

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

REVISTA DE PSICOANÁLISIS



«LA VERDAD Y SUS EFECTOS»

50

años | 1966-2016

Pensamiento
crítico y acción



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

16



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE ESTUDIOS
EN PSICOANÁLISIS Y CULTURA

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

REVISTA DE PSICOANÁLISIS

www.jardindefreud.unal.edu.co

NÚMERO 16, ENERO - DICIEMBRE DEL 2016

ISSN (impreso) 1657-3986 - (en línea) 2256-5477

DOI: 10.15446/djf

Revista anual publicada por la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura,
Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia
©Universidad Nacional de Colombia

Desde el Jardín de Freud se encuentra indexada en el **IBN-Publindex (Colciencias)**, en categoría C, y en las siguientes bases de datos y catálogos: **EBSCO Discovery Service, ProQuest, Google Scholar, CLASE, Latindex, Dialnet, Rebiun, Doaj, Redib y Biblioteca virtual Luis Ángel Arango.**

DIRECTOR Y EDITOR: Mario Bernardo Figueroa Muñoz, *Universidad Nacional de Colombia*

ASISTENTE EDITORIAL: Manuel Alejandro Briceño Cifuentes

AUXILIAR EDITORIAL: Liliana Camila Rojas Bernal

OBRAS DE PORTADA E INTERIOR: © Óscar Muñoz

TRADUCCIÓN AL INGLÉS: Rosario Casas

TRADUCCIÓN AL FRANCÉS: Pio Eduardo Sanmiguel

COORDINACIÓN DEL PROCESO EDITORIAL: Camilo Baquero

CORRECCIÓN DE ESTILO: William Castaño Marulanda

MAQUETA INICIAL: Santiago Mutis Durán

DISEÑO DE PORTADA Y DIAGRAMACIÓN: Isabel Sandoval

IMPRESIÓN: Fundación Cultural Javeriana de Artes Gráficas, Javegraf

COMITÉ EDITORIAL:

Belén del Rocío Moreno Cardozo, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*

Carina Basualdo, *Universidad de Nanterre. París, Francia.*

Dany-Robert Dufour, *Universidad de París VIII. París, Francia.*

Francisco Ortega, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*

Héctor Gallo, *Nueva Escuela Lacaniana. Medellín, Colombia.*

Patricia León-López, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.*

Pierre Bruno, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.*

COMITÉ CIENTÍFICO:

Alberto Sladogna, *Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. París, Francia.*

Alejandro Bilbao, *Universidad Andres Bello. Santiago de Chile, Chile.*

Amelia Haydée Imbriano, *Universidad Argentina John F. Kennedy. Buenos Aires, Argentina.*

Ángela Jaramillo, *Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.*

Anthony Sampson, *Universidad del Valle. Cali, Colombia.*

Beatriz Julieta Ábrego Lerma, *Universidad Autónoma del Carmen. Campeche, México.*

Bernard Nominé, *Colegio de Clínica Psicoanalítica del Sur-Oeste. París, Francia.*

Carlos Ramos, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.*

Carmen Elisa Acosta Peñalosa, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*

Carmen Elisa Escobar María, *Universidad del Norte. Barranquilla, Colombia.*

Carmen Lucía Díaz, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*

Clara Cecilia Mesa Duque, *Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.*

Gabriel Lombardi, *Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.*

Juan Carlos Suzunaga, *Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá, Colombia.*

Juan Fernando Pérez, *Nueva Escuela Lacaniana. Medellín, Colombia.*

Isabelle Morin, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.*

Iván Jiménez García, *Escuela Normal Superior. París, Francia.*

Luis Izcovich, *Universidad de París VIII. París, Francia.*

María Clemencia Castro, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*

Marta Gerez Ambertín, *Universidad Nacional de Tucumán. San Miguel de Tucumán, Argentina.*

Pablo Amster, *Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.*

Pura Haydée Cancina, *Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina.*

Sidi Askofaré, *Universidad de Toulouse II-Le Mirail. Toulouse, Francia.*

Silvia Lippi, *Universidad de París VII. París, Francia.*

Sylvia De Castro Korgi, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Rector: Ignacio Mantilla Prada

Vicerrector sede Bogotá: Diego Fernando Hernández Losada

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Decano Facultad de Ciencias Humanas: Ricardo Sánchez Ángel

Vicedecana Académica: Melba Libia Cárdenas

Vicedecana de Investigación y Extensión: Marta Zambrano

Directora de la Escuela de Psicoanálisis y Cultura: Carmen Lucía Díaz

Director del Centro Editorial: Camilo Baquero



El contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons de "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 4.0, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co/>

CONTACTO:

Desde el Jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis

Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas,

Ciudad Universitaria Av. Cra. 30 n.º 45-03, ed. 212, of. 132

Tel: (571) 3165000, ext. 16372. A.A. 14490. Bogotá, Colombia.

e-mail: desdeeljardindefreud@gmail.com, rpsifreud_bog@unal.edu.co

Facebook: www.facebook.com/desdeeljardindefreud

www.jardindefreud.unal.edu.co

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN:

Siglo del Hombre Editores: Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá, Colombia.

PBX: 3377700

www.siglodelhombre.com/suscripciones.asp

CANJE:

Dirección de Bibliotecas, Grupo Colecciones

Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo. Av. El Dorado n.º 44A-80

Telefax: 3165000 ext. 20082 A. A. 14490, Bogotá, Colombia.

e-mail: canjednb_nal@unal.edu.co

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS:

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

Calle 20 n.º 7-15. Tel. 3165000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:

• Auditorio León de Greiff, piso 1. Tel.: 316 5000, ext. 20040

www.unalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co

• Edificio Orlando Fals Borda (205)

• Edificio de Posgrados de Ciencias Humanas Rogelio Salmona (225)

PREPARACIÓN EDITORIAL:



CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, ed. 205, of. 222.

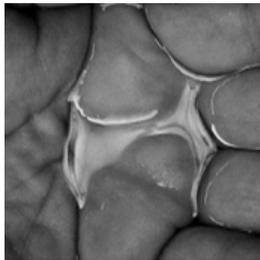
Tel: 3165000 ext. 16282.

editorial_fch@unal.edu.co

Bogotá, D. C., 2016

CONTENIDO

«LA VERDAD Y SUS EFECTOS»

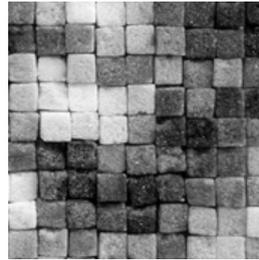


Editorial

**MARIO BERNARDO FIGUEROA
MUÑOZ**
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

13

I. LA CAPITALIZACIÓN DE LA VERDAD



Función de la verdad en los discursos y efectos de su capitalización

*Function of Truth in
Discourses and Effects
of its Capitalization*

*Fonction de la vérité
dans les discours et effets
de sa capitalisation*

**PIO EDUARDO SANMIGUEL
ÁRDILA**
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

19

II. SÍNTOMA Y VERDAD



La *proton pseudos* histérica y la verdad del síntoma

*The hysterical Proton
Pseudos and the truth
of the symptom*

*Le proton pseudos
hystérique et la vérité
du symptôme*

SYLVIA DE CASTRO KORGI
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

39

La orientación por el síntoma

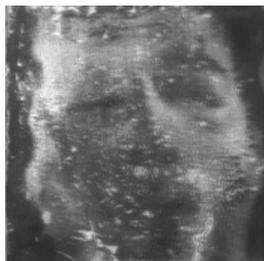
*Orientation by
Symptom*

*L'orientation par
le symptôme*

KELLY JOBANA DÁVILA CÓRDOBA
Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina

53

III.
**SUJETO Y LÓGICAS
DE LA VERDAD**



**Profecía autocumplida
o los dos tiempos
de la verdad**

*Self-Fulfilling Prophecy or
the Two Times of Truth*

*Prophétie auto-
réalisatrice ou les deux
temps de la vérité*

DAVID ANDRÉS VARGAS CASTRO
Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina

63

Sujeto y verdad

Subject and Truth

Sujet et vérité

HÉCTOR GALLO
Universidad de Antioquia,
Medellín, Colombia

79

**Del fantasma de la
lógica... a la lógica
del fantasma**

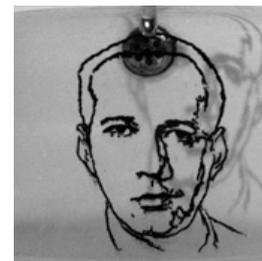
*From the Fantasy
of Logic... to the
Logic of Fantasy*

*Du fantasma de la
logique... à la logique
du fantasma*

ARTURO DE LA PAVA OSSA
Asociación Lacaniana
Internacional, París, Francia

89

IV.
**MEDIO-DECIR,
MAL-DECIR LA VERDAD**



**La alusión, la cita y
el enigma: formas de
medio-decir la verdad**

*The Allusion, Quotation
and the Enigma: Forms
of Half-Telling The Truth*

*Allusion, citation,
énigme, tournures pour
mi-dire la vérité*

VANINA MURARO
Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina

127

Lo que la erótica y la poética enseñan al psicoanálisis en relación a la verdad

What Erotica and the Poetic Teach Psychoanalysis in Relation to the Truth
Ce que l'érotique et la poétique apprennent à la psychanalyse sur la vérité

MATÍAS LAJE
TOMÁS OTERO
GABRIEL LOMBARDI

Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina

141

Verdad sublime y madre asesina en Christine V., versión de Marguerite Duras

Sublime Truth and Killer Mother in Christine V. by Marguerite Duras
Vérité sublime et mère meurtrière dans Christine V., dans la version de Marguerite Duras

JULIANA GONZÁLEZ HOLGUÍN
Paris Business School, París, Francia

149

¿Verdad de la víctima o víctima de la verdad? Observaciones sobre la sugestión y sus implicaciones clínicas y políticas

Truth of the Victim or Victim of the Truth. Observations on the Suggestion and its Clinical and Political Implications
Vérité de la victime ou victime de la vérité? Remarques sur la suggestion et ses implications cliniques et politiques

MARIA TUIRAN ROUGEON
PHILIPPE CANDIAGO

Asociación Lacaniana
Internacional, París, Francia

157

v.
VIOLENCIA Y VERDAD



Tomar la palabra: el acontecimiento de la verdad en el testimonio

Take the Word: the Event of the Truth in Testimony
Prendre la parole: évènement de la vérité au témoignage

IVÁN HERNÁNDEZ
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

171

La desaparición forzada: una verdad caleidoscópica

La desaparición forzada: una verdad caleidoscópica
Forced Disappearance: a Kaleidoscopic Truth
Disparition forcée: vérité caléidoscopique

CRISTIAN JESÚS PALMA FLORIÁN
Facultad Latinoamericana de
Ciencias Sociales (FLACSO),
Buenos Aires, Argentina

187

VI.

DE CONSTRUCCIONES DE LA VERDAD



**La verdad servida
en la mesa**

*The Truth Served
at the Table*

*La vérité est servie
sur la table*

**CARLOS ALBERTO RINCÓN
OÑATE**

Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

213

**Real-lidad y
re-presentación
en el “Proyecto
de psicología para
neurólogos” de
Sigmund Freud**

*Real-ity and
Re-presentation in the
“Proyect of Psychology
for Neurologists” by
Sigmund Freud*

*Réal-ite et ré-présentation
dans “L’Entwurf einer
Psychologie” de
Sigmund Freud*

JAIME SANTAMARÍA
Universidad de los Andes,
Bogotá, Colombia

231

**Acontecimiento y
verdad: la verdad
por-venir como
verdad a dar**

*Event and Truth: the
Truth to Come as
the Truth to Give*

*Événement et vérité: la
vérité à-venir en tant
que vérité à donner*

**ESTEBAN DIPAOLA
LUCIANO LUTEREAU**

Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina

245

**Nietzsche y Freud
ante el problema
de la verdad**

*Nietzsche and Freud and
the Problem of the Truth
Nietzsche et Freud face à
la question de la vérité*

LEANDRO DRIVET
Universidad Nacional de Entre
Ríos, Paraná, Argentina

255

**¿Qué tanto le debe
Freud a Brentano?**

*How much does Freud
Owe to Brentano?
Quel est la dette de
Freud envers Brentano?*

**GUILLERMO BUSTAMANTE
ZAMUDIO**

Universidad Pedagógica
Nacional, Bogotá, Colombia

271

Consideraciones sobre la verdad. Heidegger y Lacan, un encuentro imposible en los tiempos de la *Alethosfera*

Considerations on Truth. Heidegger and Lacan, an Impossible Encounter in the Times of the Alethosphere

Remarques sur la vérité. Heidegger et Lacan, une rencontre impossible aux temps de l'Alétophère

**JUAN CARLOS SUZUNAGA
QUINTANA**

Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia

287

**VII.
ENTREVISTA**



El cardo, el ave y la verdad. Entrevista con el pintor Antonio López

JEAN-PHILIPPE PEYNOT

309

**VIII.
LA OBRA**

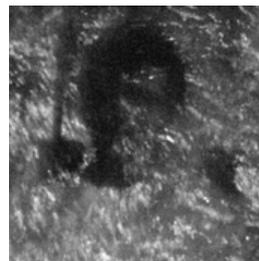


“Ante la imagen”. 42 Adagios (Acerca de la obra de Óscar Muñoz)

SANTIAGO MUTIS DURÁN

325

**IX.
RESEÑA**



Los tonos de la verdad. Ensayo psicoanalítico

ROLANDO KAROTHY

**POR: ÁLVARO DANIEL REYES
GÓMEZ**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

337

**X.
DOCUMENTOS
Y TESTIMONIOS**



Documentos

343

Testimonios de mujeres y de un joven víctimas del conflicto armado en Colombia

353

XI.
ANTOLOGÍA MÍNIMA*



JORGE SEMPRUN
La escritura o la vida / *fragmento*
365

HÉCTOR ABAD FACIOLINCE
El olvido que seremos / *fragmento*
368

HORACIO BENAVIDES
Mientras
371

WISŁAWA SZYMBORSKA
Utopía
372

FRANCISCO DE QUEVEDO
Repite la fragilidad de la vida y señala sus engaños y sus enemigos
374

