producto de la elaboración y ampliación de las cartas enviadas a la revista a lo largo de los años mencionados. No tienen un orden cronológico ni fechas establecidas en el texto. Sólo algunas aparecen relacionadas entre sí.

familiares e incluso –dicen los autores– en la práctica psicoanalítica. La pregunta que inaugura esta perspectiva –"¿por qué el deseo desea su propia represión?"– desplaza el foco hacia una lógica deseante que busca la clausura del devenir. El fascismo se vuelve también una estructura del deseo que puede anidar en lo más íntimo del sujeto. Como dice Foucault en su introducción:

> Diría que El Anti-Edipo (que me perdonen sus autores) es un libro de ética, el primer libro de ética que se haya escrito en Francia desde hace mucho tiempo (tal vez sea ésta la razón de que su éxito no se limite a un "lectorado" particular: ser anti-Edipo se ha vuelto un estilo de vida, un modo de pensar y de vivir). ¿Cómo hacer para no volverse fascista incluso cuando (sobre todo cuando) uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar del fascismo nuestro discurso y nuestros actos, nuestro corazón y nuestros placeres? ¿Cómo hacer salir de su refugio al fascismo que se incrustó en nuestro comportamiento? El libro hace pensar a menudo que es sólo humor, juego, allí donde ocurre, sin embargo, algo esencial, algo muy serio: el acoso de todas las formas de fascismo, desde aquellas, colosales que nos rodean y nos aplastan, hasta las formas menores que constituyen la amarga tiranía de nuestras vidas cotidianas. (Foucault, p. 5, 1988)

Bollas no busca inscribirse en este legado de autores que enfatizan en el cuerpo. De hecho, en una exposición en *Freud Musem* dice que su inspiración viene de Bion y de su comprensión de la democracia griega. Hace, entonces, otro recorrido, pero tiene en común el instalar la pregunta sobre el facismo en la subjetividad y, entre sus características, una que me parece clave destacar, en relación a la soledad esencial. Nos dice que el fascismo puede entenderse no solo como un régimen político o ideológico, sino como una estructura psíquica. Se trata de un tipo de mentalidad que usa defensas extremas contra la complejidad emocional, la ambivalencia y la vida interior. El sujeto fascista rechaza la introspección, la duda y la diferencia, y busca imponer una forma de orden rígido, basado en la eliminación de lo extraño y lo enigmático. Bollas (1993) describe esta estructura como una forma de organización mental donde predomina el control, la omnipotencia y la expulsión de lo otro. En lugar de tolerar la incertidumbre o la espontaneidad, el individuo impone un sistema de certezas inamovibles. Bollas había dedicado a este asunto un seminario en Italia, que se tituló *Soledad Esencial* y atravesó buena parte de sus desarrollos. ¿Qué es lo que la soledad implica para la comprensión de los estados mentales facistas y más adelante los estados mentales democráticos?

Hasta acá el breve contexto, vamos con la carta de Zigmund Bauman a la *La Repubblica delle Donne*:

Soledad Masificada

> "En la página web de la revista Chronicle o/Higher Education (http://chronicle.com) se publicó recientemente el caso de una adolescente que enviaba 3.000 mensajes de texto al mes. Esto significa que enviaba una media de cien mensajes diarios, es decir, uno cada diez minutos de vigilia, «por la mañana, a mediodía y por la noche, en días laborables y fines de semana, en las horas de clase, a la hora de comer, a la hora de hacer los deberes y a la hora de lavarse los dientes». Lo que se desprende es que no estaba sola más de diez minutos; es decir, nunca estaba a solas «consigo misma», con sus pensamientos, sueños, preocupaciones y esperanzas. A estas alturas habrá olvidado, probablemente, cómo se vive –se piensa, se hacen cosas, se ríe o se llora– en compañía de uno mismo, sin la compañía de los demás. Es más, nunca ha tenido la oportunidad de aprender ese arte. Si en algo no es la única es en su incapacidad de practicarlo...

Los dispositivos de bolsillo para enviar y recibir mensajes no son las únicas herramientas que necesitan esa chica y las demás personas que, como ella, sobreviven sin ese arte. El profesor Jonathan Zimmerman, de la Universidad de Nueva York, observa que hasta tres de cada cuatro adolescentes estadounidenses se pasan todos los minutos de su tiempo disponible pegados a los sitios web de Facebook o MySpace: chateando. Sugiere Zimmerman que están enganchados a provocar y recibir ruidos electrónicos o destellos en la pantalla. Los sitios web de chat son, según este autor, nuevas drogas muy potentes a las que son adictos los adolescentes. Son bien conocidos los síndromes de abstinencia que sufre la gente, joven o no tan joven, adicta a otro tipo de drogas; cabe imaginar, por tanto, la agonía por la que pasarán esos adolescentes si algún virus (o sus padres, o sus profesores) les bloquea las conexiones a Internet o les deja los móviles inoperativos.

En este mundo impredecible, siempre sorprendente y obstinadamente desconocido, la posibilidad de quedarse solo puede resultar espantosa; podríamos citar numerosas razones para concebir la soledad como un estado sumamente desagradable, amenazador y terrorífico. Sería tan injusto como estúpido culpar sólo a la electrónica de lo que le sucede a la gente nacida en un mundo entretejido de conectividad por cable o inalámbrica. Los artilugios electrónicos responden a una necesidad que no han creado; lo máximo que pueden haber hecho es agudizar y acentuar una necesidad ya creada previamente, a medida que los medios que inciden sobre ella han pasado a estar tentadoramente al alcance de todos, sin que requieran mayor esfuerzo que pulsar unas teclas. Los inventores y vendedores de los «Walkman», los primeros dispositivos móviles que permitían «oír el mundo» cuando y donde quisiera el usuario, prometían a sus clientes: «¡Nunca más (volverá a estar) solo!». Evidentemente, eran conscientes de lo que decían, y sabían por qué este eslogan publicitario probablemente iba a aumentar las ventas de los dispositivos, como de hecho ocurrió en incontables millones de casos. Sabían que en las calles había millones de personas que se sentían solas y detestaban la soledad como algo doloroso y aborrecible; personas no sólo privadas de compañía, sino que sufrían a causa de dicha ausencia. A medida que aumentaban los hogares familiares vacíos durante el día, y las chimeneas y los comedores eran sustituidos por los televisores en todas las habitaciones –a medida que el individuo, podríamos decir, «quedaba atrapado en su propio capullo»–, cada vez menos gente podía contar con el animoso y vigorizante calor de la compañía humana; sin ella no sabían cómo llenar sus horas y sus días.

La dependencia del ruido ininterrumpido que emitía el Walkman ahondó el vacío que dejaba la falta de compañía. Y cuanto más se hundían los usuarios en ese vacío, menos capaces eran de utilizar los medios anteriores a la alta tecnología, como los músculos y la imaginación, para escapar de él. Con la llegada de, fue posible olvidar u ocultar ese vacío y, por lo tanto, eliminar su toxicidad; al menos se pudo aliviar el dolor que causaba. Esa anhelada compañía, cada vez más ausente, parecía haber vuelto a través de las pantallas electrónicas más que por las puertas de madera, y en una nueva

encarnación analógica o digital, pero virtual en ambos casos: la gente que luchaba por evitar la tortura de la soledad descubrió que esta nueva forma suponía una notable mejora con respecto a la modalidad cara a cara y mano a mano. Con el olvido o la falta de aprendizaje de las habilidades interactivas presenciales, todos los aspectos que podían entenderse como carencias de la «conexión» virtual online fueron acogidos como una ventaja. Lo que ofrecían Facebook, MySpace y otros sitios similares ha sido recibido como lo mejor de ambos mundos. O, al menos, eso les parecía a quienes anhelaban desesperadamente la compañía humana pero se sentían incómodos, ineptos o desafortunados en los encuentros sociales.

Para empezar, ya no es necesario estar solos. En cualquier minuto –veinticuatro horas al día, siete días a la semana– basta con pulsar un botón para que aparezca la compañía, como por arte de magia, de entre una colección de seres solitarios. En ese mundo online, nadie está lejos nunca, todos parecen estar constantemente a nuestra disposición, y aunque alguno se quede dormido en un determinado momento, siempre hay alguien dispuesto a enviar un mensaje, o a parlotear unos segundos, de forma que la ausencia temporal pase desapercibida. En segundo lugar, se puede entablar «contacto» con otras personas sin iniciar necesariamente una interacción que amenace con entregar rehenes al destino, o que siga una trayectoria poco deseable. El «contacto» puede romperse al menor indicio de que la interacción sigue un rumbo inadecuado: por lo tanto, no existe el riesgo, ni tampoco la necesidad de buscar excusas, disculparse o mentir; basta con una sutil pulsación, totalmente indolora y segura. Ya no es necesario temer la soledad, ni exponerse a las exigencias ajenas, a una exigencia de sacrificio o compromiso, de hacer algo que a uno no le apetece sólo porque otros lo desean. Esa reconfortante sensación puede disfrutarse incluso en medio de una sala abarrotada, o merodeando entre los concurridos vestíbulos de un centro comercial, o paseando por la calle entre multitud de amigos y transeúntes; siempre cabe la posibilidad de «estar espiritualmente ausentes» y «solos», así como de notificar a los demás la voluntad de no estar en contacto, aquí y ahora; es posible apartarse de la multitud tecleando un mensaje dirigido a alguien que se encuentra físicamente ausente y que, por lo tanto, momentáneamente no exige ni se compromete, un «contacto» seguro, o bien ojeando un mensaje que acaba de llegar de una persona así. Con este tipo de dispositivos en la mano, es posible, si se desea, estar solos en medio de un rebaño en estampida; y de forma instantánea, en cuanto la compañía resulta demasiado agobiante y opresiva. No juramos lealtad hasta la muerte, y cabe esperar que siempre haya alguien «disponible» cuando lo necesitemos, sin tener que soportar las desagradables consecuencias de estar constantemente disponibles para los demás.

¿Es el paraíso terrenal? ¿Se cumple, por fin, el sueño? ¿Se ha resuelto la ambivalencia supuestamente inquietante de la interacción humana, reconfortante y estimulante, pero engorrosa y llena de escollos? Las opiniones en este punto están divididas. Lo que parece incuestionable, sin embargo, es que hay que pagar un precio por todo ello, un precio que puede resultar, si se piensa bien, demasiado elevado. Porque cuando uno pasa a estar «siempre conectado», puede que nunca esté total y verdaderamente solo. Y si nunca está solo, entonces (por citar una vez más al profesor Zimmerman), «es menos probable que uno lea un libro por placer, dibuje, se asome a la ventana e imagine mundos distintos de los propios... Es menos probable que uno se comunique con la gente real del entorno inmediato. ¿Quién quiere hablar con sus familiares si tiene

a los amigos a un clic de distancia?» (en una fascinante diversidad y en cantidades inagotables; hay, quisiera añadir, quinientos «amigos» o más en Facebook).

Al huir de la soledad, se pierde la oportunidad de disfrutar del aislamiento, ese sublime estado en el que es posible evocar pensamientos, sopesar, reflexionar, crear y, en definitiva, atribuir sentido y sustancia a la comunicación. Pero entonces, al no haber paladeado su sabor, uno nunca sabrá lo que se ha perdido, la ocasión que ha dejado pasar" (Bauman, p. 17, 2011)

La soledad y su clave política

"El entretenimiento puede matar. ¿Lo sabías? Muerte por placer. Muerte por recepción pasiva. Muerte por mirar sin ser visto. La pantalla no mira a nadie. Solo refleja tu hambre de un mundo que no te exija nada" (David Foster Wallace, 2012).

Erich Fromm no describe la soledad como lo hace Bauman. Su revisión es más amplia, pero bien podría suscribir la descripción del sociólogo. En *El miedo a la libertad* (1941), Fromm expone las transformaciones sociales que llevan al sujeto moderno a experimentar el conflicto de la autonomía: la angustia de ser responsable de sí mismo sin el amparo de una autoridad a la cual someterse. Fromm sostiene que este miedo nace del desarraigo y la soledad provocados por la pérdida de estructuras tradicionales como la religión, la comunidad o el clan.

Fromm distingue entre una "libertad negativa" —la liberación respecto de autoridades externas o estructuras opresivas— y una "libertad positiva", entendida como la capacidad de actuar autónomamente y construir relaciones significativas. El problema, afirma, es que aunque el individuo moderno se ha emancipado de los vínculos tradicionales, no ha conquistado una libertad positiva, generando un sentimiento de insignificancia y desorientación. La libertad, sin orientación interna, deviene en vacío.

Para Adorno y Horkheimer, este enfoque representó una decepción. El análisis de Fromm, aunque perspicaz, se alejaba de Freud, de la noción de pulsión y conflicto, y no utilizaba los métodos ni los conceptos clave del análisis dialéctico materialista que caracterizaban a la Escuela de Frankfurt. En su correspondencia privada, las críticas a Fromm son demoledoras. El resultado, predecible, fue su expulsión. Basta leer con atención la introducción de *La personalidad autoritaria* para entender qué tipo de investigación, qué lenguaje y qué método consideraban pertinentes Horkheimer y Adorno para pensar el surgimiento del autoritarismo.

Fromm era visto como "demasiado clínico", excesivamente confiado en el potencial ético del ser humano. La crítica de Adorno en *La jerga de la autenticidad* condensa con lucidez su rechazo a los existencialismos de posguerra, particularmente a sus usos mistificadores de nociones como "ser auténtico" o "realización personal", conceptos que considera propios del pensamiento burgués liberal y funcionales a la lógica del capitalismo tardío. La soledad, en este marco, sufre el mismo destino: se vuelve una abstracción que olvida su inscripción material, su dimensión crítica.

Volvamos a la carta. Bauman imagina, con una mezcla de dulzura y amargura, algo así como el fin de la soledad, al menos, su profunda mutación. Algo inmenso se pierde

–y se paga el precio–: una experiencia humana en la que tiene lugar algo profundo e íntimo de nuestras vidas. El efecto performativo de la tecnología parece haber modificado las coordenadas mismas con las que nos aproximamos al mundo común. Esto puede ser importante de destacar; la noción de "mundo", por ejemplo, en Heidegger, no alude a un conjunto de objetos, sino a la estructura ontológica del Dasein, el ser-en-el-mundo. El mundo es el horizonte de sentido en el cual los entes pueden aparecer como significativos: es la apertura, el "claro" (*Lichtung*) donde los fenómenos se desocultan. Arendt, discípula heterodoxa de Heidegger, retoma esta noción desde una clave política e intersubjetiva: el mundo es el espacio de aparición entre los hombres, allí donde las palabras y los actos adquieren sentido, donde lo humano se constituye como pluralidad. A diferencia de Heidegger, Arendt sostiene que el mundo no es soledad, sino lo compartido. Y cuando ese mundo se destruye –como en los regímenes totalitarios– no solo se rompe el lazo con los otros: se rompe también la posibilidad de pensarse a sí mismo.

En *Los orígenes del totalitarismo*, particularmente en el apartado "Ideología y terror: una nueva forma de gobierno", Arendt (2006) dice:

> Se ha observado que el terror puede dominar de forma absoluta a hombres aislados y que, por eso, una de las preocupaciones primarias al comienzo de todos los gobiernos tiránicos consiste en lograr el aislamiento. El aislamiento puede ser el comienzo del terror; es ciertamente su más fértil terreno y siempre su resultado. Este aislamiento es, como si dijéramos, pretotalitario. Su característica es la impotencia en cuanto que el poder siempre procede de hombres que actúan juntos, actuando concertadamente. (p. 634)

La soledad, el terreno propio del terror, la esencia del gobierno totalitario, y para la ideología o la lógica, la preparación de ejecutores o víctimas, dice Arendt (2006):

> [la soledad] está estrechamente relacionada con el desarraigo y la superfluidad, que han sido el azote de las masas modernas desde el comienzo de la revolución industrial y que se agudizaron con el auge del imperialismo a finales del siglo pasado y la ruptura de las instituciones y de las tradiciones sociales en nuestro tiempo. Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertener en absoluto al mundo. (p. 636)

Arendt diferenció y definió formas de soledad[2], ubicándola como una de las experiencias centrales en el avance del totalitarismo. En su análisis, distinguió tres modalidades de estar solo: *isolation*, *being alone* y *loneliness*. *Isolation* refiere al individuo separado del mundo común pero que aún conserva un mundo interno. *Being alone* alude al estar a solas consigo mismo, condición del pensamiento reflexivo y del juicio moral. *Loneliness*, en cambio, designa una soledad radical, en la que no solo se ha perdido al otro, sino también el sentido, el lenguaje y la pertenencia al mundo.