ANTONIO MACHADO
Nuevas canciones / *fragmentos*
375

SIGMUND FREUD
Chistes recogidos por Freud / *fragmentos*
376

MICHEL FOUCAULT
Estética, ética y hermenéutica / *fragmento*
377

JORGE LUIS BORGES
Emma Zunz
378

EDGAR ALLAN POE
El corazón delator
382

PATRICK MODIANO
Dora Bruder / *fragmento*
387

MARIO VARGAS LLOSA
La verdad de las mentiras / *fragmento*
389



Declaración sobre los índices de citación y las prácticas editoriales
399

Colaboradores
405

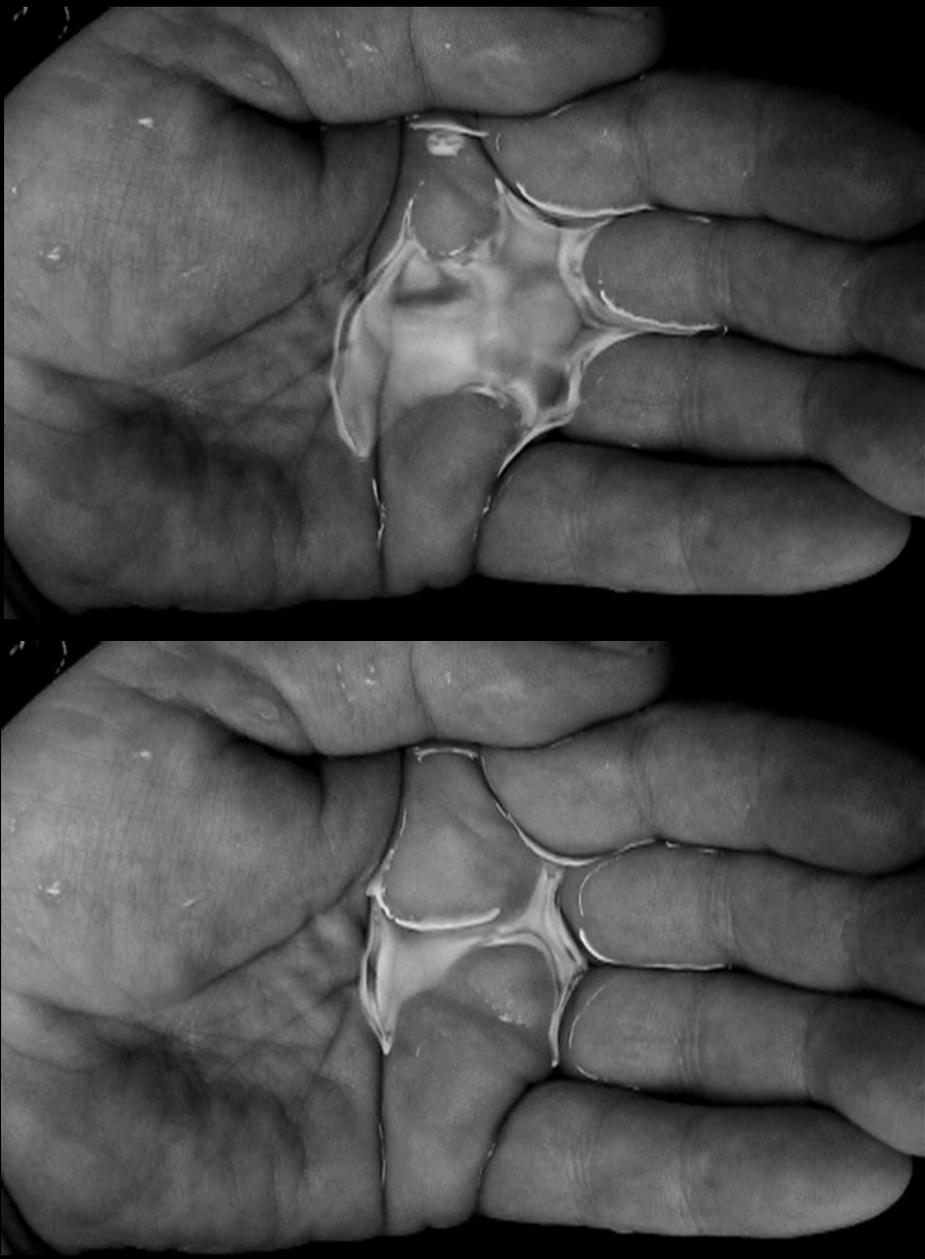
Normas para colaboradores
408

Consideraciones éticas
414

* Si bien algunos de los textos o fragmentos de esta antología se extrajeron de publicaciones anteriores al 2010, la presente edición de la revista se rige por las normas actuales de la Real Academia Española.

«LA VERDAD Y SUS EFECTOS»





© Óscar Muñoz. *Línea de destino (Detalle)*. Video monocanal, loop, sin sonido. 2006. Dimensiones variables.

Editorial

Fieles a nuestra tradición de proponer para cada número de *Desde el Jardín de Freud* una pregunta que movilice el deseo de los lectores y amigos de la revista, y que aporte tanto al avance del pensamiento psicoanalítico como a la comprensión del sujeto y de los lazos sociales contemporáneos, el número 16 que hoy presentamos giró en torno a la cuestión de *la verdad y sus efectos*.

Esta pregunta es pertinente para la clínica porque el sujeto que sufre, una vez instalado en el dispositivo de la cura, de uno u otro modo intuye que su sufrimiento tiene relación con la verdad, que su síntoma se articula con ella y que esta lo traiciona al surgir en un momento, un lugar y un decir inesperados, y ante un oyente aparentemente equivocado. Incluso, si quisiera apelar al engaño o a la mentira, habrá de sorprenderse de que esta también transporte una verdad. Errado o no, el sujeto asume su experiencia clínica con la verdad como horizonte de su búsqueda y clave para transformar su sufrimiento, aunque al tiempo no quiera saber nada de ella. A la vez, asocia los efectos de la cura con los efectos de la verdad. Quizá por esto Lacan planteaba que “si se elimina radicalmente la dimensión de la verdad, toda interpretación no es más que sugestión”.

Por otro lado, la pregunta nos atañe directamente hoy a los colombianos, quienes asistimos expectantes a los avances de unos diálogos que buscan poner fin a un conflicto armado de más de cincuenta años. Más allá de los temas de la justicia y la reparación, la verdad comienza a perfilarse como la cuestión central, una verdad que trascienda el saber, siempre necesario, pero insuficiente, aún si se dispone de una cantidad enorme de enunciados, datos, cifras, descripciones y hasta de testimonios; será insuficiente mientras no cuente con la dimensión de la verdad, con el apoyo de un acto de enunciación que implique al sujeto.

El problema de la verdad y sus efectos está planteado desde los albores del psicoanálisis, en aquellas jornadas en las que Freud se quejaba de no poder creer más en su “neurótica”. ¿Cómo guiarse entonces en la cura? ¡Desilusión fecunda!... pues le permitió descubrir la inexistencia en el inconsciente de un “signo de realidad”, de manera que no es posible “distinguir la verdad de la ficción investida con afecto”, tal

como lo consignó en su famosa carta a Fliess. Neurótica que sufre y se queja de su padecer, realidad, ficción, mentira... Quedaron así, dispuestas sobre la mesa, las cartas fundamentales con las cuales se adelantará la partida de la verdad.

Para comenzar, podemos preguntarnos si en el análisis se trata de verdad o de realidad, si de “verdad material” o de “verdad histórico-vivencial” (términos utilizados por Freud con sentidos diferentes), si de “realidad material” o de “realidad psíquica”. Además, ¿acaso esa “realidad material” tiene alguna existencia al margen del dicho mediante el cual el sujeto podría imprimirle valor de hecho?

Como se ve, en ese momento inaugural, tan prolífico, Freud introducía ya el problema del amarre de la verdad con la ficción, e incluso con la mentira, aquella primera mentira que descubría con sorpresa: la *proton pseudos*. Muy pronto incursionará en el asunto de la discordia entre lo exacto y lo verdadero, al que se sumará más tarde, en su trabajo sobre Moisés, el de la distancia entre la verdad y lo verosímil.

Llegados a este punto surgen otras preguntas, por ejemplo, si la verdad del sujeto puede atribuírsele al trauma o al fantasma, y cómo juega el síntoma en ello. Incluso podemos interrogar si le pertenece al sujeto o si acaso le es ajena; si es un lugar, un acto o un efecto, si está, más bien, del lado del objeto, o si es, tal vez... mera entelequia. Podemos, además, cuestionar sus relaciones con el saber, con la mujer, con la sexualidad y con el goce. Ya a esta altura nos asalta la duda de si, como en el caso de Roma, todos los caminos conducen a ella; empero, para esta convocatoria quisimos que no se perdiera de vista la cuestión de sus efectos, tanto en la clínica como en el lazo social.

Ya desde su trabajo sobre el chiste, Freud se interrogaba por “las condiciones de la verdad”, preguntándose en dónde residía, si en el dicho o en el decir, y al tiempo se cuestionaba por sus dimensiones sociales: por su lugar en el discurso, podríamos agregar, tomando tan solo una de las numerosas observaciones de Lacan al respecto.

Antes de otorgarle a la verdad el espacio privilegiado que le dio en su concepción sobre los discursos, Lacan había recorrido ya un largo camino en su búsqueda. Se trató para él de una preocupación constante, que siempre lo acompañó, que tematizó de una y otra forma, como si cada vez agregara una renovada vuelta de tuerca. Durante toda su obra, desde sus primeros trabajos hasta los últimos, y con diversas ópticas, le siguió la pista a esa presa: la ubicó primero en la palabra plena, pero una vez abandonó esta concepción trató de situar su condición, y la determinó en el lugar del Otro, que sería su único garante. Sin embargo, pronto precisó que, aun si ese fuera su lugar, la verdad no tiene aval, pues el lugar del Otro es un lugar agujereado. Finalmente, todavía con respecto al lugar, le concedió uno en cada una de las diferentes formas del discurso o del lazo social. Si al término de su vida pareciera estar desilusionado de la verdad,

cejar en su empeño y soltar la caza, cuando, por ejemplo, en el seminario 24 propone, mediante un juego de condensación de dos palabras, “abrirse a la dimensión de la verdad como *varité*”, nos parece que no solo no la suelta, sino que la aterriza... al pie de la letra: “es en tanto que una interpretación justa extingue un síntoma, que la verdad se especifica por ser poética”, dirá entonces. Vemos así cómo hasta el final sostendrá su empeño en preguntarse por los efectos de la verdad en su manifestación clínica, por su relación con el síntoma y por la intervención analítica.

Por otra parte, en la misma senda pero con la mira puesta en el intento de buscar salidas no tan cruentas a las manifestaciones del conflicto en lo social, y en la perspectiva de lo que nos toca a cada uno en este asunto, nos vienen bien las reflexiones de Lacan sobre el dilema de los prisioneros y su afirmación en *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*: “si bien en esta carrera tras la verdad no se está sino solo, si bien no se es todos cuando se toca lo verdadero, ninguno sin embargo lo toca sino por los otros”.

Para apuntar en esa dirección y escuchar el afán y los efectos de la verdad en la voz de los dolientes del conflicto armado en nuestro país, nos dimos a la tarea de seleccionar, con destino a este número de la revista, un conjunto de fragmentos de sus testimonios. Al revisar el resultado de esta búsqueda constatamos que, sin que hubiese respondido a una intención premeditada, todos los testimonios, salvo uno de un joven, correspondieron a mujeres, y en su gran mayoría a víctimas de los paramilitares. La preeminencia de las mujeres en estos casos, de seguro obedece a múltiples causas, dentro de las cuales no deja de resonar la asociación que en varias oportunidades sostuvo Lacan, entre la mujer y la verdad. Invitamos a los lectores a la lectura de estas enunciaciones, así como a la de algunos documentos asociados con esta situación.

Con relación a la antología, en la que siempre reunimos textos de poesía, literatura, ensayo y filosofía, concernientes al tema en cuestión, debemos aclarar que la ausencia de esta última no obedece, como es obvio, a la falta de aportes al respecto, sino, paradójicamente, a todo lo contrario: el de la verdad ha sido un tema ampliamente trabajado por los filósofos desde múltiples perspectivas, todas susceptibles de diálogos con el psicoanálisis. La indagación nos imponía publicar fragmentos, no tan cortos, de las obras de Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Ricoeur y Foucault, entre los más destacados; trabajos que reunidos excedían en muchos el límite de la antología. Por esta razón, y dado que algunos de los artículos seleccionados para este número incluyen ya un intercambio con estos filósofos, nos autorizamos a prescindir de sus textos, presentes ya de otro modo. Hay que anotar que lo mismo nos ocurrió con la selección de apartados de las obras de Freud y de Lacan sobre esta materia. Como ya lo anotábamos arriba, la cantidad de elaboraciones de Lacan sobre el tema de la

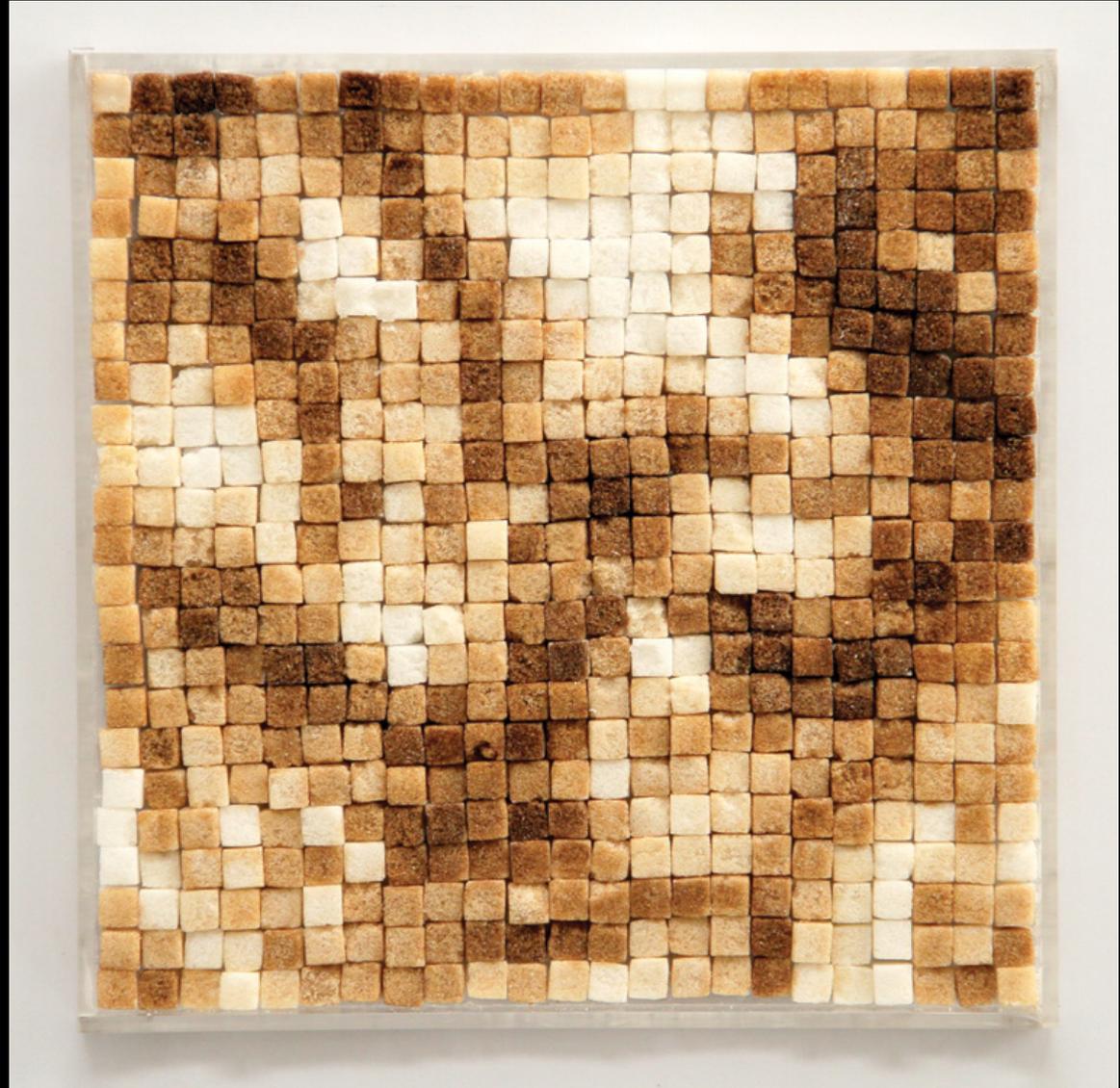
verdad a lo largo de toda su obra, es muy amplia, interesante y variada para escoger solo unas pocas referencias.

Como en la labor de señalar la verdad los artistas siempre nos llevan la delantera y nos prestan auxilio, en esta ocasión invitamos a Óscar Muñoz, uno de los más destacados artistas plásticos contemporáneos. Su obra, sutil y contundente, concierne a la revelación de verdades tan efímeras y volátiles como doloras y perseverantes, como las de los desaparecidos que, justamente por serlo, persisten; como la de la mancha que, oculta, sostiene secretamente la imagen de Narciso, o como la de nuestro aliento que puede hacer aparecer la imagen hasta entonces desaparecida del otro. El comentario sobre la obra de Óscar Muñoz que incluimos en este número estuvo a cargo del poeta Santiago Mutis Durán. A estos dos artistas va nuestro público agradecimiento.

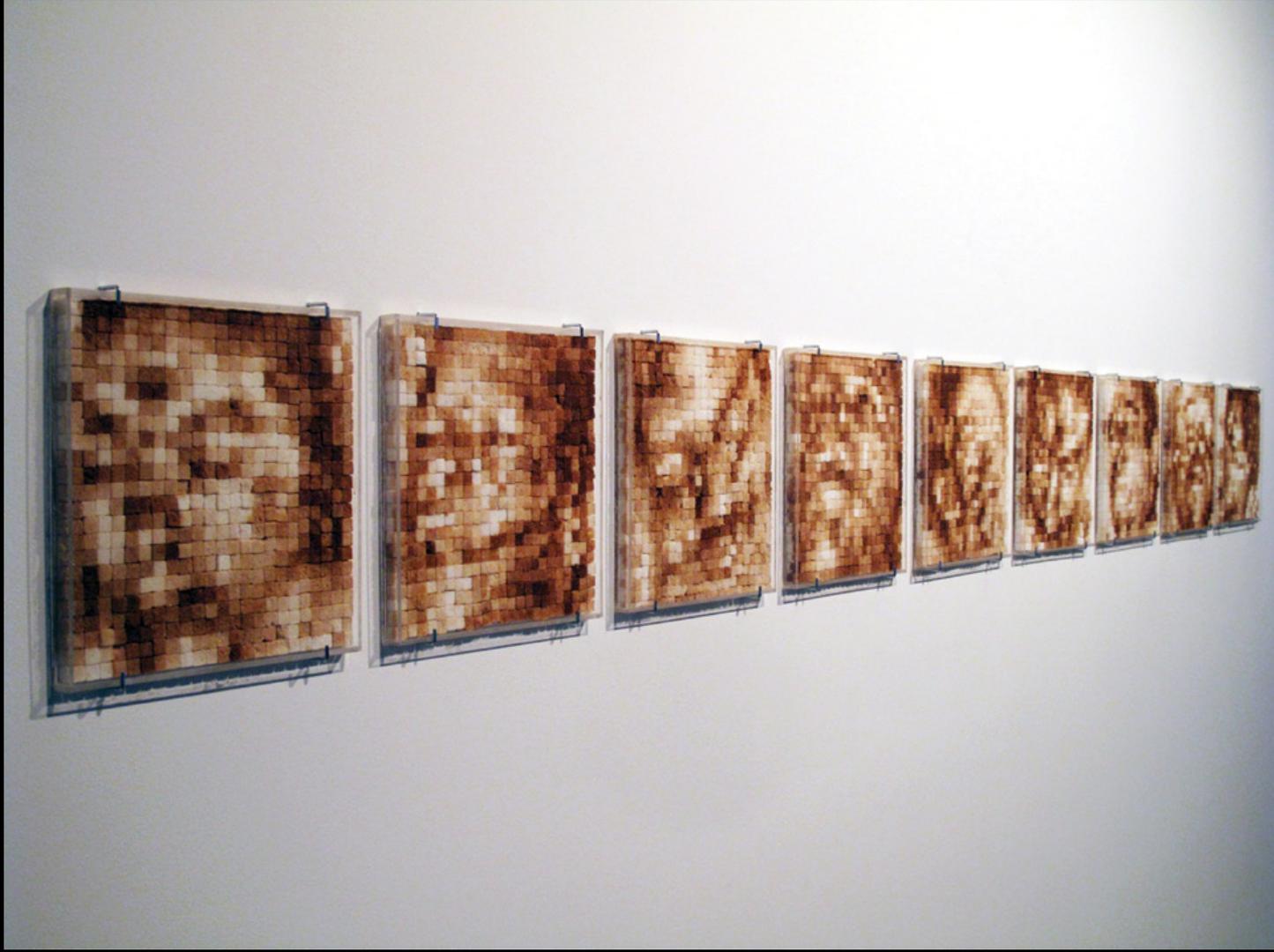
Finalmente, los invitamos también a leer, en el último apartado de la revista, la *Declaración sobre los índices de citación y las prácticas editoriales*, documento que suscribimos junto con más de cien revistas de literatura, artes y ciencias humanas, cuyo propósito es manifestar nuestra “inconformidad frente a las formas predominantes de medición de la calidad académica de las publicaciones que, en primer lugar, privilegian criterios administrativos y cuantitativos sobre los contenidos y, en segundo lugar, tienden a ignorar las prácticas académicas propias de las humanidades, que son diferentes a las de las ciencias exactas y aplicadas”, como podrá leerse, y que junto con otras formas de burocratización buscan reducir el saber a mercancía transable y escamotear definitivamente lo que pueda concernir a la verdad.

MARIO BERNARDO FIGUEROA MUÑOZ
DIRECTOR Y EDITOR

I. LA CAPITALIZACIÓN DE LA VERDAD



© Óscar Muñoz. Píxeles. Cubos de azúcar pintados con café sobre plexiglas. 1999-2000. 35 x 35 x 3 cm. c/u.



© Óscar Muñoz. *Píxeles*. Cubos de azúcar pintados con café sobre plexiglas. 1999-2000. 35 x 35 x 3 cm. c/u.

Función de la verdad en los discursos y efectos de su capitalización



PIO EDUARDO SANMIGUEL ARDILA*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Función de la verdad en los discursos y efectos de su capitalización

Function of Truth in Discourses and Effects of its Capitalization

Fonction de la vérité dans les discours et effets de sa capitalisation

La capitalización de la verdad tiene efectos nefastos sobre el lazo social. El paso de una verdad reprimida, que retorna en el síntoma y en la agencia misma de un discurso, a una verdad forcluída, que retorna en lo real, no parece facilitar en nada los procesos de paz y reconciliación porque abre las puertas al fortalecimiento de una verdad cínica en el grupo social. Se requiere que pueda discernirse algo de la verdad del discurso en juego, que es siempre el discurso imperante, para preparar la posibilidad de un giro en el discurso que en un grupo social dado haga las veces de lazo social. ¡Cómo, sin embargo, intervenir en un discurso que obtura el lugar de la verdad!

Palabras clave: capitalización, discurso, forclusión, lazo social, verdad.

Capitalization of truth has disastrous effects on social bonds. Peace and reconciliation processes don't seem to be facilitated by the passage of a repressed truth, which returns in the symptom and in the agency of speech, to a foreclosed truth, which returns in the real order. This foreclosure leads to the strengthening of a cynical truth in the social group. In order to obtain a speech turn that operates as a social bond in a given group, something of the truth of the speech at stake, which is always the dominant speech, must be discerned. However, how to intervene in a speech that hinders the place of truth!

Keywords: capitalization, speech, foreclosure, social bond, truth.

Les effets de la capitalisation de la vérité sur le lien social sont funestes. Le passage d'une vérité refoulée qui retourne autant dans le symptôme que dans l'adresse même d'un discours, à une vérité forclose qui retourne dans le réel, ne semble guère venir à l'aide des processus de paix et de réconciliation; cette capitalisation ouvre plutôt la porte au renforcement d'une vérité cynique au sein du groupe social. Il s'en faut qu'un brin de la vérité du discours en jeu puisse être entrevu, discours en jeu qui n'est autre que le discours dominant, pour préparer à la possibilité d'un virage vers un discours qui puisse faire fonction de lien social. Comment pourtant avoir une incidence sur un discours qui oblitère la place de la vérité!

Mots-clés: capitalisation, discours, forclusion, lien social, vérité.



CÓMO CITAR: Sanmiguel Ardila, Pío Eduardo. "Función de la verdad en los discursos y efectos de su capitalización". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 19-35, doi: 10.15446/dfj.n16.58144.

* e-mail: pesanmiguela@unal.edu.co

© Obra plástica: Óscar Muñoz

En su propuesta sobre los discursos, Jacques Lacan designó uno de los cuatro lugares que los determinan como “el lugar de la verdad”, cuya particularidad es la de operar dando sostén a todos y cada uno de los cuatro discursos que hacen lazo social.

Decir que la verdad tiene su lugar en la lógica discursiva es, pues, un punto de partida. ¿Qué tan importante es este lugar? En cierta forma es el responsable tanto de la eventual persistencia como de la inestabilidad correlativa de los discursos: la persistencia en lo que tiene de perdurable, la inestabilidad en lo que hace posible pasar de un discurso a otro.

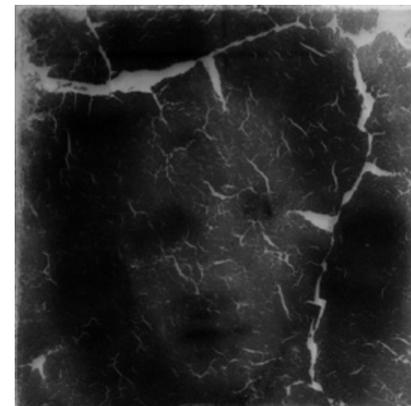
PERSISTENCIA DE LOS DISCURSOS

Para examinar la operatividad de cada discurso, desde el punto de vista de su persistencia, bastará con escribir los tres términos que estipulan la particularidad de su enganche social; estos le dan una relativa estabilidad, haciéndolos parecer cerrados, si se trabaja para ello. Así, si el esclavo pone a trabajar su saber hacer [S2] para producir lo que requiere el amo [a] para sostenerse como amo [S1], tendremos $\frac{S1 \rightarrow S2}{a}$; si el amo trabaja luego como un esclavo [S1] para entregar al aquejado y quejoso [S] el saber del que el amo goza¹ y en el que el sujeto requiere alienarse para seguirse quejando, tendremos $\frac{S \rightarrow S1}{S2}$; si el trabajador desprovisto de su saber [a] se produce alienándose [S] en el saber que agencian los nuevos dueños del saber [S2] obtenemos $\frac{S2 \rightarrow a}{S}$. Y cuando el sujeto de la queja asume trabajar [S] para producir los determinantes primordiales de su condición [S1], acicateado por una pregunta que no cesa [a], obtenemos entonces $\frac{a \rightarrow S}{S1}$. Y esto bastaría para dar cuenta de cómo se podría buscar que las cosas marchen sin tropiezo. Podríamos decir que es evitando preguntarse por las razones que en el fondo mueven a agenciar cierto tipo de vínculo social, que las cosas parecen andar sobre ruedas. Y dichas razones están en el lugar de la verdad. En la medida en que el lugar de la verdad no sea tenido en cuenta se apunta a la perpetuación de un discurso, lo que no significa en modo alguno que estemos tratando con una fórmula trípode, pues la verdad, aunque ignorada, aunque reprimida, no deja de tener su lugar en dicho funcionamiento.

1. “[...] el discurso de la histérica revela la relación del discurso del amo con el goce, en la medida en que el saber ocupa el lugar del goce”: $\frac{S1}{S2}$. Cfr. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Barcelona: Paidós, 1992), 98.

Esto resulta sin embargo muy costoso, y además imposible. Costoso porque para ignorar dicha verdad se requiere recurrir a todo aquello que silencie la pregunta y al sujeto que la formula². Los totalitarismos lo demuestran: su perpetuación nunca se ha logrado sin eliminar a quien se atreva a disentir. E imposible porque la verdad que soporta al discurso no podría ser eliminada sin arrasar *ipso facto* con el discurso mismo, pues esa verdad no se encuentra afuera ni es ajena a las razones que llevan a proponer dicho discurso. Así pues, lo que se halla en el lugar de la verdad habla de las *verdaderas* razones que son resorte de la propuesta discursiva en cada caso: $\uparrow \frac{S1}{\$}$, $\uparrow \frac{\$}{a}$, $\uparrow \frac{a}{S2}$ y $\uparrow \frac{S1}{S2}$, donde la flecha subraya el sentido de la determinación³; no hay aquí forclusión posible del lugar de la verdad: lo que se instituye en el lugar de la agencia del discurso es siempre el retorno de la verdad, en el síntoma, por ejemplo⁴. Y la verdad se sostiene siempre en otra escena: una a la que no se tiene acceso, o por lo menos no tan fácilmente.

La teoría sobre el origen de la cultura de Freud permite ejemplificar lo anterior: desde S1 los hermanos mismos agencian el sometimiento de todos y cada uno a la ley de la repartición de las mujeres, como solución posterior al asesinato del padre y receta para vivir juntos y en paz, pero no sin que secretamente cada uno de ellos anhele ser como el padre. Este secreto es lo que debe ubicarse en el lugar de la verdad [\$]; pero ahora que el padre está muerto el goce resulta imposible para todos. Ya no habrá ninguno que pueda gozar, y repartir las mujeres no haría más que ahondar en la falta de goce efecto del asesinato. Esta imposibilidad absoluta de gozar condenará la propuesta a la repetición del asesinato y a la violencia fratricida (desconfiar y matar a todo el que ose ubicarse en el lugar del padre), al acceso al objeto por vía de la violencia como única posibilidad y, sobre todo, al fracaso, a la sin salida. Esta situación es producto de la misma verdad que insiste [\$] y que lleva entonces a la extraña pregunta de cómo hacer con el goce ahora que resultó imposibilitado. Así pues, se procede a fundar la cultura instituyendo en el lugar del S1 al representante de una ley que transforma lo imposible —del incesto y de matar— en prohibición. Si la cosa está prohibida, siempre se podrá buscar la manera de saltar por sobre la ley que prohíbe su acceso. La ley hace prohibido lo imposible, aun cuando su producto no sea más que indicio de esa imposibilidad de gozar. Es así como lo imposible se reparte. Por eso la cultura ha de entenderse como un ocultamiento de la verdad de la castración, verdad que consiste en que no es que el goce esté prohibido, sino que es imposible. Entonces se puede decir que la cultura andaría sobre ruedas si no fuera por lo que reserva el lugar de la verdad, y porque este es el resorte último desde donde el discurso secretamente se urde, sobre el fondo, entonces, de un anhelo secreto de goce [\$] que no cesa, sin embargo. ¡Todo ello siempre y cuando a un niño no le dé por decir que el



2. Este no es un asunto de buena o mala voluntad. Es que, estructuralmente, lo producido en un discurso no tiene posibilidad alguna de confluir con la verdad en juego. Algo protege a la verdad, pero al mismo tiempo quedamos curiosos, quedamos a la expectativa, algo nos mantiene “en vilo en cuanto a su verdad”. Cfr. *Ibíd.*, 189.
3. El agente no determina la verdad en juego; la verdad en juego determina el semblante en operación.
4. No hay forclusión, es cierto. Pero en la medida en que la verdad no puede retornar tal cual y enteramente, entonces no solo está reprimida sino que hay algo irremediablemente reprimido en ello, es decir *Urverdrängt*, reprimido originariamente. Cfr. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XIII. L'objet de la psychanalyse* (1965-1966), clase del 9 de febrero de 1966 (Paris: Association Freudienne Internationale, 1999), 169.

rey está desnudo o que es un imbécil! ¡O a un loco decir que Dios ha muerto y sigue muerto [\$]! Lo cual no debe llevar a sostener ingenuamente, dice Lacan, que todo esté permitido, sino a que en adelante ya nada lo estará⁵.

Es por esto que puede decirse que el fundamento del discurso consiste en hacer algo con el goce, lo que es una afirmación aplicable a todos y cada uno de los discursos, por cuanto los demás funcionan siempre sobre el fondo del discurso del amo en tanto ley del lenguaje. En conclusión, lo que se halla en el lugar de la verdad es correlativo de una falla en lo que se intenta encaminar desde el lugar del agente $\uparrow \frac{\$}{\S}$. Examinaremos esto ahora desde el punto de vista de la inestabilidad correlativa de los discursos arriba mencionada.

INESTABILIDAD DE LOS DISCURSOS

Cuando algo de la verdad de un discurso es alcanzado se corre el riesgo de que dicho develamiento suponga que lo que era su verdad venga al lugar del semblante, es decir que si, por ejemplo, el deseo de un amo es interrogado en relación con la posición que ocupa, y algo de ese deseo puede salir a la luz, entonces en adelante ya no se podrá sostener como amo. No podrá hacerlo, sencillamente, porque no se puede al mismo tiempo estar castrado y mostrarse amo, pues lo primero equivale a mostrarse en falta [\$] y lo segundo a poner cara de tenerlo todo para impartir su orden. Por eso la escritura de la fórmula $\frac{\$1}{\S}$ en el discurso del amo supone que no se tiene acceso a lo que está bajo la barra, que el S1 está separado de su verdad, que en el marco de un discurso dado no se tiene acceso a la verdad que lo sostiene. Así entonces, *la verdad es que* el amo no sabe y no puede reconocer que algo le falta, que algo desea [\$]; *la verdad es que* la histérica no sabe y no puede reconocer que sostiene y goza de aquello de lo que se queja [a]; *la verdad es que* la universidad, aunque se plantee como un saber en construcción y articulado, se agencia siempre como sin falta, universal, como un amo cuyo modelo no es otro que la naturaleza misma [S1]⁶; y cuando el semblante de objeto está en el lugar de agente tampoco se toma nota de que tal operación se sostiene en un saber articulado que hace las veces de verdad [S2]: *la verdad es que* no sabe que se organiza y sostiene como un saber.