2 Arendt desarrolla su noción de soledad a partir de múltiples fuentes: (1) la figura de Sócrates y el pensamiento como "diálogo del alma consigo misma", recuperada en La vida del espíritu, donde being alone (estar a solas) es condición del juicio ético; (2) una lectura crítica de Heidegger, quien en Ser y tiempo piensa la existencia auténtica en términos de soledad ontológica, lo que Arendt reconfigura en clave plural y política; (3) su temprana formación en San Agustín, donde la interioridad y la memoria aparecen como formas de retiro lleno de sentido; y, de manera decisiva, (4) su experiencia histórica del totalitarismo, que le permite identificar una loneliness radical –desarraigo, pérdida del mundo y de sí– como condición previa del sometimiento total. Esta distinción entre isolation, being alone y loneliness es clave para su comprensión del fascismo no solo como fenómeno político, sino como desestructuración profunda de la subjetividad.

La soledad totalitaria –*loneliness*– es así una forma de desubjetivación estructural: el sujeto no tiene con quién hablar, ni siquiera un "yo" con quien pensar. El terror destruye no solo la pluralidad exterior, sino también la relación consigo mismo. En este punto, Arendt es tajante: la soledad es la condición del juicio reflexivo, y su pérdida constituye una amenaza radical a la posibilidad misma de pensar.

En sus *Lecciones sobre la filosofía política de Kant,* Arendt relee la noción de "mentalidad ampliada" (*erweiterte Denkungsart*) y subraya que el juicio no se aplica como una regla dada, sino que emerge desde una soledad habitada por la imaginación de perspectivas ajenas. Esta forma de soledad no clausura, sino que abre: es un espacio en el que el sujeto no está solo porque imagina el mundo presente en él. El juicio kantiano –en su forma reflexiva– es "sin concepto": no deriva de una deducción lógica ni de una obediencia normativa, sino que surge como una reflexión situada y autónoma. Este punto es crucial: la soledad que funda el juicio no encierra, sino que expande, porque abre al sujeto a una pluralidad imaginada. Arendt extrae de Kant una idea profundamente original: el juicio no es técnico ni lógico, sino una facultad situada que nace de la capacidad de pensar con los otros, incluso en ausencia de los otros. Kant distingue entre el juicio determinante –que aplica una regla– y el juicio reflexionante (*reflektierende Urteilskraft*), que busca esa regla en la situación misma. Para Arendt, esta capacidad es la base de toda acción y juicio político verdaderamente libre. Pero lo decisivo es el lugar donde ocurre ese juicio. La distinción entre *being alone y loneliness* adquiere aquí todo su peso. En la soledad reflexiva (*being alone*), el sujeto sostiene un diálogo interno: piensa, evalúa, juzga. En la soledad radical (*loneliness*), ha perdido el mundo y el lenguaje común, y ya no puede sostener ni siquiera el pensamiento.

Por eso, en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt advierte que los regímenes totalitarios no solo destruyen cuerpos o derechos (como en parte destacan las lecturas sobre microfacismos), sino que arrasan con la capacidad de pensar, al demoler el mundo común necesario para que el juicio tenga sentido.

Soledad Esencial; espectros del facismo

Bollas no tiene presente a Fromm como sí tiene a presente a Arendt y Reich. Como decíamos al principio, comparte una forma de entender el facismo de la que nadie está completamente libre[3]. Los modos de funcionar; la crueldad, el vacío moral, el genocidio, la certeza, etc, ¿realmente puede surgir en cualquiera? Veamos –sólo para no dejar de sorprendernos– qué nos dice de la crueldad:

3 Bollas dice: "A sabiendas de que en cierto aspecto de esta designación es historiograficamente incorrecta, ya que el fascismo fue un movimiento particular de la historia del mundo, con rasgos peculiares, pero creo justificado hacerlo jugando con el doble sentido de la palabra "estado". Hubo un Estado fascista, cuya genesis y cuya teoría politica nos pueden decir mucho acerca de otro estado: el estado mental que autorizo dicha teoria Por otra parte, nos guste o no, el adjetivo "fascista" es hoy una metáfora de un tipo particular de persona. Y quiero reservar esta forma irónica de hacer del fascista un chivo expiatorio, frente a la tendencia cómoda de personificar en él al mal, ya que, como Wilhelm Reich y Hannah Arendt, argumentaré que hay en cada uno de nosotros un fascista y que existe en verdad un perfil psíquico muy identificable para este estado personal" (1993, p. 196)

> [Eric] Brenman sugiere que "la práctica de la crueldad" tiene una "singular unilateralidad de fines" que "cuando se pone en ejecución [ ] cumple la función de desterrar la humanidad e impedir que la comprensión humana altere la crueldad". En términos de relaciones objetales, la humanidad estará presumiblemente representada, o es representable, por la presencia de las diversas capacidades del sí-mismo (empatía, perdón, reparación) que fueron desterradas. Los psicoanalistas kleinianos suelen referirse en sus escritos al "asesinato" de estas partes del sí-mismo, poniendo de manifiesto este factor como rasgo corriente de la vida intrapsíquica. Rosenfeld, verbigracia, describe el aspecto agresivo del sí-mismo narcisista que se concreta "matando a su sí-mismo amante y dependiente e identificandose casi por completo con las partes narcisistas destructivas del sí-mismo, que le proporcionan un sentimiento de superioridad y de autoadmiración. (Bollas, 1993, p. 198)

¿Cómo es que algo así puede surgir en cualquiera? Sus siguientes ejemplos no son menos impactantes, y todos tienen ese efecto de alejarnos y diferenciarnos tranquilamente de lo que está describiendo. Hay, de todos modos, un punto del que deberíamos estar un poco más advertidos...la soledad. Y no por algún rasgo de carácter o rutina personal de cada quien, sino por la cuestión del mundo. Lo que señalábamos de Arendt sobre el final o la complicación en la pertenencia al mundo es –al parecer– una cuestión global. La idea de mundo como la habíamos entendido se acabó. Y lo que eran los cimientos de nuestra comunicación cambiaron con ello. La soledad que produce el final del mundo es –nos decía Arendt– uno de los antecedentes –y efecto– de la posibilidad nunca clausurada de devenir facista.

Bollas, en su seminario de 1986-1987 titulado *Essential Alonennes*, había desarrollado la centralidad de la idea de soledad esencial expuesta por Winnicott en *Naturaleza Humana* en el artículo "Un estado de ser primario: las etapas preprimitivas", donde señala:

> ¿Cuál es el estado del individuo humano al emerger el ser a partir del no ser? ¿Cuál es la base de la naturaleza humana en términos de desarrollo individual? ¿Cuál es el estado fundamental al que todo individuo, por viejo que sea, puede retornar para empezar de nuevo? (...) una enunciación de esta situación debe contener una paradoja. Al principio hay una soledad esencial. Al mismo tiempo, esta soledad sólo puede tener lugar en condiciones de máxima dependencia (...) Salvo en el comienzo, nunca se reproduce esta soleda fundamental e inherente. No obstante, a lo largo de toda la vida del individuo persiste una soledad fundamental inalterable inherente, junto a la cual hay una falta de percatamiento de las condiciones esenciales para ese estado de soledad. (Winnicott, p.186)