Sin embargo, no porque se ofrezca la fórmula “La verdad es que...”, hay que confundirla con la verdad, ni tampoco concluir que la verdad ha hablado. No hay que confundir la verdad con el medio decir con el que se enuncia⁷. Es solamente gracias al artificio de separar el saber de la verdad que se logra entresacar algo de su funcionamiento en las estructuras discursivas, y tampoco la verdad que concierne a las razones de esta elaboración se encuentra en la elaboración misma. Puedo aquí

5. Cfr. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955) (Barcelona: Paidós, 1983), 196-198.
6. La librea con que se atavía el saber es lo natural, la naturaleza. Cfr. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XIX. Le savoir du psychanalyste* (1971-1972) (Paris: Association Freudienne Internationale, 1999), 21.
7. Cfr. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 108-109.

apoyarme en las formulaciones de Freud para decir que no se tiene noticia de la verdad en razón de la labor intelectual que permite cernir su lógica⁸.

Con todo, proseguiremos el análisis de la verdad por esta misma vía. De los cuatro lugares que constituyen la lógica discursiva —el lugar del agente o del semblante, el lugar del otro o del trabajo, el lugar de lo producido o de la pérdida, y el lugar de la verdad— solamente al interrogar el de la verdad se puede palpar la fragilidad del discurso y, eventualmente, provocar un vuelco que conduzca a una nueva configuración de un lazo social. En otras palabras, cuando puede interrogarse lo que está sustentando un discurso y este, por ende, deviene insostenible, acaso podríamos tener la esperanza de que tal verdad develada viniera al lugar de agencia de un nuevo discurso; pensaríamos de pronto que “la verdad reinaría” en consecuencia, por decirlo de alguna manera. No es, sin embargo, lo que sucede. La verdad develada ya no es la verdad y el nuevo discurso ostentará algo diferente en ese lugar.

Para ilustrar lo anterior acudiré al relato parcial de unas entrevistas preliminares que publicara Laurence Bataille en 1985, en el marco de una convocatoria de la revista *Études Freudiennes* que invitaba a diversos autores a escribir sobre la manera como la obra de Jacques Lacan había incidido en su práctica clínica⁹. Bataille buscaba con ello ejemplificar dos aspectos de su práctica tomados de la enseñanza de Lacan: las sesiones de duración variable y el uso de los tetrápodos. Nos ocuparemos únicamente del segundo. Se trataba de una muchacha que llegaba a su consulta quejándose de las dificultades que tenía para dominar la lengua francesa —que era su lengua materna—, dificultades que buscaba resolver ahondando en sus estudios, pero que insistían. Lo que esperaba de la psicoanalista era sumar a su saber un medio para hacer uso de ese saber; en suma, le pedía un a . Esto fue entonces traducido por la psicoanalista en términos de un alguien que tiene en sus manos la situación [S1] pero que requiere de otro para que ese saber pueda ser aprovechado. Lo requiere para que le produzca justo lo que necesita para que eso funcione sobre ruedas; es un $\frac{S1 \rightarrow S2}{a}$ o un sujeto sin inconsciente, como ella lo llama. Transcurrieron varias sesiones en esta forma de hablar a pesar de los esfuerzos de la psicoanalista por ahondar de otra manera en el asunto, hasta que la joven señaló que las mismas palabras que parecían permitirle acercarse a la verdad terminaban encubriéndosela. Con ello la joven dice algo de la verdad en juego, pues más allá de la dificultad técnica que la aqueja, ese problema le concierne; así se alcanza a vislumbrar algo de la verdad agazapada bajo su motivo de consulta: $\uparrow \frac{S1}{S}$. Gracias a los buenos oficios de la psicoanalista, que no consistieron en producirle lo pedido, algo de esto logra ser escuchado, tambalea el discurso del amo que caracteriza este lazo social y la mujer llega a la cita siguiente desbordada por los síntomas. Lo que ocupaba el lugar de la verdad [S] ha salido a la luz y campea ahora

8. Cuenta Freud, por ejemplo, que cuando alguien relata que se soñó haciendo el amor con una mujer de cierta edad pero que no se trataba de su madre, no tiene mucho efecto decirle que soñó con su madre, aun cuando podamos tomar noticia de ello. El saber intelectual, recordaba Freud en su texto *Die Verneinung*, está mediado por la negación, con lo cual aún puede tenerse noticia de lo reprimido pero sin levantar la represión. La labor intelectual, decía, se ve favorecida en grado sumo por el símbolo de la negación; más allá, no es necesario el uso puntual del símbolo para que pueda afirmarse que el pensamiento está marcado en su fundamento por una *Verneinung*. Es por esta razón que se discute generalmente en torno a la traducción por “La negación” del breve artículo de Freud “Die Verneinung”. Si “negar” remite al uso del símbolo de la negación, el texto de Freud va más allá al señalar, en una impecable lógica mítica, que en los orígenes del pensamiento algo es expulsado para que algo pueda ser admitido en ese mismo movimiento. Esa expulsión supone pensar una *Verneinung* que estaría en la génesis de lo forcluído originario y respecto de la cual el símbolo de la negación no sería más que su correlato con respecto a lo reprimido. Cfr. Sigmund Freud, “La negación” (1925), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 252-257.
9. Laurence Bataille, “D’une pratique”, *Études Freudiennes* 25 (1985): 7-30. Cfr. Particularmente el apartado “L’instauration de la situation analytique”. Hay traducción al español de este artículo en Laurence Bataille, *El ombligo del sueño. De una práctica del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 1988). Cfr. particularmente el capítulo “De una práctica. La instauración de la situación analítica”.

como ignorancia de su condición, bajo la forma de síntomas [S] sobre los que no tiene gobierno y que la inundan de angustia. Ahora espera de la psicoanalista una especie de prescripción médica, un producto, un a que ahora tiene la forma de un saber [S2]: $\frac{S1}{S2}$. Bataille ya no es para ella lo mismo que era antes y pasa a ser representada por el S1 bajo el cual ella se presentaba. La muchacha ya no puede representarse por el S1 porque tiene síntomas sobre los que no puede ejercer ningún dominio [S]¹⁰. En el nuevo lazo social que agencia hace de su respondiente alguien que tiene algún poder de curar [S1], que podrá plasmarse en un nuevo tipo de producto: un saber [S2]. Pero lo que alcanzó a atisbarse como verdad [S]¹¹ ahora se ha esfumado y otra cosa viene a configurar la verdad de este nuevo discurso. Con todo, la verdad sigue teniendo la misma estructura: es aquello que no puede ser alcanzado por un discurso dado, que conviene no interrogar si se quiere que perdure, pero que al mismo tiempo nos urge¹². En este caso, y siguiendo a Freud, resulta fácil señalar los dos aspectos de persistencia e inestabilidad: la verdad es que hay una cuota de goce en su sufrimiento, una parte de satisfacción que la aferra a este discurso y otra que la lleva a querer salir de él¹³.

10. No se puede repicar y andar en la procesión, como ya se señaló más arriba.

11. Lo que alcanzó a atisbarse es su castración.

12. La verdad, en tanto enigma “[...] nos urge a responder como un peligro mortal”. Cfr. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 108.

13. La verdad no podría revelar sin ocultar. Cfr. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIII. L'objet de la psychanalyse*, clase del 12 de enero de 1966, 101.

14. Esto puede ser formalizado escribiendo dos barras entre estos dos lugares: $\overline{\text{verdad}} \parallel \overline{\text{producto}}$.

15. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 190. Y asimismo, el sujeto-producto del discurso universitario, que podrá ser todo menos un ser que piensa, dice Lacan, es el que vendrá al lugar de verdad del discurso del amo, es decir sujeto en falta, aferrado como está a la necesidad de contar con un lugar desde donde se desee, un lugar de falta. Y el saber que produce el amo de la histérica... etc.

Nótese ahora algo que casi nunca se señala más que formalmente: en el íterin de este viraje discursivo, lo que se producía antes en el discurso del amo [a] ha logrado atravesar la barrera que lo separaba del lugar de la verdad, para venir a instalarse en este último lugar. Lacan había advertido ya que lo que se produce de goce en un discurso jamás podrá homologarse con la verdad del goce secretamente esperado, o en otros términos, que lo producido por un discurso no tiene ningún poder para develar algo de la verdad en juego. A esto lo llamó específicamente *impotencia*¹⁴, reservando además la palabra *imposibilidad* para referirse a la relación que se enlaza en cada discurso. Pero también, al formalizar lo que acontece en el viraje de un cuarto de vuelta con el que se produce un discurso, por un momento no parece persistir la impotencia de la producción para allegar la verdad en juego, porque el producto de un discurso es lo que viene al lugar de la verdad del siguiente. Esto permite cernir en términos lógicos, es decir, más allá de la pura formalidad de la escritura de un discurso a partir del anterior, que *la verdad de un discurso se produce a partir del producto del discurso del cual proviene*: el objeto producido en el discurso del amo [a], que no tiene el poder de develar la verdad en juego, se convierte no obstante, al pasar a ocupar el lugar de la verdad en el discurso de la histérica, en el objeto que la histérica, ella, como representante de los hombres en general, considera que le es imprescindible para poder desear, por muy poca cosa que sea, ese objeto *a*, dice Lacan¹⁵.

Pero ahora lo producido [S2] nuevamente se muestra impotente respecto a su verdad: en efecto, cuando el *partenaire* del discurso de la histérica (ese nuevo amo que trabaja en saber sobre su queja), se empeña en producir para ella, la encierra en

su queja que irá a llevar por doquier, sin que la verdad de lo que la sostiene en ese tipo de lazo social pueda ser abordada: $\frac{a}{a} \parallel \overline{S2}$.

Una vez más, entonces, Bataille nos cuenta que le bastó con no ponerse a trabajar para producir lo que ella le pedía, pero sí en trabajar para ponerla a trabajar, lo que hacía que la joven tropezara con cosas que no necesariamente eran las que buscaba: recuerdos, que encuentra en íntima relación con lo que le sucede. Esto va a inducir un nuevo giro discursivo, $\uparrow \frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1} \downarrow$, que transforma el a de la verdad [$\uparrow \frac{a}{a}$] en el a que va a provocar en adelante la elaboración [$\frac{a}{a}$], el que va a poner a $\$$ —ahora en el lugar del trabajo— a producir sus propios recuerdos [$\frac{\$}{S1}$]. Al mismo tiempo, lo que va a venir al lugar de la verdad, proveniente del lugar de lo no producido en el discurso de la histérica [$\frac{a}{S2}$] e intuido en el momento del cambio de discurso, instalará en el lugar de la verdad la certeza de que hay un saber que está relacionado con su a cuando este ocupaba el lugar de la verdad, es decir: con su goce y su manera particular de aferrarse cuando hace lazo social en el discurso de la histeria [$\uparrow \frac{\$}{a}$]; relacionado también con su $\$$ cuando este ocupaba el lugar de la verdad en el discurso del amo [$\uparrow \frac{S1}{\$}$], aquello que, en el marco de su trabajo con una psicoanalista, ella intuye en el momento del cambio de discurso cuando habla de la verdad que se le escapa.

A riesgo de repetirnos: ¿qué ha devenido el a de la verdad? Esa verdad pasa ahora a empujar la elaboración a la manera de un enigma [$\frac{a}{a}$], a la manera de algo que se resiste a ser puesto en palabras, que se resiste a constituirse como saber; ahora sí, por fin, lo que se encarga de agenciar el discurso es el nódulo más real de lo que la trajo a consultar. Y en el lugar de la verdad, lo que antes era el saber esperado como producto del trabajo del psicoterapeuta, digamos, del consejero, del experto, se transforma en un saber que se le presupone al ejercicio en el nuevo discurso, que es el del analista: *la verdad es que supongo un saber al a que empuja mi elaboración, así no se sepa* [$\uparrow \frac{a}{S2}$]. No es un saber puntual de lo que se trata aquí, sino de un saber organizado, de un saber de estructura, de un saber articulado, si se quiere. Es el inconsciente entendido como saber; un saber que está siempre en otra escena y que sostiene la elaboración mientras no se sabe. Sigue siendo cierto que lo que se produce en este discurso no tiene el poder de acceder a dicha verdad. Lo que se produce son los significantes primordiales de la historia del sujeto [S1], elementos esta vez puntuales, pero que no colman ni satisfacen en manera alguna lo que desde la verdad está en el sustrato causal del a de la agencia.

Siempre puede ocurrir que, con un nuevo cuarto de vuelta dextrógiro, el saber de lo inconsciente tome el lugar de la agencia [$\uparrow \frac{S2}{a}$]. Pero aquí se habrá transformado en saber que se sabe, en mera teoría. Y entonces podrá luego ser usado por un profesor para enseñar; para enseñar psicoanálisis, en este caso. O por un petimetre para poner



a todo un pueblo a marchar. Y se promulgará, por supuesto, como ocurre en toda institución del saber, para hacer lazo social y para producir sujetos repetidores de la teoría, sujetos alienados [\$] en el saber de este nuevo amo; bastará con examinar lo que ha venido al lugar de la verdad no confesada ni confesable que sostiene este nuevo discurso [S1], y por mucho que se esfuerce el estudiante en repetir al pie de la letra el saber del amo, este producto sustraído al trabajador de la industria, sustraído al que no tiene nada que vender más que su mano de obra, es decir, su cuerpo [a], nunca podrá develar la verdad que sostiene este nuevo lazo $\overline{S1} \parallel \overline{\$}$, que es el orden y la orden del amo mismo, orden que le pide que siga sabiendo, o que trabaje y trabaje y trabaje, sin que en algún momento pueda haber algún atisbo de pensamiento: “Es imposible dejar de obedecer esa orden que está ahí [...]”¹⁶.

Continuemos. ¿De dónde proviene el \$ que se instala en el lugar de la verdad en el discurso del amo? Responderemos rápidamente que de la lógica del lenguaje, que da un lugar a la castración, así no se nos harán más preguntas. Más allá, sin embargo, también en este caso se lo puede derivar de lo que proviene del lugar del producto en el discurso universitario [$\frac{\$}{S}$]: lo que es sustracción de goce en el primero será la verdad de la castración en el siguiente, justamente¹⁷. Como se puede ver, en estas cuatro ocurrencias del discurso la verdad es siempre del mismo talante. Una nonada si se la busca en la adecuación a las cosas o en una realidad. La verdad tiene aquí dos acepciones, correlativas de la persistencia y de la inestabilidad que han servido para organizar esta indagación. Cuando se trata de la *persistencia* del discurso, la verdad es a lo que pareciera que no se puede ni siquiera apuntar, es lo que no alcanza ningún producto, y es lo que está sin embargo en el lugar de lo que los urge, sin lo cual no habría manera de que el agente del discurso encuentre resorte para su actuar. Desde la *inestabilidad*, la verdad es del mismo tipo que el lapsus: se presenta en la ruptura como una revelación indiscernible sin embargo, una verdad que se abre paso en cada giro discursivo, a la manera de un incumbir al sujeto, de un surgimiento de un sujeto concernido en el sostenimiento de un discurso dado; verdad que resulta absolutamente inatrapable al instante después.

Y aun cuando no es siempre la misma —es de la castración en el discurso del amo [\$], del goce en el de la histérica [a], del determinismo inconsciente en el analítico [S2] y de la orden de un amo en el de la universidad [S1]—, es fundamentalmente verdad de la castración, razón por la cual el discurso del amo ha de pensarse siempre en palimpsesto respecto de los otros tres¹⁸.

16. *Ibíd.*, 110.

17. Cfr. las reflexiones de Lacan en la lección del 12 de abril de 1967 del seminario “La lógica del fantasma”, donde expone su lectura de la diferencia formulada por Marx entre *valor de uso* y *valor de cambio*, haciendo de esta última *valor de goce*. Ese valor sustraído al valor de uso es el que dará lugar a la posibilidad del intercambio, al goce en el sentido jurídico de usufructo, de posesión. Pero es un goce que hace que se introduzca en alguna parte un agujero. Ese objeto lleva entonces la marca de la castración, que se constituirá en la verdad en el discurso del amo. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme (1966-1967)* (Paris: Association Lacanienne Internationale, 2004), 309-312. En la página web de “Analítica. Asociación de Psicoanálisis de Bogotá” pueden consultarse dos traducciones de este seminario: <http://www.analitica-apb.com/#!traducciones/chad> (consultado el 08/02/16).

18. “¿A qué se llama castración? A la sustracción de un goce, que es transferido luego a las mujeres, al objeto... Y esto porque si no hubiera una sustracción ¿cómo podría haber posibilidad de circulación (de las mujeres, del objeto de goce...)?”. *Ibíd.*, 310-311.

CAPITALIZACIÓN DE LA VERDAD

Queda por examinar ahora lo que ocurre con la verdad en el discurso capitalista. También hay aquí una escritura enunciada por Lacan, que deriva, por lo menos en su aspecto formal, de una inversión de los elementos que componen el discurso del amo del lado izquierdo del matema, únicamente, con lo que se pasa de $\uparrow \frac{S1}{S} \leftarrow \frac{S2}{a} \downarrow$ a $\downarrow \frac{S}{S1} \leftarrow \frac{S2}{a} \downarrow$. Las razones que han llevado a este cambio han sido planteadas por Lacan y retomadas por muchos autores con suficiencia. No es nuestro asunto aquí. Es porque justamente esa “cosita que gira”¹⁹ concierne a la verdad, que aquí tenemos que ocuparnos de ello. Se procederá al examen de la verdad en esta nueva configuración a partir del mismo presupuesto: que lo propuesto por Lacan no es meramente didáctico ni mnemotécnico, sino que sigue literalmente el camino de producción de la nueva situación discursiva.

Lo que ocupaba el lugar de la verdad ha surgido, pero el efecto ya no es el mismo. No hay rotación hacia otro discurso. El lado derecho de la fórmula sigue siendo el mismo del discurso del amo $\left[\frac{S2}{a} \downarrow \right]$. La verdad ha salido a la luz y la flecha sigue su curso, de tal modo que “la verdad” —aquí entre comillas, pues ya no responde a lo que hasta ahora, en este artículo, hemos definido como las particularidades que nos permitan hablar de verdad— pareciera seguir siendo —puro parecer, tal vez— lo que sostiene dicho agenciar discursivo: $\downarrow \frac{S}{S1}$. Y entonces, es desde S1 que sigue agenciándose el vínculo con el S2 que continúa ocupando lo que era el lugar del trabajo en el discurso del amo: $\downarrow \frac{S}{S1} \leftarrow \frac{S2}{a}$, pero la verdad ha sufrido una mutación que la hace pasar por otra cosa.

He aquí cómo pienso que debe leerse esta novedad: la verdad, que antes era un secreto, por lo demás no confesable (cfr. las elaboraciones *supra* sobre el secreto anhelo de los hermanos al confabularse para matar al padre), ya no es un secreto, ya no es vergonzoso exhibirla, entonces aparece sin velo, sin represión, sin pudor. Este giro permite capitalizar la verdad, hacer de la castración algo con lo que puedo siempre buscar producir un plus. Algo que puedo inscribir en el haber y erradicar del debe. De tal forma que ya no hay pérdida que cuente como tal. A lo que estaba marcado por el signo menos ahora se le puede sacar gran ventaja.

“¡Valga el lapsus!” grita el psicoanalista a quien, sosteniendo una idea, una exposición, un alegato, una alocución, una defensa a fin de cuentas, le sobreviene el indeseado gazapo. Él, que más que otro cualquiera debería reconocer el carácter de enigma que lo separa de la verdad que allí se cifra, ide pronto se siente en la posición de afirmar desde allí mismo la justeza de sus intenciones discursivas! Es el gazapo, el lapsus, el que lo reafirmará en sus intenciones $\left[\downarrow \frac{S}{S1} \right]$, no el vínculo con el otro del lazo social. El lapsus pasa entonces a ser usado para promoverse.

La inversión que ha sacado a la luz lo que ocupaba el lugar de la verdad, que antes suponía la verdad de la castración del amo, la verdad de su deseo —verdad



19. “Un tout petit truc qui tourne”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante* (1971) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 46.

20. Me refiero a D-R Dufour y a Colette Soler. El primero, sobre la base de lo que Lacan llamó la política de la escalerilla, que consiste en que cuando un individuo se encuentra con otro siente espontáneamente la necesidad de subir al escalón siguiente, que le permite hablar de los *narcisismos* duros —donde se tiene derecho de vida y muerte sobre el semejante— y de los ligeros —como las exhibiciones pornográficas en los medios de comunicación masiva, etc.—; Cfr. Dany-Robert Dufour, en *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total* (Buenos Aires: Paidós, 2007), 115. Por su parte, Colette Soler ha definido el término en diversas conferencias como aquello que viene al lugar del deseo hoy en día, no teniendo más causa que sí mismo y sirviéndose de su goce, lo que la conduce también a hablar del escabel lacaniano como una forma de evitar la depresión o la melancolía; Cfr. Colette Soler, *Declinaciones de la angustia*, (Bogotá: G. Gómez, 2007), 59-65.

21. “[...] la meta de la corrupción para los inquilinos de la Casa de Nariño tiene que ser eliminarla y no reducirla “a sus justas proporciones”, responde un columnista de la revista *Semana* el 27 de febrero de 1995. Ver: “Pecado de palabra”, *Semana*, febrero 27, 1995. Disponible en: <http://www.semana.com/nacion/articulo/pecado-de-palabra/24828-3> (consultado el 11/08/2015).

que cifraba el hecho de que no es nadie y de que su posición de S1 no era más que un pasar por tal—, hace ahora de \$ la falta capitalizada desde la cual el sujeto se autodetermina, sin que ahora tenga que esperar del vínculo social con el que ocupa el lugar del esclavo, del trabajo o, simplemente, del otro, la determinación de su lugar, sino que esa verdad capitalizada, verdad de un deseo que insiste en ese lugar, ha pasado al lugar desde donde descaradamente determino lo que soy. ¡Al diablo con el lazo social! El narcisismo ha tomado las riendas y reafirma el S1 de la elaboración. Lo que no tenía otro lugar que el fantaseo, inconfesable, ahora se puede desembozar, exponer, acicateado, lo sabemos, por las condiciones que han permitido traer lo imposible a lo real.

La capitalización se nos revela entonces como la recuperación de la obscenidad en que se convierte la verdad cuando se la positiviza y expone desembozada a los fines del interés del individuo separado de su lazo social. Algunos autores se han referido a esto acuñando la palabra *narcinismo*²⁰. Es la confesión pública de crímenes que busca el perdón o el acuerdo social, pero que no exime a su ejecutor de seguirlos cometiendo. O los escándalos de los personajes públicos cuando sale a la luz su goce personal y aun así persisten en su trabajo de representación. Todo aquel que tiene un cargo público, por principio, renuncia a sacar provecho personal de este. Aunque esto nunca sea cierto —porque el fantasma siempre está allí operando— este hecho no se exponía antes abiertamente. Ahora se pueden sostener palmariamente las dos cosas, y no solamente cuando, por ejemplo, el presidente de un país es denunciado por sus prácticas sexuales llamadas “privadas” sino cuando se puede sacar tajada en contratos sociales donde se es arte y parte. Por eso una fórmula como “reducir la corrupción a sus justas proporciones”, sostenida por un expresidente de Colombia, es inadmisibles por descarada, porque acepta que las dos cosas puedan ejercerse manifiestamente, desde el mismo lugar: el semblante de ley y la ambición egoísta e individual. Aun cuando ello sea cierto y no podamos esperar la santidad del gobernante, un discurso que hace lazo social sostendría la mascarada²¹.

Jacques Lacan solamente expuso la generación del discurso capitalista a partir del discurso del amo. No obstante, no hay ninguna razón que impida hacerlo respecto a cada uno de los otros tres discursos. Veremos cómo este ejercicio nos permite especificar los efectos de esta capitalización, entendida como los efectos del desocultamiento de la verdad y sus implicaciones particulares sobre dichas modalidades de los lazos sociales. La capitalización del discurso de la histeria, $[\downarrow \frac{a}{\$} \xrightarrow{S1} \downarrow]$ es la exposición al desnudo de la necesidad de un objeto para poder desear $[a]$, que al explicitarse se reduce a la exposición del ansia de un objeto sin el cual el goce no sería posible. El deseo se confunde y cede aquí ante el goce, sin que quede lugar alguno para el primero. Esto aparece en

el lenguaje de la cotidianidad. El sujeto que requiere del objeto que fantasea no puede dejar de exponer públicamente dicha necesidad [$\downarrow \frac{a}{S_2}$], como si se tratara de su deseo y, en general, esta se encuentra asociada a la oferta de un objeto en el mercado que se presentará ya sea a la manera de una intervención que le ofrezca a su cuerpo las virtudes de que se siente adolecer o del *gadget* que le entregará realizado aquello que su fantasía habría anhelado secretamente. Falo en lo real, advenido por ejercicio de la técnica [$\frac{a}{S_2}$], para el que Lacan retomó la referencia de Heidegger a la *aletheia*, con el fin de subrayar que venía al lugar de la verdad.

Esto muestra la confluencia entre una verdad que se desoculta y su objeto, en este caso realizado por vía de la técnica²²: una mujer joven, que a todas luces había pasado en varias ocasiones por el quirófano para intervenir sus labios, sus senos y su *derrière*, recientemente separada de su marido, contaba ante su padre, su hija, su abuela y sus hermanos, además de otros parientes políticos —todos ellos escuchando con ojos desorbitados la manera insolente y sin reservas como hablaba—, que acababa de instalarse un dispositivo intrauterino endoceptivo de última generación con una eficacia del 99%, que la protegería durante más de 5 años de la posibilidad de quedar embarazada, sin tener que ocuparse en lo más mínimo de este ni de otro tipo de cuidados. A lo que agregaba las palabras que le había dirigido una amiga muy recientemente: “¡Aunque todavía no nos puedes contar qué tan efectivo es!”. Así, el fantasma se muestra.

La capitalización del discurso de la universidad, producido entonces por vía de un giro que desnuda la verdad que lo sostiene e incita [$\downarrow \frac{S_1}{S_2}$], lleva a que se sostenga abiertamente que agenciar un saber es sostener que la naturaleza es su único modelo. Esto implica, entonces, un rechazo a todo lo que se pueda suponer como engendrado por la cultura. Lacan, a comienzos de los años setenta, señalaba que apenas estaban en ciernes los efectos devastadores de la imposición de esta relación entre el saber y la verdad para la medicina, la psiquiatría y otros²³. Hoy en día, el ministro de Educación japonés, Hakubun Shimomura [S1] puede pedir que se cierren carreras de ciencias sociales y se abran otras en áreas que respondan mejor a las necesidades de la sociedad²⁴, lo cual señala la necesidad de impulsar la tecnificación en las ciencias exactas a través de un lenguaje sin ambigüedades, de un lenguaje instrumento. En nuestros países los fondos para la investigación y la formación de doctores son destinados, decididamente, a los investigadores de las ciencias duras y reducidos, ostensiblemente, para los interesados en el extenso campo de las llamadas ciencias humanas o humanidades²⁵. Es el saber articulado el que manda aquí, pero uno en el que se ha instrumentalizado el lenguaje.

22. Cfr. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 173-174.

23. “En muy poco tiempo [...] nos encontraremos inmersos en todos los problemas de segregación a los que se designará o se fustigará con el término de racismo, problemas que precisamente consistirán en que se haga un llamado a controlar lo que sucede a nivel de la reproducción de la vida de los seres que, en razón de que hablan, resultan tener todo tipo de problemas de conciencia. Lo que es completamente inaudito es que aún no se haya notado que los problemas de conciencia son problemas de goce. [...] El saber es del orden del goce. Y no veo por qué cambiaría de cama”. Cfr. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIV. Le savoir du psychanalyste*, 22.

24. Cfr. el periódico *El Espectador* en su editorial del 13 de octubre de 2015. Ver: *El Espectador*, “La mala hora de las humanidades”, *El Espectador*, octubre 13, 2015. Disponible en: <http://www.elespectador.com/opinion/editorial/mala-hora-de-humanidades-articulo-592433> (consultado el 13/10/2015).

25. No hay aquí nada oculto: es, como lo dijera recientemente el subdirector de Colciencias en un debate televisado en el que participaron reconocidísimos académicos de nuestro ámbito universitario, una política clara la que allí se implementa. En el discurso que se promueve van de la mano una política de desarrollo económico, que se le confía a una lógica de mercantilización, que avanza gracias a la tecnificación del lenguaje.

Esa es la transformación fundamental sobre el lenguaje, efecto de la capitalización en general, que aquí la capitalización del discurso universitario pone en evidencia.

¿Podemos decir ya algo de lo que sería la capitalización del discurso del analista $[\downarrow \frac{S2}{a} \times \frac{\$}{S1} \downarrow]$, el último en advenir, históricamente hablando? Por supuesto. Su capitalización supondría que el saber que no se sabe [S2], saber del inconsciente que sustenta el anhelo secreto de que el a que se resiste a ser puesto en palabras pueda un día cerrarse en un sentido último, sea cínicamente expuesto para comandar una cruzada de absorción de lo real por el sentido $[\downarrow \frac{S2}{a}]$. Ese saber que no se sabe, una vez expuesto, es la técnica misma, el saber tecnológico, que no tiene empacho alguno en determinar desde allí la manera como el a debe venir a responder al sujeto de la demanda. Lo que se capitaliza es el saber del inconsciente, en efecto, haciendo de este saber uno capaz de poner al sujeto ante su objeto de satisfacción fantasmática. ¡El saber inconsciente como saber tecnológico, para poder ofrecer al sujeto su objeto de goce! ¿No es esto lo que hace que, generalmente, podamos reconocer ominosamente en el trasfondo de las manipulaciones de la propaganda los fundamentos del psicoanálisis puestos al servicio del mercado? ¿Y no es esta, acaso, la tradición que inició el sobrino de Freud, Edward L. Bernays, con su teoría de la propaganda, la misma que llevó a millones de mujeres a fumar los cigarrillos Chesterfield de la Philip Morris a través de una “manipulación” —palabra usada por Bernays—²⁶ de la economía libidinal²⁷ y el conocimiento de la lógica del deseo?²⁸ Pero de manera más general ¿no podemos reconocer como capitalización del discurso psicoanalítico a la psicología académica, con su ejército de interventores de la cultura y del individuo?

Recapitulando, hemos examinado de qué manera el de-velamiento o des-ocultamiento de la verdad en cada uno de los discursos introduce diferentes particularidades del discurso capitalista. El giro en el discurso del amo $[\downarrow \frac{\$}{S1}]$ forcluye la castración al mismo tiempo que forcluye el lugar mismo de la verdad²⁹; e introduce la primacía del interés del individuo; en efecto, ya no hay lugar para el sujeto del deseo sino para el individuo del capricho. Y al mismo tiempo elimina la impotencia del objeto producido para coincidir con lo que el sujeto busca $[\frac{\$}{\downarrow a}]$. El giro en el discurso de la histérica $[\downarrow \frac{a}{\$}]$ entroniza el objeto necesario para el deseo a la manera de una *letosa*, como las llamó Lacan, para designar la manera en que los objetos son producidos por vía tecnológica o, más específicamente, de laboratorio. Es el que evidencia, más que cualquier otro, que el objeto mismo ha venido a tomar el lugar de la verdad³⁰. Y al mismo tiempo elimina la impotencia del saber para producir el objeto requerido $[\frac{a}{\downarrow S2}]$. El giro que se opera en el discurso universitario $[\downarrow \frac{S1}{S2}]$ subraya, con la emergencia del S1, que queda eliminado todo lenguaje al que le

26. En efecto, su libro *Propaganda*, cuya primera edición en inglés es de 1923, comienza así: “La manipulación consciente e inteligente de los hábitos y opiniones organizados de las masas [...]” Cfr. Edward L. Bernays, *Propaganda* (Madrid: Melusina, 2008), 15.