Junto con esta idea de soledad, en un momento de tránsito entre lo inorgánico y la dependencia, está la soledad como un logro, desarrollada en el artículo "La capacidad para a solas". Bollas no lo dice exactamente así, pero sugiere como una soledad ontológica, en el sentido que no se la conoce representativamente, pero es, sin embargo, donde se juega una espontaneidad que caracteriza una relación vital con el mundo. Bollas no refiere en extenso a Heidegger (sólo hace una pequeña mención), pero aclara en otro lugar que está consciente que en la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, Heidegger plantea que el *Dasein*, en su existencia cotidiana, está arrojado en un mundo compartido, disuelto en la impropiedad del *das Mann*, el "uno" anónimo que dicta normas, valores y modos de ser. Sin embargo, en la confrontación radical

con su finitud –es decir, con la muerte como posibilidad que no puede ser delegada ni experimentada por otro– el *Dasein* es despojado de sus identificaciones impropias y queda expuesto a sí mismo. Es en este desprendimiento donde emerge lo que podríamos llamar, con suma cautela, una soledad ontológica: no un estado afectivo, sino la condición estructural de estar solo en la posibilidad más propia. Esta soledad no es elegida ni cultivada; se impone como evidencia cuando el *Dasein* reconoce que ninguna coartada social puede sustituir el peso de su ser-para-la-muerte. Pero esta experiencia no constituye aún la apropiación (*Ereignis, Eigentlichkeit*). La soledad no es el acontecimiento mismo de la apropiación, sino su condición de posibilidad. La apropiación ocurre solo cuando el *Dasein*, en lugar de huir de esa soledad mediante distracciones o identificaciones externas, la habita y, desde ella, responde a la llamada del ser. En ese momento, el *Dasein* deja de entenderse como un ente entre otros y comienza a comprenderse como una posibilidad finita, abierta al ser y capaz de asumir su temporalidad; la soledad es el suelo silencioso sobre el cual puede tener lugar la apropiación de sí.

Habíamos dicho al comenzar que Fromm sería apasionadamente criticado por Adorno y Horckheimer, pero curiosamente renovado con la fuerza que Arendt entendió el conflicto y la soledad. Y –quizás– ya no tan llamativamente, esa descripción volvería a ser pensada por Bollas como una de las dimensiones claves de la constitución psíquica y de las posibilidad del armado de una vida "auténtica" en el mundo. No nos olvidamos que vuelven a ser estas palabras (la jerga de la autenticidad) las que entran al conflicto. Las palabras que Adorno tanto discutió (y con razón) merodean estas reflexiones. Habrá que ver, en otro momento, qué hacer con ellas.

BIBLIOFRAFÍA

Adorno, T. W, *Frenkel-Brunswik, E.,* Levinson, D. J. y Sanford (2005). La personalidad autoritaria. Madrid: Akal.

Adorno, T. W. *(2005).* Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Madrid: Akal.

Arendt, H. (2006). Los *orígenes del totalitarismo.* Madrid: Alianza Editorial.

Bauman, Z. (2011). 44 *cartas desde el mundo líquido.* Barcelona: Paidós.

Bollas, C. (1989). Fuerzas *de destino: Psicoanálisis e idioma humano.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Bollas, C. (1993). Being *a character: Psychoanalysis and self experience.* New York: Routledge.

Bollas, C. (2024). Essential *aloneness.* New York: Oxford University Press.

Foucault, M. (1988). Una *introducción a la vida no fascista.* Magazine Littéraire, París.

Held, D. (2013). Introduction *to critical theory: Horkheimer to Habermas.* Cambridge: Polity Press.

Jay, M. (1989). La *imaginación dialéctica.* Madrid: Taurus.

Wallace, D. F. *(2012).* The last interview and other conversations. USA: Melville House.

Winnicott, D. W. *(1993).* La naturaleza humana. Buenos Aires: Paidós.

DE LIBROS

Acerca de *Flores del olvido. Dos escritos de Sigmund Freud sobre literatura y estética*[1]

Editor: Andrés Beytía
Traducción: Pola Iriarte
ICHPA Ediciones, 2024

Mónica Vergara Monte-Alegre

Gradiva - Vol. XIV - n. 1 - 2025 - pp. 88-97

¿Por qué tomarse la molestia de volver a traducir a Freud? Son tareas titánicas que unos pocos – poquísimos– habían emprendido antes y a las que la gran mayoría de lectores reconocían más que suficiencia. Cuando supe del proyecto de Andrés, pensé que se trataba de una recolección de trabajos que analizaban las obras de raigambre artística de Freud y me pareció una idea genial. Afinidades personales con esos asuntos me hicieron exclamar mi entusiasmo con conseguir el primer volumen (*Cordelia es la muerte*). Y cuando lo obtuve comprendí mi error, puesto que se trataba de una propuesta de traducción, no de análisis.

Insisto, ¿por qué Andrés y luego Pola, quien además no proviene del pueblo psicoanalítico, volverían a hacer ese esfuerzo? En tiempos de Inteligencia Artificial, podría alguien haber argumentado que se trataba de tareas francamente ineficientes habiendo softwares cada día mejores capaces de realizar estas faenas en cuestión de segundos.

Pues bien, leer ambos volúmenes me ha convencido no sólo de su acierto, sino que me ha llevado a pensar por qué la IA difícilmente hubiera hecho algo parecido a lo que ellos hicieron. Así como por qué la IA ofrece ventajas ahí donde el psicoanálisis sonreiría para decir "no, gracias".

Examinemos lo que Andrés y Pola hicieron, comenzando por los títulos.

En ambos volúmenes, los títulos son frases literales de los textos: "Cordelia es la muerte" (2023) es el modo en que Freud condensa su análisis de Rey Lear en *El Motivo de la elección entre las cajitas (1913)*. Porque Cordelia es la muerte es que podemos comprender el motivo de elección entre las tres cajitas. Estos dos hechos que parecen tan distantes están relacionados, pero se necesita a Freud para explicar cómo. Y lo hace

1 Texto basado en la presentación del libro el 26 de octubre de 2024 en la sede de ICHPA.

intentando demostrar que Shakespeare no sólo quiere advertir de los riesgos de repartir los bienes antes de morir, así como de la conveniencia de dudar de los propósitos tras los siempre seductores halagos, sino que usando los recursos derivados de la lectura con clave y método analítico podemos llegar a extraer el tuétano del sentido de una obra que recoge el sentimiento de aquiescencia ante la muerte, figurado en un Lear abrazado al cadáver de su hija Cordelia, ahora lista para recibirlo cuando él acceda a partir. Un rey que, como todos los humanos, no ceja ante el deseo de retorno al refugio de la mujer: "la silenciosa diosa de la muerte, lo tomará entre sus brazos" (Op. Cit, p. 85). Leer estas líneas es remecedor, y diría que es porque Freud llega a la cumbre del sentido con una frase que tiene el poder condensador de un verso. Pero para llegar allí, el método analítico recorrió la montaña completa, sin ahorrarse pasos e incluso aceptando los zigzagueos.

Del mismo modo, el título del volumen que nos convoca, *Flores del Olvido* (2024), es extraído del texto *El delirio y los sueños en "Gradiva" de Wilhelm Jensen (1907)*. Aquí Freud toma una decisión a partir del deseo de explorar si los sueños de las obras literarias siguen en su construcción las mismas reglas que el psicoanálisis ha inferido para los sueños en sus pacientes; muy en particular, la idea de que los sueños no son vapores azarosos, sino elaboraciones con sentido susceptibles de interpretación. Su decisión metodológica no es la de comparar los sueños de todas las obras literarias donde éstos sean narrados, camino que le habría parecido de óptimo rigor, sino que confía en el criterio y gusto de un amigo quien le señala que en la obra de Jensen podría encontrar las verificaciones que buscaba.
|
Se trata de la historia de Hanold y Zöe, estrechos amigos de la infancia que ven terminada su amistad a raíz de cambios en el ánimo de Hanold quien, en aparente sinrazón, comienza a interesarse en los mármoles y las piedras al punto de convertirse en arqueólogo, centrando allí la totalidad de sus motivaciones. Este retiro de la vida social, la que Freud juzga como lamentablemente empobrecida, llega al punto del delirio, e implica la desaparición de Zöe del espectro de su visión; o como ella dirá, desde su punto de vista, habrá de sufrir las consecuencias de las alucinaciones negativas que caracterizan a Hanold, borrando a ciertos vivos de su vista. En reemplazo de Zöe, su interés se centrará en una imagen de yeso que lo obsesiona, Gradiva, una mujer que camina con un particular gesto del pie. Este relieve lo encuentra en Roma y resulta no tener verdadero valor científico, sin embargo, no puede despegarse de la motivación que le despierta. Es así como fabula su origen y sitúa su existencia en Pompeya. Este alejamiento total de Hanold respecto de Zöe y, más ampliamente, de todas aquellas percepciones de la vida en que se insinuara el erotismo de pareja, donde hasta diminutas moscas podían servir de escena sexual rechazada, la llevan a ella a pronunciar la frase que da título a este volumen: demostrando su agudeza y la sangre que le corre por las venas, expresa su reproche por la humillación de este desinterés: *"Yo hace tiempo ya que me acostumbré a estar muerta [...] para mí, la flor del olvido es la correcta viniendo de tu mano"* (Op. Cit, pp. 41-42). A estas alturas de la obra, Hanold ha desarrollado un delirio y Zöe se ve en la oportunidad de acompañarlo en su condición. Hanold ha tomado en el camino al encuentro de su Gradiva unas flores blancas llamadas asfódelos, las que remiten en la mitología griega a los Campos de Asfódelos, región de los dominios de Hades en el inframundo, donde eran enviadas las almas comunes después de la muerte (Fry, 2018). Zöe entiende que son para Gradiva y para ella misma a la vez. La belleza y ambigüedad de su frase, mérito