27. “Si conocemos el mecanismo y los motivos que impulsan a la mente de grupo ¿no sería posible controlar y sojuzgar a las masas con arreglo a nuestra voluntad sin que éstas se dieran cuenta?”. *Ibíd.*, 61.

28. “[...] los psicólogos de la escuela de Freud han señalado que la gran mayoría de los pensamientos y acciones del hombre son sustitutos compensatorios de deseos que éste se ha visto obligado a reprimir”. *Ibíd.*, 66-67. “No basta con entender la estructura mecánica de la sociedad [...] los deseos humanos son el vapor que hace que la máquina social funcione”. *Ibíd.*, 67-68.

29. Ya no se trata de represión, menos aún de represión originaria, sino de forclusión, pues ahora nada necesitaría volver de allí para el funcionamiento discursivo. Sin embargo, hemos de suponer que la verdad retorna de otra manera. Cfr. *Ibíd.*

30. Dicho de otra manera: que la verdad forcluida retorna en lo real del objeto producido por la tecnología.

falte el significante amo que le dé su pleno sentido, su sentido inequívoco; así se impone un lenguaje operacionalizado, técnico, un metalenguaje, uno que no pierda el tiempo en malentendidos; un lenguaje que estaría supuesto en la naturaleza, es decir: un código. Esto es expresado de la mejor manera por la psicoanalista Colette Soler en una de sus reflexiones sobre el discurso capitalista, cuando al explicar sus cuatro lugares no toma ni expone separadamente a S1 y a S2, sino que habla de su encadenamiento³¹. Al mismo tiempo, la capitalización del discurso universitario elimina la impotencia de la alienación en el saber para producir un amo: itodos amos por efecto del saber, todos seres pensantes! [$\frac{S1}{\$}$].

El giro en el discurso del analista [$\frac{S2}{a}$] señala cómo desaparece toda idea de un saber inconsciente, a favor de un saber que podría dar plena cuenta del objeto que antes se resistía a toda simbolización. Al mismo tiempo se elimina la impotencia de los significantes amo producidos por el sujeto para explicar el determinismo del saber articulado [$\frac{S2}{S1}$], es decir, el triunfo de la instrumentalización del lenguaje por vía de la ciencia y de la técnica.

De esta manera hemos producido el discurso capitalista en sus cuatro posiciones posibles: $\frac{\$}{S1} \times \frac{S2}{a}$, $\frac{a}{\$} \times \frac{S1}{S2}$, $\frac{S2}{a} \times \frac{\$}{S1}$ y $\frac{S1}{S2} \times \frac{a}{\$}$, capitalizaciones de la verdad en el discurso del amo, de la histérica, del analista y de la universidad, respectivamente. Siendo las cuatro —en cierto sentido— homogéneas, permiten subrayar lo que cada una de estas introduce desde el des-cubrimiento de la verdad que sirve de sostén a cada uno de los discursos que le está emparentado. Elimina al mismo tiempo la posibilidad de cuartos de vuelta que se producirían a partir del discurso capitalista derivado a partir del discurso del amo, idea que pareciera querer reintroducir ficticiamente la noción de rotación que haría lazo social³². Hay, en cambio, bloqueo discursivo, imposibilidad de rotación, por efecto de la desaparición forclusiva, de un lugar para la verdad en la lógica discursiva y de su retorno en lo real del objeto. Por eso, tal vez convenga intentar de estos una nueva escritura que elimine definitivamente el lugar que antes era el de la verdad, pasando así de un tetraedro a un trípode: [$\frac{\$ \rightarrow S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$], [$\frac{a \rightarrow \$}{\$} \rightarrow \frac{S1}{S2}$], [$\frac{S2 \rightarrow a}{\$} \rightarrow \frac{S1}{S2}$], lo cual permite resaltar nuevamente la petrificación del discurso

31. Que ella articula en lo que aquí llamé, más arriba, capitalización del discurso del amo: [$\frac{S1}{\$} \times \frac{S2}{a}$]. Tal vez esto podría escribirse como $\frac{\$}{\$} \times \frac{S1 \rightarrow S2}{a}$ si lo contemplamos desde el punto de vista de su persistencia, o de círculo continuo y cerrado, como ella lo expresa. Volveré sobre esto más adelante. Cfr. Colette

Soler, “Discurso capitalista”, en Pascual C., Cevasco R., Aparicio S., Nominé B, Monseny J. & Soler C., *Los discursos de Lacan. Seminario del Colegio de psicoanálisis de Madrid* (Madrid: Ed. Colegio de psicoanálisis de Madrid, 2007), 135-151. Cfr. págs. 138-139.

32. En la excelente elaboración de Serge Lesourd sobre los discursos en la posmodernidad, recogida bajo el título “¿Cómo callar al sujeto?”, el autor deriva del Discurso Capitalista tres tetrápodos más, a los que llama chácharas posmodernas o discursos, según el caso. Estos, que no corresponden en absoluto a los que yo he derivado aquí por vía de la inversión propuesta por Lacan, son producidos por rotación de un cuarto de vuelta, tal como se producen los cuatro discursos en Lacan. No se entiende por qué el autor continúa aplicando la lógica del cambio de discurso por rotación allí donde el discurso capitalista, justamente, bloquea la posibilidad al anular la castración y el lugar de la verdad, obturando de esa manera la rotación entre discursos. Tampoco queda claro qué los haría virar. Serge Lesourd, *Comment taire le sujet? Des discours aux parlottes libérales* (Ramonville Sainte-Agne: Érès, 2006). Cfr. pág. 133.

33. No me ocupo en este artículo de desarrollar los efectos particulares de la forclusión de la verdad sobre el lado derecho de los tetrápodos. Sin embargo, en la escritura de este trípode hago desaparecer, sin más desarrollo, la línea que separa lo que era el lugar del otro o del trabajo, de lo que era el lugar del objeto o del producto. La barra del lado derecho ya se nos había revelado innecesaria más arriba.

34. Cfr. por ejemplo, la tesis de grado de Diana Margarita Fuentes Becerra y Gustavo Emilio Cote Barco, "El papel de las comisiones de la verdad en la formación de la memoria histórica: ¿construcción de un relato?" (Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana, 2004), que comparó siete comisiones de la verdad en cinco países.

35. Cfr. Lacan, *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, 141.

36. Lejos de corresponder a una zona geográfica o aún geopolítica, lo que llamamos Occidente es un discurso, que puede, eventualmente, discernirse en cualquier parte del globo.

37. Este discurso es el inconsciente en tanto discurso del otro, pero no de otro abstracto: "[...] es el discurso del circuito en el cual estoy integrado. Soy uno de sus eslabones. Es el discurso de mi padre, por ejemplo, en tanto que mi padre ha cometido faltas que estoy absolutamente condenado a reproducir: lo que llaman super-ego. Estoy condenado a reproducirlas porque es preciso que retome el discurso que él me legó, no simplemente porque soy su hijo, sino porque la cadena del discurso no es cosa que alguien pueda detener, y yo estoy precisamente encargado de transmitirlo en su forma aberrante a algún otro." *Ibid.*

38. Son los tres elementos que Lacan formalizó como constituyendo el discurso del amo, en la última sesión de su seminario *De un Otro al otro*: el amo [S1], el saber [S2] y el objeto [a].

En dicha lección, los efectos de sujeto son efectos de sujeción del saber: el amo viviendo de la vida del esclavo,

y la imposibilidad de rotación³³. Como quiera que sea, hay que recordar siempre que estas cuatro escrituras tienen una función ilustrativa, de esclarecimiento, de los diversos aspectos que ya se veían implicados en la emergencia del discurso capitalista: el sujeto se autonomina eliminando su función de hacer lazo social [S-S1]; el fantasma se activa de manera perversa eliminando la impotencia del discurso para que el objeto se encuentre con el sujeto [a-S]; el saber técnico determina el objeto en cuestión imponiendo los intereses del conocimiento a partir de la técnica [S2-a]; el lenguaje es reducido a un código, a un metalenguaje, consonante con el lenguaje sin falla que se presupone para la naturaleza [S1-S2].

CONSIDERACIÓN FINAL

Actualmente no parece posible adelantar procesos de paz y reconciliación sin incluir, tanto para su eventual posibilidad de éxito como para la memoria histórica misma del grupo social concernido, la conformación y desarrollo de comisiones de la verdad. Una sumaria revisión de los procesos de los últimos años parece demostrar que la verdad tiene que estar en la jugada³⁴. Pero los problemas, las disensiones y los bandos empiezan justamente cuando se requiere definir de qué verdad se está hablando. Después de este recorrido tenemos la posibilidad de aportar una respuesta: la verdad en juego es la verdad del discurso imperante.

Los procedimientos para cernirla están abiertos, por supuesto. Pero es justo decir que si los individuos han de ser necesariamente puestos en la palestra para escuchar de su boca hablar la verdad, esta no concierne especialmente al carácter mórbido y desviado de cada uno de los individuos del grupo, ni tampoco puede detenerse en el esclarecimiento de los hechos puntualmente ocurridos en tal o cual ocasión, sino que debe apuntar a arrojar luces sobre el lugar que estos ocupan en el discurso que repiten y en el circuito en que se hallan atrapados y que transmiten ciegamente. El discurso concierne siempre a lo social, en los muy diversos niveles en que se lo puede examinar: en una pareja, "[...] una familia, toda una camarilla, todo un bando, toda una nación o la mitad del globo"³⁵— iinconfundible referencia a Occidente!³⁶. Estos quedan atrapados en un "pequeño circuito [...] que está justo en el límite del sentido y el sin sentido", decía Lacan ya en 1955³⁷. Este discurso en circuito lo hemos aprehendido a lo largo de este ensayo a partir de tres elementos en juego, tanto para los cuatro discursos que hacen lazo social como para el discurso capitalista. Tres elementos —el amo, el

es decir de su saber, y el estudiante en su posición "normalmente servil" ante el saber, e impedido de toda posibilidad de insurrección.

Cfr. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre* (1968-1969) (Paris: Association Freudienne Internationale, 1996).

saber y el objeto—³⁸ que ocupan los lugares del agente, del trabajo y del objeto en el discurso del amo [$\frac{S1 \rightarrow S2}{a}$], respectivamente. Romper el circuito es, entonces, considerar seriamente el asunto de la verdad. Este cuarto lugar, lo hemos examinado, se presenta en tensión diferencial con los otros tres, según si la verdad está forcluída o reprimida, es decir, si la capitalización de los discursos es o no la regla.

Si en un grupo social no se modificara el tipo de lazo social luego de un proceso de indagación por la verdad, tendríamos sobradas razones para sospechar que no se ha tocado aún a las puertas de la verdad del discurso o que se ha producido una mutación de dicho discurso que lo condena a un estancamiento, a una forclusión del lugar de la verdad, a una capitalización discursiva voraz y, peor aún —si hay peor, o si acaso hay diferencia— al establecimiento o fortalecimiento de una razón cínica.

Pero tal vez no se tenga que esperar a las indagaciones que, luego de culminados los procesos, evalúan si los acuerdos producto de estos procesos de paz —que fueron acompañados por comisiones de la verdad— han sido cabalmente cumplidos en sus diferentes contenidos. La película documental *El acto de matar*, dirigida por Joshua Oppenheimer³⁹, ejemplifica la sin salida en que se encuentra un asesino que ha emprendido el camino de apalabrar la verdad de su condición de asesino de miles de personas en el marco de una dictadura militar en Indonesia que, sirviéndose de fuerzas paramilitares, buscaba erradicar, por vía del exterminio puro y simple, el comunismo y todo otro indicio de oposición al régimen. No hay un marco social donde este esfuerzo del protagonista pueda encontrar una inscripción. Se lo impide el hecho de que el colectivo en el que se inscribe la sociedad indonesia, aún bajo la férula de quienes impulsaron el genocidio, lo ha erigido a él y a muchos otros asesinos de su clase, en el lugar de héroes nacionales, por ende libres de toda posibilidad de imputación de sus actos criminales y condenados a la impunidad. Ellos mismos se reconocen al mismo tiempo héroes, genocidas y hombres de libre empresa. Embrague con el discurso capitalista, tan ostensible, que no puede dejar de plantear preguntas sobre la equivalencia de este discurso y el discurso imperante en Indonesia, así como sobre sus consecuencias⁴⁰. Por lo demás, los ejemplos de esta sin salida cínica están a la orden de nuestra cotidianidad.

La capitalización de la verdad tiene efectos nefastos sobre el lazo social. Lo que antes era un secreto, un decir a medias, ahora se expone desembozado y positivizado a los fines del interés del individuo separado de lo social. El paso de una verdad reprimida —que retorna en el síntoma y en la agencia misma de un discurso— a una verdad forcluída —que retorna en lo real— no parece facilitar en nada los procesos de paz y reconciliación porque abre las puertas al fortalecimiento de una verdad cínica en el grupo social. Lejos de apuntar al aspecto mórbido de las personas involucradas en los



39. Documental dirigido por Joshua Oppenheimer, Christine Cynn y un codirector indonesio quien prefirió, por seguridad, permanecer en el anonimato. *The Act of Killing*, dirigido por Joshua Oppenheimer y Christine Cynn (Dinamarca: Final Cut for Real / Arts and Humanities Research Council (AHRC) / Danmarks Radio (DR), 2012).

40. Para un muy completo análisis de este documental Cfr. Belén del Rocío Moreno, “Matar y comer del muerto”, *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 207-225, doi: dfj.n15.50524.

actos de violencia y más allá de la verdad esclarecida de los acontecimientos ocurridos en tal o cual situación, se requiere que pueda discernirse algo de la verdad del discurso en juego, que es siempre el discurso imperante, para preparar la posibilidad de un giro en el discurso que en un grupo social dado haga las veces de lazo social. ¡Cómo, sin embargo, intervenir en un discurso que obtura el lugar de la verdad!

BIBLIOGRAFÍA

- BATAILLE, LAURENCE. "D'une pratique". En *Études Freudiennes* 25 (1985): 7-30.
- BATAILLE, LAURENCE. *El ombligo del sueño. De una práctica del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1988.
- BERNAYS, EDWARD LOUIS. *Propaganda*. Madrid: Melusina, 2008.
- CARDONA QUITIÁN, HERWIN EDUARDO. "El engranaje del discurso capitalista y sus efectos sobre el lazo social contemporáneo". Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2012.
- DUFOUR, DANY-ROBERT. *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- EL ESPECTADOR. "La mala hora de las humanidades". *El Espectador*. Octubre 13, 2015. Disponible en: <http://www.elespectador.com/opinion/editorial/mala-hora-de-humanidades-articulo-592433> (consultado el 13/10/2015).
- FREUD, SIGMUND. "La negación" (1925). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FUENTES, DIANA MARGARITA Y COTE, GUSTAVO EMILIO. "El papel de las comisiones de la verdad en la formación de la memoria histórica: ¿construcción de un relato?". Tesis de pregrado. Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. Barcelona: Paidós, 1983.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Barcelona: Paidós, 1992.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante (1971)*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire. Livre XIII. L'objet de la psychanalyse (1965-1966)*. Paris: Association Freudienne Internationale, 1999.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme (1966-1967)*. Paris: Association Lacanienne Internationale, 2004.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre (1968-1969)*. Paris: Association Freudienne Internationale, 1996.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire. Livre XIX. Le savoir du psychanalyste (1971-1972)*. Paris: Association Freudienne Internationale, 1999.
- LACAN, JACQUES. "Du discours psychanalytique" (1972). En *Lacan in Italia 1953-1978*. Milan: La Salamandra, 1978. Disponible en: <http://www.ecole-lacanienne.net/fr/p/lacan/m/nouvelles/paris-7/pas-tout-lacan-1926-1981-102>.
- LACAN, JACQUES. "Radiofonía" (1977). En *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*. Barcelona: Anagrama, 1977.
- LESOURD, SERGE. *Comment taire le sujet? Des discours aux parlottes libérales*. Ramonville Sainte-Agne: Érès, 2006.
- MORENO CARDOZO, BELÉN DEL ROCÍO. "Matar y comer del muerto". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 207-225. Doi: [dj.n15.50524](https://doi.org/10.1111/dj.n15.50524).
- OPPENHEIMER, JOSHUA Y CYNNE, CHRISTINE. *The Act of Killing*. Dinamarca: Final Cut for Real / Arts and Humanities Research Council (AHRC)

/ Danmarks Radio (DR), 2012. Documental.
PASCUAL MAZA, CLOTILDE; CEVASCO, RITHÉE; APARICIO, SOL; NOMINÉ, BERNARD; MONSENY BONIFASI, JOSÉ Y SOLER, COLETTE. *Los discursos de Lacan. Seminario del Colegio de psicoanálisis de Madrid*. Madrid: Ed. Colegio de psicoanálisis de Madrid, 2007.
SEMANA. "Pecado de palabra". *Semana*. Febrero

27, 1995. Disponible en: <http://www.semana.com/nacion/articulo/pecado-de-palabra/24828-3> (consultado el 11/08/2015).
SOLER, COLETTE. *Declinaciones de la angustia*. Bogotá: G. Gómez, 2007.
SOLER, COLETTE. *Incidencias políticas del psicoanálisis. 45 textos, ensayos y conferencias*. Vol. 1. Barcelona: Ediciones S&P, 2011.





II. SÍNTOMA Y VERDAD





© Óscar Muñoz. *Retrato. Video monocanal, loop sin sonido. 2004.*
Dimensiones variables.

La *proton pseudos* histérica y la verdad del síntoma*



SYLVIA DE CASTRO KORGI**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

La *proton pseudos* histérica y la verdad del síntoma

The hysterical Proton Pseudos and the truth of the symptom

Le *proton pseudos* hystérique et la vérité du symptôme



CÓMO CITAR: De Castro Korgi, Sylvia. “La *proton pseudos* histérica y la verdad del síntoma”. Desde el Jardín de Freud 16 (2016): 39-52, doi: 10.15446/dfj.n16.58150.

* Este artículo es resultado del proyecto titulado “Síntomas clásicos - ‘síntomas contemporáneos’ en la clínica psicoanalítica actual”, inscrito en Hermes, código 10497, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá.

** e-mail: msdecastrok@unal.edu.co

© Obra plástica: Óscar Muñoz

Este artículo se ocupa de mostrar de qué manera Freud deconstruye la suposición de la simulación del síntoma histérico, suposición que plantea el problema de la verdad, bajo las especies de la mentira y del engaño. De la simulación a la *proton pseudos*, el análisis freudiano permite concluir que la construcción mentirosa confronta a la histérica con la verdad del encuentro con el goce que el síntoma memoriza y del que ella —la histérica— no sabe. La *proton pseudos* es el nombre freudiano para la verdad como “develamiento” de lo no sabido, un develamiento que se atiene a la lógica del inconsciente.

Palabras clave: lógica, inconsciente, *proton pseudos*, simulación, síntoma histérico, verdad.

This article discusses the way Freud deconstructs the assumption about the hysterical symptom simulation. The problem which arises with this assumption concerns truth under the kinds of lie and deceit. From simulation to *proton pseudos*, Freudian analysis concludes that untruthful construction confronts the hysteric with the truth that is involved in the encounter with the jouissance which the symptom memorizes and the hysteric doesn't know. The freudian name for truth in its function of unveiling the not known, is Proton Seudos, this unveiling relies on the logic of the unconscious.

Keywords: logic, unconscious, *proton pseudos*, simulation, hysterical symptom, truth.

Comment Freud déconstruit le présupposé selon lequel il y aurait feinte du symptôme chez l'hystérique, ce qui pose la question de la vérité sous les espèces du mensonge et de la tromperie. De la feinte au *proton pseudos* l'analyse freudienne permet de conclure que la construction mensongère met l'hystérique face à la vérité de la rencontre avec la jouissance dont le symptôme fait mémoire et dont elle ne sait rien. Le *proton pseudos* est le nom freudien de la vérité en tant que dévoilement qui tient à la logique de l'inconscient.

Mots-clés: logique, inconscient, *proton pseudos*, feinte, symptôme hystérique, vérité.

“[...] el saber del que se trata en el inconsciente es aquel que se desliza, que se prolonga, que en todo momento se revela como saber de la verdad”.

JACQUES LACAN

1. UN TIEMPO PARA COMPRENDER...

Me propongo desarrollar en lo que sigue algunos elementos de esa dimensión constitutiva del síntoma en psicoanálisis que lo sitúa en relación con la verdad. Mi punto de partida se remonta a la invención misma del psicoanálisis, al momento aquel en el que Freud puede pasar a otra cosa con respecto al acervo de hallazgos sobre la histeria que le legara su maestro Charcot: el “visual”. De ahí el subtítulo de este apartado, para indicar que fue a Freud a quien correspondió operar un punto de viraje en la aproximación al estudio de “la más enigmática de las enfermedades nerviosas”, la histeria, en el momento mismo en el que una “crisis de credibilidad”¹ sacudía el valor del método anatómico-clínico sobre el que se había soportado el avance de la neurología y, en particular, el éxito de las explicaciones de Charcot. El punto de viraje introducido por Freud no se limita, como podría deducirse de lo dicho, a defender la causalidad psíquica del síntoma histérico allí donde la correspondencia buscada entre el signo clínico y la lesión anatómica le había sido esquiva a su maestro, ni a franquear, con respecto a la histeria, “el objeto somático” para aprehender el “objeto psíquico”, ni tampoco —aunque Freud lo sostuviera— a pasar “de la neurología a la psicología”² en lo que a la causalidad del síntoma se refiere. Si Freud “resuelve” el enigma de la histeria es gracias a una acepción del todo novedosa de la causalidad, que conduce las cosas fuera de la fisiología y, también, fuera de la psicología³.

Deudor de Charcot, Freud suscribe, en principio, su adhesión a la tesis de la causalidad dinámica de la histeria con la que el maestro se las arrebataba, admitiendo un disfuncionamiento fisiológico —versus la causalidad orgánica que supone una lesión localizable, inhallable en este caso— y, en acuerdo con ello, defiende, como aquel, la objetividad del síntoma en contra de la *acusación* de simulación dirigida a la histérica.

1. André Bolzinger, “Freud: de *l'interprétation des symptômes à l'interprétation des rêves*”, *Le Coq-héron* 196 (2009): 77-85, doi: 10.3917/cohe.196.0077. La traducción es mía.
2. Sigmund Freud, “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánica e histéricas” (1893 [1888-1893]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 206.
3. Es Pierre Bruno quien afirma que sin la adopción de la tesis según la cual “la verdadera revolución de Freud es el paso de la neurofisiología a la metapsicología, saltando por encima de la psicología [...] el descubrimiento freudiano es rebajado al rango del viejo espiritualismo que vemos florecer en el cognitivismo, bajo los aires fraudulentos de la novedad”. Pierre Bruno, “Antes del analizante (Freud 1877 -1888)”, *Desde el Jardín de Freud* 10 (2010): 33-46.

Una cosa no va sin la otra, pero el alcance de la investigación freudiana se mide en relación con otro asunto: el descubrimiento de una legalidad que no le debe nada a las leyes fisiológicas y para la cual la designación psíquica no solo se queda corta, sino que induce a error. Finalmente, lo psíquico de la psicología continúa el modelo de lo fisiológico y no está en capacidad de reconocer la legalidad introducida por el inconsciente ni el cuerpo que es el suyo: un cuerpo pulsional⁴. Este es el telón de fondo del asunto que me ocupa.

Ahora, en atención a la “objetividad del síntoma” intentaré mostrar de qué manera Freud va “deconstruyendo” la suposición de la simulación histérica, sin dejar de notar que la cuestión plantea, de hecho, el problema de la verdad bajo las especies subalternas de la mentira y del engaño, para empezar. El asunto merece toda nuestra atención pues —“paradoja obliga”— en el momento en que Freud resuelve el carácter peculiar, “incomprensible, refractario a la elaboración intelectual e incongruente en su ensambladura” de las representaciones histéricas comprometidas en la formación de síntomas, descubre que ello no va sin contar con... una mentira. En efecto, Freud impugna la idea de la simulación pero para concluir que si la histérica no simula, en cambio, miente. Esto es la *proton pseudos* histérica: la primera mentira.

Así las cosas, vale la pena detenerse en el recorrido que conduce de la simulación a la *proton pseudos* histérica para aprehender a qué se aplica esta última en rigor.



2. EL “TEATRO” DE LA HISTÉRICA

“¡Una mentira! Parece coherente pensar que el loco sea aquel que ha perdido el sentido de su verdad, aquel a quien se le escapan las leyes que rigen el mundo, e incluso las leyes de su propia esencia. ¡Pero que una mujer obligue a mentir a su propio cuerpo! ¿Cómo puede la medicina seguir ejerciendo con honestidad, si los mismos cuerpos se ponen a mentir? [...] ¿Cómo es posible, entonces, una traición convertida en cuerpo y síntoma, más allá de toda intencionalidad planeada por el sujeto?”.

GEORGES DIDI HUBERMAN

En su “Informe sobre mis estudios en París y Berlín”, en 1886, Freud critica “el desmedido valor que se ha atribuido a la simulación dentro de[el] cuadro clínico de la histeria”, y ensaya una comparación entre la histérica de su época y la posesora de la Edad Media asegurando que la primera, la histérica, “podía estar casi tan segura de que la considerarían una simuladora, como lo estaría en siglos anteriores de ser condenada por bruja”⁵, y esto con un agravante pues, mientras que en el medioevo se sabía con precisión acerca de los “estigmas”, es decir, de los rasgos somáticos que distinguen

4. Cfr. *Ibíd.*

5. Sigmund Freud, “Informe sobre mis estudios en París y Berlín” (1956 [1886]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 11.

la histeria, ahora (en Berlín) estos rasgos son ignorados. La acusación de simulación coexiste aquí —en la consideración de Freud— con el desconocimiento y el desdén médico que luego —ante la evidencia del carácter “real y objetivo” de los síntomas demostrado por Charcot— se escudó en la pretendida inexistencia en Alemania de las formas de histeria en las que se apoyó el maestro francés. Freud cierra su informe con una rápida referencia a las afecciones orgánicas del sistema nervioso, separando las neuronales de las funcionales, a las que pertenece la histeria⁶. Inmediatamente, en el “Prólogo a la traducción de J.-M. Charcot, *Leçons sur les maladies du système nerveux*”, Freud comenta de entrada cómo acordaron la modificación del título de uno de los tomos de las *Leçons* para realzar lo relativo a la histeria, “esta neurosis tan poco conocida, y por eso asaz calumniada”⁷.

Enseguida, en el artículo de enciclopedia titulado simplemente “Histeria”, en 1888, establece una línea de continuidad entre las “pobres histéricas” de siglos anteriores, “quemadas en la hoguera o exorcizadas”, y las actuales, las de la moderna época ilustrada, “que ya no recibieron más que el anatema del ridículo: sus estados se consideraban mera simulación y exageraciones, y por consiguiente indignos de la observación clínica”⁸. En este artículo, que se sostiene en lo esencial en la caracterización charcotiana, Freud ofrece una exposición de la sintomatología de la “gran histeria” destacando su particularidad en la comparación que efectúa con las lesiones propias de las afecciones orgánicas. Es aquí donde afirma que los síntomas histéricos “de ningún modo ofrecen un reflejo de la constelación anatómica del sistema nervioso”, para concluir que “sobre la estructura del sistema nervioso, la histeria ignora tanto como nosotros mismos antes que la conociéramos”⁹. Esta afirmación se nos aparece como punto de partida del artículo en el que el asunto de la simulación se decide, en esa verdadera lección de método que es “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”, escrito y publicado en un lapso de cinco años, entre 1888 y 1893.

Pero detengámonos aún en “Histeria” y en el trazado de los argumentos de Freud, aquellos que nos interesan para configurar el panorama de lo que nos ocupa. Luego de destacar que en la histeria se constata la influencia de los procesos psíquicos sobre los procesos físicos, y de observar que no es de extrañar el papel fundamental que cumplen las “constelaciones *funcionales*” relativas a la vida sexual, Freud, en línea directa con Charcot, sitúa el traumatismo como causa ocasional frecuente... Pero se aparta del maestro en la consideración del factor temporal en juego, al introducir la hipótesis de una suerte de periodo de incubación, de latencia, como él lo nombra, “durante el cual la ocasión sigue produciendo efectos en lo inconsciente”¹⁰, con lo cual, además, anticipándose de manera sorprendente, introduce una novedad en la consideración

6. *Ibíd.*, 13.

7. Sigmund Freud, “Prólogo a la traducción de J.-M. Charcot, *Leçons sur les maladies du système nerveux*” (1886), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 21.

8. Sigmund Freud, “Histeria” (1888), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 45.

9. *Ibíd.*, 53.

10. *Ibíd.*, 58. Pierre Bruno hace notar que esta podría ser la primera vez que Freud utilizó el término “inconsciente”. Cfr. Bruno, “Antes del analizante (Freud 1877 -1888)”, 33.

de la causa, al pensar el síntoma como el efecto de un proceso que implica tres tiempos: el presente de la ocasión traumática, el tiempo de latencia y, finalmente, el de la manifestación sintomática. Pronto vendrá en su recorrido el descubrimiento del “efecto retardado” del traumatismo, que sitúa la producción del síntoma a propósito de una “ocasión segunda”. El terreno para la invención del *après-coup* está ya abonado.

El estudio comparativo de las parálisis orgánicas e histéricas marca la ruptura con respecto a la simulación de la que se acusa a la histérica. Freud sostiene:

A menudo se ha atribuido a la histeria la facultad de *simular* las afecciones orgánicas más diversas. Se trata de saber si, de una manera más precisa, simula los caracteres de las dos clases de parálisis orgánicas, si hay parálisis histéricas de proyección y parálisis histéricas de representación como en la sintomatología orgánica.¹¹

Y procede señalando aquello que aproxima y aquello que distancia la parálisis histérica de las dos modalidades de parálisis orgánica, para concluir que, si bien hay semejanzas a partir de las cuales la comparación es válida, la parálisis histérica ni posee todos los caracteres de la primera, la de proyección, ni mucho menos está sujeta a las leyes que gobiernan a la segunda, la de representación.

Pero Freud no zanja aquí el diferendo. Todavía, jugando con los significantes, sostiene que la parálisis histérica es también una parálisis de representación, pero “de una *representación* especial cuya característica debe ser descubierta”¹². La representación en cuestión es la que corresponde al miembro corporal comprometido en el síntoma, representación lenguajera que obedece al cuerpo que el lenguaje otorga al sujeto y que nada tiene que ver con la delimitación anatómica del mismo: la histérica ignora la anatomía; en cambio, se la representa, “toma los órganos en el sentido vulgar, popular, del nombre que llevan”. Así las cosas, la anatomía se revela aquí como un real recubierto por lo simbólico de las representaciones de palabra que la engañan...¹³. El síntoma histérico, puesto que no espeja la anatomía del sistema nervioso es, en efecto, engñoso, y de ello acusó el golpe la histérica.

Pero la histérica no simula, “convierte”. Freud resuelve el enigma del síntoma histérico acudiendo al mecanismo de la conversión, esa suerte de “falso enlace”, de “enlace asociativo entre dolor físico y afecto psíquico”¹⁴ que traduce lo psíquico en corporal y cuyo puente es la palabra. La histérica habla, pues, con su cuerpo, y con ello inventa un decir inédito que requirió de Freud para descifrarlo...

Dice Freud:

[...] sustenté la tesis de que la enferma [se trata de Elisabeth von R.] creó o acrecentó la perturbación funcional por vía de simbolización, vale decir, halló en la abasia-astasia una expresión somática de su falta de autonomía, de su impotencia para cambiar en

11. Freud, “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”, 199.

12. En todo caso, su conclusión, de todos conocida, dice: “[...] la lesión de las parálisis histéricas debe ser por completo independiente de la anatomía del sistema nervioso, puesto que la histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera o como si no tuviese noticia de ella”. *Ibíd.*, 206.