de Jensen, es elegida felizmente como título, en tanto actúa nuevamente como una cúspide de condensación tanto del drama de los personajes, como del valor que asigna Freud a Zöe como figuración de la capacidad de una analista mujer que se dispone para ser pantalla de la proyección del delirio de Hanold. Como buena analista, la aceptación no juzgadora de esta proyección y la tolerancia a una cierta vaguedad en el diálogo, permiten a Hanold dejar entrar poco a poco la vacilación. El delirio comienza entonces su proceso de desarticulación.

Este texto de 1907 es publicado sólo 7 años después de la *Interpretación de los sueños* (1900) y podríamos decir que ya entonces Freud comenzaba a dejar pistas sobre los consejos al médico para el tratamiento psicoanalítico, aun cuando el escrito oficial de Consejos es de 1913. En mi propia formación el texto de *La Gradiva de Jensen* nunca estuvo incluido en el conjunto de escritos para estudiar la técnica psicoanalítica, pero veo hoy lo conveniente que habría sido inclurlo. Y lo veo gracias al efecto que producen el conjunto de escritos de arte y literatura aquí traducidos, los que van dejando en evidencia que las ideas fundamentales del corpus freudiano tienen casi siempre apoyo en recursos artísticos de otros. Después de seguir a Zoë en la lectura que hace Freud, es difícil que olvidemos el importe de la ambigüedad en el diálogo transferencial con el paciente porque hemos experimentado el placer de una buena historia haciendo de limusina para un concepto complejo.

Vayamos ahora más allá de los títulos. El volumen 2, "Flores del olvido" (2024), reúne sólo dos obras, *El delirio y los sueños en "Gradiva" de Wilhelm Jensen* (1907), que acabamos de mencionar, y *Lo Unheimliche* (1919), en ese orden. Sin embargo, quisiera invertir el orden y comenzar la observación por el segundo de ellos, el que, por lo pronto, Beytía comenta en el Prólogo como "uno de los textos más fascinantes de Freud" (p. 12) y una de las lecturas que inclinó su propio interés profesional por el psicoanálisis. Nada más y nada menos.

Para quienes no estuviesen tan familiarizados con este escrito, la traducción al español de Etcheverry había optado por utilizar el término "ominoso" y, en mi opinión, había sido exitoso y muy ampliamente difundido. Aún sin haber leído el texto, muchos legos usaban la expresión como si Etcheberry hubiera logrado expandir un vocabulario que en su origen no era psicoanalítico, pero el psicoanálisis hubiera puesto en valor, como se suele decir ahora. Pero la decisión editorial de Andrés Beytía y de traducción de Pola Iriarte fue sorprendente. Imagino que después de muchas vueltas, investigaciones y discusiones, Beytía e Iriarte optaron por NO traducir y tenemos entonces que este texto fundamental se titula en esta versión como *Lo* Unheimliche. Inspirados en lo que yo calificaría como darle "otra vuelta de tuerca", título a su vez del cuento de Henry James (1898) donde en lo personal más me he impregnado por el efecto de lo *Unheimliche*, ellos le proponen al lector que simplemente lean porque el trabajo mismo de la lectura les dará la clave para comprender el sentido de los términos heimlich y unheimlich. Es decir, optan por un acto de confianza, tanto en el proceso descifrador del lector, como en la capacidad de Freud de darse a entender.

Hay también una razón que podría considerarse técnica, y que es muy interesante. La palabra que utiliza Freud es *heimlich* y su opuesto *unheimlich*, es decir, la palabra y luego el agregado del prefijo que lo invierte. En español ominoso no contiene esa característica, no funciona como *minoso y ominoso*, porque minoso no existe. Se lo había

resuelto hasta ahora como decir que *heimlich* era lo familiar, lo hogareño, y *unheimlich* se correspondía con lo ominoso, entendido como lo siniestro, o lo ajeno. Pero en esta opción se perdía el efecto visual y sonoro de la palabra y su prefijo como figuración del mecanismo que precisamente Freud quería ilustrar, que era el del *retorno de lo reprimido*. Lo igual que retorna, pero invertido. Y si lo familiar retorna invertido tenemos, pues, esa vibración en extremo inquietante de lo *unheimlich*.

Beytía e Iriarte concluyen que vale la pena conservar la palabra en alemán para subrayar el mecanismo inconsciente que Freud hace operar en el análisis de este sentimiento. Y tal vez hayan conseguido una ventaja para el lector en español, ignorante del alemán (gente como yo), y es que tolerar la imprecisión de leer incluyendo una palabra desconocida colabora con la colisión afectiva de lo *unheimlich*, que incorpora un quantum de sorpresa al comprender. Como si al avanzar del argumento freudiano la palabra extranjera se fuera transformando desde un plano a un relieve y en esa tercera dimensión adquiriera, por fin, sentido. Quizás Bion habría aplaudido esta decisión ya que editor y traductora respetaron la penumbra de asociaciones que tanto la palabra como su sentido podían despertar en el lector. Un ejemplo de no saturación.

¿Podríamos imaginar una IA que decidiera no hacer lo más probable, es decir, traducir?; es más, ¿una IA que optara por suponer un proceso interno en el lector que en su cualidad de trabajo psíquico va a ser más eficaz que hacer el trabajo por él? No, no la imagino. Beytía e Iriarte lo hacen, de manera confiada porque, tal como en un análisis, saben que el trabajo mismo es el que hace musculatura, produce desarrollo y hace, al final del día, más robusto al Yo. *Chapeau*.

En el texto sobre *La Gradiva de Jensen* observamos que Freud también busca figurar el mecanismo del retorno de lo reprimido y sus vicisitudes. En particular, el hecho que "lo reprimido, cuando retorna, siempre aflora a través de lo represor mismo" (Op. Cit., p. 57). Lo hace tanto a través de múltiples pasajes de la obra de Jensen, como también de una obra pictórica, *La tentación de San Antonio*, de Félicien Rops. Aquí Beytía advierte, en una pequeña nota al pie, que Freud parece no ver lo que está frente a sus ojos, y el de todos los que pueden observar la obra. La frase de Freud es: "De pronto la cruz se desploma sombríamente, y en su lugar –como su sustituta– se eleva luminosa la figura de una exuberante mujer desnuda igualmente crucificada" (p. 57). Tampoco lo había advertido Etcheberry ni Strachey en la Standard Edition, y es que quien es sustituido en la pintura por una mujer desnuda y voluptuosa no es el objeto cruz, sino el mismísimo Cristo, quien se derrumba hacia un lado. Este tipo de notas del editor me sorprendieron ya que evidencian hasta qué punto el trabajo realizado fue el de una artesanía de los detalles y el de una lectura propia que cuando pudo, agregó nuevas e interesantes capas de entendimiento. En este detalle de *La tentación de San Antonio*, ahí donde Freud intentaba ilustrar un "paradigmático caso de represión" (Op. Cit., p. 57) a través de la vida de los santos, arremete la represión misma contra Freud, no pudiendo nombrar al redentor crucificado sustituyéndolo por la alusión a la cruz. Es casi como si la represión hubiese querido hacer a un lado a su vocero para decir: soy capaz de hablar por mí misma. Beytía lo vio y lo señaló, con bastante discreción. Y para esto tuvo que ir a la imagen misma y mirarla con sus ojos, no los de Freud, para advertir el equívoco y a penas señalarlo. Pero eso bastó para mostrar entre líneas el mecanismo en acción: con ustedes, doña represión.

Ahora quisiera dedicar la segunda parte de esta presentación a la elección del motivo del arte en el proyecto de Pola y Andrés que, aunque parece ya bastante explicado, quisiera celebrar con mis propias razones; para eso voy a contar una anécdota personal. Fui hace un tiempo a ver a Paul Mc Cartney en un espectáculo donde presenciar la vitalidad del músico vivo más influyente del pop me hacía sentir una suerte de solemnidad, al mismo tiempo que se vibraba con el opuesto de la misma, los gritos.

Ustedes se preguntarán, con justa razón, qué tiene que ver esto con mi tarea de presentación. Bueno, tampoco lo sé muy bien, pero como alguna vez le escuché a Jaime Coloma, *me tincó* [2] que podía servir. Me tincó porque volver a leer a Freud es como volver a escuchar una canción de Los Beatles, que como dice Calvino (2015) acerca de los clásicos, *nunca terminan de decir lo que tienen que decir*, siempre parecen conservar el carácter de manantial de belleza y asombro de las obras infinitas. Pero también, porque fue un evento del *pop*, en su arista de popular, donde se celebraban obras de arte en un espacio público como pocos, un estadio de fútbol. En ese momento, la canción era de todos y la sensibilidad alcanzaba para todos también. Todos habíamos sido "tocados" por el efecto Beatles.

Hace mucho que vengo pensando que el *pop* de hoy será el folklore del mañana. Me interesa el cine *pop*, la música *pop*, los memes y la literatura *pop*, que a veces alcanza la estatura de un Nick Hornby[3]. Lo considero un termómetro y a veces un barómetro. Pero muy especialmente, me han interesado los cuentos de hadas, porque me atrapa la idea de que no tengan autor fácilmente reconocible y que en su origen haya habido una circulación de historias libre y oral por todos los rincones donde alcanzaba el traslado espacial de los individuos y la herencia entre generaciones, en horizontal y vertical. En lo *pop* hay formas de elaboración sencillas, de fácil acceso en lo aparente, donde la represión sede como lo hace en el chiste, pero condensa también como lo logran los refranes.

Andrés explica de esta forma el modo desde el cual Freud se enfrenta al uso e integración de obras de arte del campo de la literatura y la estética al camino de desarrollo de su edificio teórico. Freud "se dejaba tocar" por la vida cotidiana, por diferentes áreas de la ciencia y del espíritu y por cierto de las artes, porque tenía una vigorosa convicción sobre la capacidad iluminadora y precursora de estas producciones en la tarea de adentrarse en el psiquismo. Me gusta que Andrés utilice la palabra "tocar" porque coincide con mi propia percepción de Freud como un hombre permeable a su entorno, sensible en extremo a la belleza y la profundidad. Como se ve en los textos traducidos, Freud usa estas obras como lámparas figurativas de su teoría, pero también como lámparas iluminadoras de su propio entendimiento en la medida que, como señala insistentemente en *La Gradiva de Jensen*, "en el conocimiento del alma, sin ir más lejos, los escritores están mucho más avanzados que nosotros, las personas comunes, porque extraen ese conocimiento de fuentes que nosotros todavía no hemos abierto para la ciencia" (p. 27). Su gesto de incluirse entre las personas comunes es sólo muestra del sentido del humor de Freud.

---

2 *Tincada* es una expresión usada popularmente en Chile para referirnos a una opinión o creencia personal que se basa en impresiones subjetivas difíciles de demostrar con evidencia. Podría decirse que se trata de una forma de intuición o presentimiento.

3 Escritor, guionista y crítico de música británico, autor de novelas como Fiebre en las gradas (1992), *Alta Fidelidad* (1995), Un gran chico (1998), Alguien como tú (2020), entre otras.

Me interesó, en ese mismo sentido, el subrayado de Andrés respecto de la vocación de Freud de "darse a entender", virtud que constatamos y agradecemos tras su lectura, generación tras generación, y que mal no harían en observar los psicoanalistas que gustan de escribir para ser comprendidos por iniciados. La de Freud es la voluntad inquebrantable por explicar y difundir echando mano a recursos de la vida pública, sin sacrificar el rigor, quizás el mayor al que he podido acceder hasta el día de hoy. El impacto que en mí provocó una frase de *El motivo de elección entre las cajitas (1913),* texto que leí casualmente un poco antes que supiera que Andrés y Pola habían concretado la publicación de la primera parte de este proyecto, fue decisivo en la valía atribuida a los artefactos de la antigüedad. En esa frase Freud señala que, a diferencia de algunos mitólogos de la época, no cree que "los mitos hayan sido leídos en el cielo; más bien creemos, como Otto Rank, que estos fueron proyectados hacia el cielo luego de haber surgido en otro lugar bajo condiciones puramente humanas. Y es justo ese contenido humano el que nos interesa" (p. 73).

Ese, y no otro, es el interés de Freud. El asombro que experimentamos frente a las pirámides, la profundidad de los mitos, la sabiduría de los cuentos de hadas o la perfección de las breves canciones de Los Beatles, nos tienta a creer en dioses, el Olimpo o los extraterrestres y, sin embargo, caemos aún más rendidos ante la evidencia de que han sido creados por humanos, a partir de experiencias humanas y para la experiencia humana. Freud busca convencer a sus lectores de las virtudes de las culturas de la Antigüedad, el vulgo supersticioso y ciertas obras literarias donde destaca justamente a los mitos, leyendas, cuentos y, por cierto, los escritores de la cúspide del canon, como sus mejores aliados. Van por delante de él y él parece ir felizmente "desde atrás". Dando una lección de adultez y concordancia con sus propios descubrimientos, convergen en su pulsión investigadora tanto la pasividad de ser receptor de la sabiduría de otros para dejarse fecundar con lo que convertirá después en sus propios y gigantescos desarrollos, adoptando así la actividad casi extraterrestre que lo caracterizó. Intermitencia persistente entre recepción y producción.

Es probable que Beytía e Iriarte, ya que Pola lleva toda una trayectoria traduciendo obras literarias, sientan particular goce cuando se trata del acople teórico-artístico como recurso del conocimiento. Y vaya que el quantum de placer juega un rol sustantivo en estas preferencias. Pero vale la pena recalcar las bondades que tienen los textos tanto literarios como pictóricos al momento de poder recordar, reelaborar y pensar.

Como decíamos, Freud buscaba "darse a entender", tanto a la esquiva comunidad científica de la época –la de ahora no es ni tan distinta– como al lego. Esta vocación por la divulgación buscó terrenos compartidos para poder expresarse, y entre los materiales utilizados, algunos de gran sofisticación literaria, también acudió a la antes mencionada inclinación por las culturas Antiguas. Su interés en la Gradiva de Jensen se adivina en su simpatía por una obra cuyo protagonista es un arqueólogo que construye su delirio a través de detalles de la tragedia del Vesubio, y que Freud toma a Pompeya como una hermosa metáfora, como la mejor evidencia de aquello que precisamente por su cualidad de enterrado, también se mantiene conservado.

A su vez, en *Lo* Unheimliche escribe sobre los cuentos de hadas para demostrar cómo el efecto *unheimlich* es posible de ser encontrado en estos textos, aun cuando éstos también se extiendan sobre cuestiones como la resucitación de los muertos, como el

caso de Blancanieves, o de los objetos que cobran vida, como el caso de varios de los cuentos de H. C. Andersen.

Freud reconocía una sabiduría previa en mitos y cuentos, y más tarde lo hará también Wilfred Bion (2000, 2009) en la columna C de la Tabla, sus desarrollos en torno al problema de la pulsión epistémica, y los mitos por él escogidos para dar cuenta del espectro de emociones que los analistas observan en el punto de intersección entre la práctica y la teoría analítica. Como decía Javier Caro (2023) en su artículo sobre la experiencia de supervisión con Jaime Coloma, *quien a buen árbol se arrima, buena sombra lo cobija*, y estos fueron los árboles a los que Freud se arrimó para obtener buena sombra para poder pensar. Y la idea de sombra aquí puede resultar fructífera en tanto permite un descanso a la vista ahí donde a veces el material clínico y los fundamentos teóricos son fuente de encandilamiento y ceguera momentánea. En esos instantes, estas narraciones actúan como sombra para recuperar la visión y lo hacen por dos vías.

La primera es la de la decantación de asuntos relevantes para los seres humanos de cada tiempo, casi como un combustible fósil que ha concentrado con el paso de los milenios toda la energía derivada de la descomposición de plancton y material orgánico, y que en una sustancia densa y oscura reúne un potencial energético enorme. Estas historias son decantados que, desde la tradición oral en adelante, se abren paso entre muchas otras historias, para que como señala Jack Zipes (2006, 2008), siguiendo la concepción de meme del biólogo evolutivo Richard Dawkins, demuestren su vigencia y relevancia sociocultural al no desaparecer y volver a reproducirse una y otra vez al modo de un virus.

La segunda es una idea que se la escuché por primera vez a Clara Nemas[4], y es la de considerar algunos textos literarios, a los que acude Freud y tantos otros analistas, como *pensamientos oníricos culturales*. Después supe que al parecer esta idea tenía precedente en la noción de mito de Otto Rank, en tanto *sueño colectivo* (en Haddad, 2023). Este entendimiento, que habría que explicar cuán lejos o cerca nos deja de Jung, contiene la idea, a mi juicio muy sugestiva, de comparar el trabajo del sueño en lo inconsciente, con algo del orden de un trabajo cultural que a lo largo de los milenios va, de tanto en tanto, creando obras que expresan algo que yo compararía con una intuición cultural, producidos no al azar, sino con sentido y susceptibles de un trabajo interpretativo. En esa misma línea, resulta evocativa la propuesta de Bion (2000) acerca del sueño como un mito privado.

Freud en el texto *La Gradiva de Jensen* insiste en subrayar las intuiciones de los autores respecto del alma humana y la existencia de aquello que hace opaca a la conciencia, el inconsciente. Al final del artículo, Freud justificará el valor de su esfuerzo por haber intentado usar la matriz psicoanalítica para analizar la obra de Jensen, en que médico y artista han llegado a los mismos hallazgos. Incluso sostendrá algo similar a lo que más adelante dirá Umberto Eco (2013), en relación con el dilema entre la intención del autor y la intención del texto, en referencia a que el artista no requiere haber conocido de antemano las reglas del inconsciente o de la elaboración de los sueños para que, habiendo buscado dentro de sí, haya encontrado la verdad sobre su funcionamiento y

4 Clara Nemas es psicoanalista de niños y adolescentes, docente y analista didacta de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, APdeBA.

elaborado una obra que contenga ese saber. Incluso aunque su intención consciente no haya sido esa.

Pero hay otro aspecto al que Freud no se refiere, pero que pienso que Beytía e Iriarte permitieron que emergiera y es el efecto de acceder a la obra freudiana a través del artefacto mismo de la *narración* y su afinidad con algo que yo me atrevería a describir como hábitat narrativo de la mente. Andrés los enumera en el prólogo, nombrando a Jensen, E.T.A. Hoffmann, Shakespeare, Heine, Schiller, Heródoto, Mme Leprince de Beaumont, los Grimm, Homero, Twain o Wilde, sólo por nombrar algunos, y son éstos los árboles dadores de sombra a los que antes me referí. Todos creadores de narraciones notables. Quizás Bion (2009) es capaz de explicar algo de esta característica de la narración cuando señala que los contenidos de la fila "C" son construcciones y que él ha escogido algunos para el desarrollo de sus ideas porque contienen una vívida cualidad pictórica. Dirá incluso que los analistas deberíamos estar más atentos a las construcciones que a las interpretaciones. Lo interesante es, a mi juicio, la relación entre ambos, es decir, que ciertas narraciones contienen una parte verbal y una contraparte pictórica, es decir, "formulaciones verbales de imágenes visuales" (Op. Cit., p. 36) y así como lo visual otorga poder de comunicación lateral, lo escrito tiene mayor poder de permanencia. Ese punto es el que me parece crucial, el valor de permanencia en la mente que la narración posibilita en tanto organiza los elementos de modo análogo al que nuestra psiquis tiende a elaborar, estableciendo enlace, ligazón, intento de sentido, aunque llegue a recurrirse para ello al delirio, como Hanold. Son el aprendiz de historiador y el maestro brujo de Piera Aulagnier (2003), que no puede hacer otra cosa que intentar contar una historia. Pero no cualquier historia.

Cuando los conceptos freudianos quedan enlazados a una historia bella, no sólo podemos acercarnos a comprender, sino que estrechamos la posibilidad de olvidar. Una huella con mayor poder de permanencia ha quedado inscrita en nosotros. O, en otras palabras, después de leer *La Gradiva de Jensen* bastará pensar en Zöe para recordar de qué se trataba la tan anhelada y esquiva actitud analítica.

Octubre 2024

BIBLIOGRAFÍA

Aulagnier, P. (2003). *El aprendiz de historiador y el maestro brujo.* Del discurso identificante al discurso delirante. BB.AA. Amorrortu Ed.

Beytía, A. (2023). *Cordelia es la muerte.* Escritos de Sigmund Freud sobre Arte y Literatura. La Pollera Ediciones.

Beytía, A. (2024).. *Flores del Olvido.* Dos escritos de Sigmund Freud sobre literatura y psicoanálisis. I CHPA Ediciones.

Bion, W. R. *(2000).* Elementos de Psicoanálisis. BB.AA. Ed. Lumen.

Bion, W. R. *(2009).* La Tabla y la Cesura. Ed. Gedisa.

Calvino, I. (2015). *Por qué leer a los clásicos.* Editorial Siruela.

Caro, J. (2023). *Jaime Coloma o el analista auténtico: Sobre la transmisión del psicoanálisis.* Gradiva, Vol. XII, n.1, 2023, pp. 78-85.

Eco, U. (1992). *Los límites de l a interpretación.* Barcelona. Editorial Lumen.

Fry, S. (2018). *Heroes: mortal and monsters, quest and adventures.* Ed. Penguin UK

Haddad, G. (2023). *Otto Rank, el ángel caído.* Revista de Psicoanálisis, Asociación Argentina de Psicoanálisis, Tomo LXXX, No 3-4.

James, H. (1898). *Otra vuelta de tuerca.* Bs.As. Editorial Libertador

Zipes, J. (2006). *Why fairy tales stick.* The evolution and relevance of a gender. NY Routledge Ed.

Zipes, J. (2008). *What makes a repulsive frog so appealing: memetics and fairy tales.* Journal of Folklore Research, Vol. 45, n° 2, pp. 109-143. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/40206971

Autores/as

Paula Arriagada Fernández Psicóloga. Magister en Familia. Psicoanalista en Formación ICHPA

Francisco Aylwin Psicólogo de orientación psicoanalítica de adultos, Universidad Diego Portales. Mg(c) en Psicología Clínica mención Psicoanálisis UAI-ICHPA. Diplomado en Clínica Psicoanalítica de Adultos, U. de Chile.

Claudia Baeza Rosales Analista en Formación ICHPA. Psicóloga clínica, Universidad Andrés Bello. Magíster en Psicología Clínica mención Psicoanálisis UAI-ICHPA. Especialización en psicoanálisis vincular: grupo, familia e institución, Association de Psychanalyse des Liens APSYLIEN. Fundadora y Directora Clínica de Casa Para la Infancia. Email: claudia.baeza.rosales@gmail.com

Nicolás Campos Psicólogo. Filósofo.

Cristian Canelo Psicólogo de orientación psicoanalítica de adolescentes, adultez y niñez. Mg(c). en Psicología Clínica mención Psicoanálisis UAI-ICHPA. Postítulo "Psicoterapia Psicoanalítica en Pacientes de Alta Complejidad" UPD-I.P. Horwitz. Diplomado "Clínica con Niñas y Niños". "Diplomado Psicología Social-Comunitaria".

Trinidad Coloma Psicóloga, Psicoanalista, Miembro titular de la sociedad Chilena de Psicoanálisis-ICHPA, Docente Magíster UAI-ICHPA y parte del comité editorial de Gradiva. trinicoloma@gmail.com

Catalina Court Mesa Psicóloga, Psicoanalista en Formación ICHPA, Magíster en Psicología Clínica de Adultos mención Psicoanálisis UChile. Docente colaborador I. Psiquiátrico Dr. José Horwitz B. cjcourt@gmail.com

Francisca Daiber Psicóloga Clínica Universidad Central. Magíster en Psicología Clínica, mención Psicoanálisis UAI-ICHPA. Psicoanalista y Miembro Asociada de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis-ICHPA. Miembro del Comité Editorial de Gradiva.

Joseph Eaton Psicólogo Psicoanalista, Miembro Asociado de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis-ICHPA. Doctor en Filosofía PUCV. Docente UNAB. Miembro del Comité Editorial de Gradiva. g.joseph.eaton@gmail.com.

Elizabeth Jorge Licenciada y docente en Psicología. Especialista en Psicología Clínica. Magíster en Salud Mental (Universidad Nacional de Córdoba). Analista en Formación en la Asociación Psicoanalítica de Córdoba. Escritora. Atención en consultorio particular. Email: eli21jorge@gmail.com

Liliana Messina Schwartz Psicoanalista y miembro titular de ICHPA, Dra. en Psicología UChile, Profesora Asociada Fac. Medicina UChile, Vocal Flappsip. lilianapmessina@gmail.com

Bernardita Oyarzún Psicóloga de orientación psicoanalítica de adultos, adolescentes y niños/as. Mg(c) en Psicología Clínica mención Psicoanálisis UAI-ICHPA. Diplomado Psicopatología Psicoanalítica, ICHPA. Diplomado Teoría y praxis de la clínica psicoanalítica desde Winnicott, UDP-Asociación Winnicott Chile.

Marcela Ramírez Ingeniero Comercial, Psicóloga, Psicoanalista, Miembro titular y ex Presidenta de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis-ICHPA, Magíster Psicología Clínica mención Psicoanálisis UAI-ICHPA, Docente Magíster UAI-ICHPA. Psicoanalista, grupalista, con perspectiva de género. Past President FLAPPSIP. marcela.ramirez955@gmail.com

Pamela Soto González Psicóloga, Psicoanalista en formación ICHPA. pspamelasotog@gmail.com

Nicolás Suárez Delucchi Psicólogo Clínico P. Universidad Católica de Chile. Psicoanalista, Miembro Titular de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis-ICHPA. Doctor en Psicoterapia de la P. Universidad Católica de Chile y de la Universidad de Chile. Miembro del Comité Editorial de Gradiva.

Luís Tello Julio Psicólogo, Magíster en Psicología Clínica mención Psicoanálisis UAI-ICHPA. Docente de pregrado en instituciones Santo Tomás y ESFOCAR (Escuela de Carabineros). psicologotello@gmail.com

Catherine Vanier Doctora en Psicología y psicoanalista. Miembro de Espace Analytique. Dirigió la Escuela Experimental de Bonneuil sur Marne creada por Maud Mannoni. Es autora de numerosos artículos sobre psicoanálisis de niños y del libro Clínica psicoanalítica con niños, Uvas verdes y dentera. Trabajó muchos años en el servicio de reanimación neonatal del Hospital Delafontaine en Saint-Denis.

Mónica Vergara Monte-Alegre Psicoanalista y miembro titular de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis-ICHPA. Miembro del Comité Editorial de Gradiva. Psicóloga Clínica P. Universidad Católica de Chile.

Normas de publicación

1. Gradiva es un medio de expresión de los analistas de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis - ICHPA, institución abierta a distintas orientaciones psicoanalíticas y a la cultura. En sus páginas se publican contribuciones inéditas de analistas de diversos países y de pensadores ligados al ámbito cultural.
2. Los trabajos se enviarán al e-mail: gradiva@ichpa.cl. En el asunto debe decir "Envío de trabajo para posible publicación en Revista Gradiva".
3. Será responsabilidad de los autores preservar la identidad de los/as pacientes en el caso de las contribuciones sean clínicas y consignar el criterio que usaron en este sentido.
4. En cada trabajo deberá especificarse:

- **Título** centrado, en negritas y breve. ***No debe incluir nombre de/la autor/a.*** **Resumen:** máximo cinco líneas. **Descriptores**: máximo cuatro, separados por guión y que formen parte del Tesauro de Psicoanálisis. Se solicita Letra Times New Roman, cuerpo 11, espacio de párrafo sencillo. El trabajo podrá tener una extensión mínima de cuatro páginas y máxima de diez. Si se incluyen imágenes deben estar en escala de grises.
- En archivo aparte enviar una breve presentación del/la autor/a (máximo cuatro líneas) y título del artículo.
- **Notas al pie de página:** con números crecientes deben incluirse al final de cada página.
- En caso de que el trabajo haya sido presentado en Jornadas o Congresos, o haya sido publicado anteriormente, deberá figurar detalladamente la ocasión o el medio, con asterisco a pie de la primera página.
- **Citas bibliográfica según normas APA:** cita directa al interior del texto. Ejemplo: (Freud, 1915, p. 92). Cita dentro de una cita, también al interior del texto. Ejemplo: (Portillos citado en Rodríguez, 2019, p. 3).
- **Referencias:** al final de trabajo, en orden alfabético.

A. Libros y obras completas: Apellido, Nombre. (Año de publicación) Título. lugar de publicación: Editorial.
Ejemplo: **Barthes, R**. (1987) *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo Veintiuno Editores.
Ejemplo: **Freud, S**. (1990) [1920] "Más allá del principio de placer", en *Sigmund Freud. Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu editores.

B. Publicaciones periódicas: Apellido, Nombre, (Año de publicación) "Título del artículo", *Nombre de la revista*, Lugar de publicación, Volumen (Número), Páginas (p. 15 o pp. 15-20).
Ejemplo: Celan, P. (2014) "Microlitos. Prosa póstuma inédita en español", *Revista de Occidente*, Madrid, p. 392.

C. En línea: Apellido, Nombre. Año de publicación. "Título del artículo". Fecha de recuperación del documento. Web. Fecha. http://....
Ejemplo: Meschonnic, H. (2016). "Manifiesto por un partido del ritmo". Revista Crítica. Universidad Autónoma de Puebla. 20 de enero, 2017, Recuperado en: http://revistacrítica.com/contenidos-impresos/ensayo-literario/manifiesto-por-un-partido-del-ritmo-henri-mesconnic

D. Fotografías: se reciben solo en formato J.P.G. y se imprimen en blanco y negro.

E. En caso de requerir mayor precisión, se sugiere revisar los principales criterios de la American Psicological Asociation (última edición).

5. Gradiva se reserva el derecho de seleccionar los artículos recibidos, determinar el número y sección de la revista en que pueden ser incluidos, así como también de hacer los cambios y modificaciones formales, de redacción y referencias que estime necesarios para adaptar el texto a las presentes normas de publicación y a la diagramación.No se devolverán los originales ni se considerarán los trabajos que no cumplan con las normas precedentes.
6. Los trabajos que publicados en Gradiva pasan a ser propiedad de la revista, por lo que los autores deberán ceder el Copyright de los mismos para publicaciones en español, incluso en Internet o por medio de cualquier otro tratamiento informático. Está prohibida su reproducción, almacenamiento o transmisión, total o parcial, por cualquier medio o procedimiento, sin autorización expresa y escrita del Comité Editorial, debiendo en todos los casos citarse a la Revista como fuente bibliográfica.
7. Se deberá solicitar autorización a esta editorial para reproducir, almacenar o transmitir, total o parcialmente, los artículos y números publicados, y deberá indefectiblemente mencionarse su publicación anterior en Gradiva.

Para mayor información pueden visitar www.gradiva.cl.

XIV , NÚMERO 1 – AÑO 2025

ICHPA
SOCIEDAD CHILENA DE PSICOANÁLISIS

Sociedad Chilena de Psicoanálisis
Holanda 255, Providencia
Fono: +562 2335 3339
info@ichpa.cl – www.ichpa.cl