13. Cfr. Bruno, “Antes del analizante (Freud 1877 -1888)”, 39.

14. Sigmund Freud, “Estudios sobre la histeria” (1893-95), en *Obras completas*, vol. II (Buenos Aires: Amorrortu, 1996), 188.

algo las circunstancias; y de que los giros lingüísticos “No avanzar un paso”, “No tener apoyo”, etc., constituyeron los puentes para ese nuevo acto de conversión.¹⁵

Ahora bien, no de cualquier cosa habla la histérica. Freud encuentra que el síntoma de Elisabeth von R. no se reduce a las cadenas significantes que participaron en su constitución: más allá de “los motivos y del mecanismo” interroga el determinismo del síntoma al preguntarse “por qué justamente los dolores en las piernas tomarían sobre sí la subrogación del dolor anímico”¹⁶, para concluir acerca de otra modalidad de enlace asociativo, esta vez entre la pierna hinchada del padre y la parte anterior de su propia pierna, sobre la que el padre reposaba la suya a la hora de las curaciones: zona *histerógena*! Freud descubre, pues, el sentido sexual del síntoma. De hecho, el traumatismo deja a la vez una huella mnémica y otra en el cuerpo, dos marcas que el significante ligará.

Este andamiaje, significante y de goce, que es el síntoma, es la respuesta freudiana a la hipótesis de la simulación histérica descartada; pero no por ello la idea de la mentira abandona el terreno de sus explicaciones, como veremos. Por lo demás, nada evita que la histérica simule, pero reducirla al dominio de la simulación, de lo falso, lo inauténtico, ¿no es acaso recusar el psicoanálisis mismo? Detengámonos en esto, aunque sea un poco.

Es de sobra conocido el lugar que la histérica jugó en la invención freudiana, un asunto que, en relación con lo que nos ocupa, podemos recoger en la siguiente afirmación que hace Lacan en el seminario 18: “El discurso analítico se instaura con esta restitución de [la] verdad a la histérica. *Bastó para disipar el teatro en la histeria*”¹⁷. Lacan concluye así lo que considera que ha sido un efecto del psicoanálisis sobre la presentación teatral de la histérica, efecto que pudo haberla conducido a “renunciar a la clínica lujuriente” —a la que fuera su presentación clínica en la época de Freud, la de las histéricas freudianas propiamente—, “todos esos pico de oro, Anna, Emmie, Dora”¹⁸, que con su algarabía sintomática ocupaban “el hiato de la relación sexual”¹⁹. Dicho de otro modo, ellas interrogaban el saber del amo a partir de su propio saber sobre lo imposible de la relación sexual: ¿por qué no habrían de interrogarlo si eran ellas quienes habían sostenido con la sexualidad una relación íntima, desde siempre, que les valió su título? Ellas eran las portadoras de una verdad sobre el sexo que nadie estuvo en posibilidad de advertir, ni siquiera Freud, quien de todos modos fue más lejos que ninguno. Es la crítica que Lacan le dirige en el seminario 17, “El reverso del psicoanálisis”, cuando pregunta: “¿Y por qué se equivocó Freud hasta ese punto, teniendo en cuenta que [...] no tenía más que tomar lo que [las histéricas] le daban

15. Ver el caso “Señorita Elisabeth von R.”. *Ibíd.*, 188.

16. *Ibíd.*, 187.

17. Jaques Lacan, *El seminario. Libro*

18. *De un discurso que no fuera del semblante* (1971) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 146. La cursiva es mía.

19. Jaques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 1992), 104.

19. Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*, 143.

así, en la mano? ¿Por qué sustituye el saber que recoge de todos esos picos de oro [...] por ese mito, el complejo de Edipo?”²⁰.

Ahora bien, Lacan es sensible al cambio de época, así, observa: “El psicoanálisis de hoy no tiene más recurso que la histérica *desactualizada*, cuando la histérica prueba que, una vez dada vuelta la página, sigue escribiendo del otro lado e incluso en la siguiente, nadie entiende. Porque ella es lógica”²¹.

3. LA *proton pseudos* HISTÉRICA

“Freud tomó la responsabilidad [...] de mostrarnos que hay enfermedades que hablan y de hacernos entender la verdad de lo que dicen”.

JACQUES LACAN

Volvamos a Freud, a ese momento particular en el que tuvo motivos para no creer más en “su neurótica”. No por ello la acusó de mentirosa. De hecho confesó su descreimiento cuando descubrió que su primera hipótesis causal del síntoma histérico, la perversión del padre, no podía sostenerse, pues la sorprendente frecuencia de la histeria exigiría incluir en la categoría de perversión a muchos padres —al suyo incluso—, lo cual le resultaba poco creíble. Freud renuncia a la creencia en su neurótica, pero justamente por ello —puesto que así se obliga a considerar un más allá del padre inculpada, es decir, del padre de la realidad— puede avizorar la solución del Edipo y, con ella, la función del fantasma²².

Entre los motivos de su descreimiento Freud no cuenta solamente con lo increíble de una tal difusión de la perversión contra los niños que explicara por sí sola la frecuencia de la histeria. Hay otro motivo: “[...] la intelección cierta de que en lo inconsciente no existe un signo de realidad, de suerte que no se puede distinguir la verdad de la ficción investida con afecto”²³. Así, “fantasma y realidad revelan poseer el mismo valor funcional en la psique”²⁴, de tal modo que si la realidad tiene efectos de verdad, de igual manera los tiene el fantasma en su condición de ficción investida con afecto. Realidad psíquica, decía Freud, cuya “naturaleza” no puede ser pensada al margen de los procesos primarios y secundarios que constituyen el funcionamiento del psiquismo. No estamos muy lejos de la formulación lacaniana según la cual “la verdad tiene estructura de ficción”²⁵.

Ahora bien, si aún tuviéramos que insistir en el valor de verdad del síntoma como presentación o realización de un fantasma en contra de la acusación de simulación,



20. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 104. Un desarrollo más amplio de este asunto se encuentra en: Nieves Soria, “Reinventar el psicoanálisis, reinterrogar histeria”, *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 49-63.

21. Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*, 146. La cursiva es mía.

22. Pierre Bruno, *Le père et ses noms* (Toulouse: Érès, 2012).

23. Sigmund Freud, “Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 301-302.

24. Néstor Braunstein, Betty Fuks y Carina Basualdo, *Freud: A cien años de Tótem y tabú* (1913-2013) (México: Siglo XXI, 2013).

25. Jacques Lacan, “La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” (1955), en *Escritos I* (México: Siglo XXI, 1990).

podríamos sostener, como argumento, que el síntoma es un *affaire* de lo inconsciente, no de lo consciente.

Resuelto el asunto de la simulación, un fragmento de caso, en realidad el análisis del síntoma de Emma, consignado en este texto temprano en el que Freud pone a prueba e ilustra los supuestos fundamentales de su *Proyecto de psicología*²⁶, nos permitirá avanzar.

Freud empieza por llamar la atención sobre una particularidad no exclusiva de la histeria a la que de todos modos llama “compulsión histérica”. Advierte, para empezar, cómo la histérica está sometida a una suerte de compulsión ejercida por unas representaciones hiperintensas o hipervalentes, compulsión que se aprecia clínicamente en la presencia en su discurso de ideas que resultan injustificadas con respecto a los acontecimientos relatados y que se acompañan de ciertas consecuencias psíquicas incomprensibles que son, o pueden ser, desprendimientos de afecto, inversiones motrices o impedimentos; en otras palabras, *inhibición, síntoma o angustia*. El sujeto histérico sabe del extraño carácter de lo que le acontece, de tal modo que puede incluso ejercer la crítica, sin que por ello cambie su situación. Sus representaciones contrastan con aquellas igualmente intensas en sujetos no histéricos, en cuyo caso responden a motivos justificados, fácilmente reconocibles y comprensibles, y de las que se siguen consecuencias igualmente comprensibles. El contraste así establecido entre las representaciones histéricas y no histéricas destaca, pues, la rareza de las primeras, de las que Freud dice que “nos aparecen como unos advenedizos, unos usurpadores, y por ende unas ridiculeces”²⁷.

Uno podría detenerse en esta caracterización de las representaciones que comandan la compulsión histérica, que parece corresponder a lo que en la época se decía de sus portadoras, —advenedizas, usurpadoras, en fin, simuladoras—, para apreciar el alcance de la subversión freudiana. Porque si Freud resuelve el carácter incomprensible, refractario a la elaboración intelectual e incongruente en su ensambladura de la compulsión histérica, despejando así el enigma de esta particularidad, lo resuelve porque ha intuido ya, desde esa época temprana, la armadura de los procesos psíquicos y, en particular, el proceso primario, a cuyo lugar de despliegue llama... inconsciente. En el curso de su trabajo clínico con las histéricas, en especial cuando advirtió que “la cuestión de la histeria se encuentra con el problema del sueño”²⁸, Freud descubre que en la vida psíquica gobierna, en general, una compulsión a asociar, por ejemplo, a poner en conexión dos representaciones simultáneas, o a superponer las representaciones cuando entre ellas hay algo en común. Esto es porque le sorprende el uso que la histérica hace de los elementos formales de su relato —la presencia de condensaciones y de desplazamientos entre las representaciones que constituyen la

26. Con respecto al valor de este fragmento clínico en el desarrollo de las tesis freudianas sobre el síntoma, y a otros cuantos asuntos que se desarrollan en el presente artículo, ver: Sylvia De Castro, “El síntoma como metáfora: entre sentido y mensaje”, en *Imaginario, Simbólico, Real. Aporte de Lacan al psicoanálisis* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014).

27. Sigmund Freud, “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 395.

28. Bolzinger, “Freud: de l’interprétation des symptômes à l’interprétation des rêves”, 77-85. La traducción es mía.

cadena hablada y que indican un modo “primario” del funcionamiento psíquico—, es entonces que Freud recurre al modelo asociacionista: “para pensar la legalidad propia de lo psíquico”²⁹.

Así se dispone a escuchar el relato de Emma, quien se encuentra aquejada de un síntoma que consiste en no poder entrar sola a una tienda, pues se angustia. Esto le ocurre desde una ocasión en la que ella, que por entonces tenía doce años, ingresa en efecto sola a una tienda en la que dos empleados ríen entre sí ante su presencia. El hecho es que ella salió de allí corriendo, presa de un afecto de terror. En respuesta a la indagación de Freud, ella dice que se reían de su vestido, y también dice, como de pasada, que *uno de los empleados le gustó*. Pero, como en “sana lógica” la interpela Freud, no será ni por su vestido ni debido a la falta de protección que ella ahora, siendo ya mayor, no pueda entrar sola a una tienda, pues ya no se viste como antes y, además, es suficiente con que un niño la acompañe para que se sienta segura. En conclusión, los recuerdos que Emma trae no explican el terror que le impide entrar sola a una tienda y, por lo tanto, no aclaran “el determinismo del síntoma”³⁰, como dice Freud. En otros términos: los recuerdos de Emma no corresponden a la ocasión causal.

Pero Emma recuerda luego otro acontecimiento, ocurrido cuando ella tenía 8 años, es decir, primero en el tiempo aunque segundo en el recuerdo, que no estuvo presente en su memoria en el momento del relato. En esa ocasión —de la que Freud recalca que tuvo lugar cuando Emma era una niña, es decir, antes de la pubertad— ella fue dos veces sola a la tienda de un pastelero y este hombre, entrado en años, le tocó los genitales a través del vestido. No obstante, ella regresa a esa tienda una segunda vez, como si se estuviera buscando que el atentado ocurriera de nuevo!, por lo cual se reprocha. No hay que dejar pasar este fragmento de recuerdo concerniente a la primera escena, porque resuena con otro de la segunda, el del gusto sexual de Emma por uno de los empleados³¹.

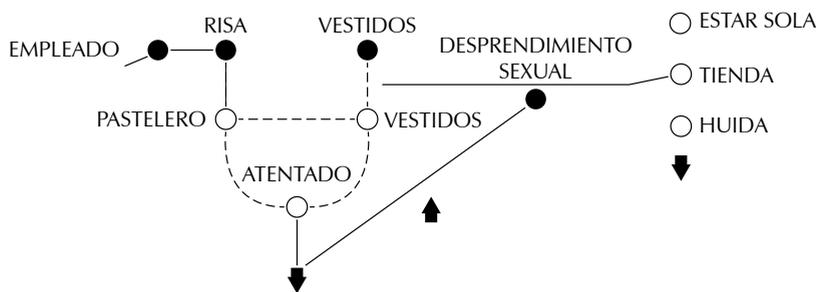


FIGURA 1. Gráfico Emma

29. Bruno, “Antes del analizante (Freud 1877 -1888)”, 40.

30. Freud, “Proyecto de psicología”, 401.

31. Como dice Lacan: “Este recuerdo resuena con la idea de la atracción sexual experimentada en el otro recuerdo”. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1990), 92. Freud dice, al respecto, que este segundo elemento del recuerdo solo puede comprenderse si se considera que el “desprendimiento sexual” fue percibido por ella, asunto de más para comprender la modificación que introduce en todo esto la pubertad.

El primer recuerdo en el tiempo —en la tienda de los empleados— permite comprender retroactivamente el segundo —con el pastelero—: en la tienda los dos empleados ríen y esa risa evoca inconscientemente, por asociación, el recuerdo del pastelero, quien había acompañado su atentado con una risotada. El recuerdo del pastelero trae consigo, de nuevo por asociación, el recuerdo del atentado, es por eso que ella sale corriendo de la tienda de los empleados, en la que se encontraba sola como aquella vez en la tienda del pastelero. En efecto, el segundo recuerdo despierta de manera póstuma, ahora que Emma es púber, un *desencadenamiento sexual*, una excitación sexual, la que corresponde al “atentado” de la primera escena, pero que solo ahora tiene efectos: se traspone en angustia.

Este fragmento clínico ilustra, entre otras cosas, el “efecto retardado” del traumatismo que Freud había avizorado ya en el período “charcotiano”, cuya condición de posibilidad, en términos de la causación del síntoma, no podía ser sino una “ocasión segunda” que otorgara *après-coup* valor causal a la primera, de la que tan solo habría una huella inscrita en el psiquismo, y que apenas ahora, evocada como recuerdo, estaría en capacidad de producir efectos sintomáticos. Es el momento en el que Freud escribe: “Donde quiera se descubre que es reprimido un recuerdo que solo *con efecto retardado* {*nachträglich*} ha devenido trauma”³².

Ahora bien, ¿en qué consiste la mentira, la *proton pseudos* histórica, como Freud titula el apartado de su *proyecto* al momento de presentar este caso inaugural? Emma miente con respecto a la causa del síntoma y su mentira oculta la verdadera causa: el recuerdo del “mal encuentro” con lo sexual: encuentro anticipado, prematuro con respecto a la posibilidad de simbolizarlo, de adjudicarle un sentido —sexual— que le permitiera hacerse de eso una representación, incluso un juicio, y permanecer en el sistema psíquico en cuanto tal, antes que aislarse en el psiquismo a la manera de un “cuerpo extraño”, como se expresaba Freud —con Charcot— por la época. Y bien, en ausencia de esa salida “simbólica”, que es lo que ocurre en el traumatismo, el síntoma es lo que viene al lugar de ese mal encuentro. En ese sentido, el síntoma —una formación simbólica— es una manera de vérselas con lo irrepresentable del traumatismo.

Emma miente, pues, con respecto a la causa del síntoma y lo hace sustituyendo un recuerdo, el recuerdo de la situación primera, causal (atentado) por otro, el de la situación actual (vestidos), del que dispone inconscientemente “con el efecto de modelar la indeterminación de lo vivido en una significación tendenciosa”³³, como dirá Lacan. En ese sentido, ella arriba a una conclusión falsa —en virtud de la cual sale corriendo de la tienda— a partir de una falsedad previa —que consiste en considerar que los empleados ríen de sus vestidos—: *proton pseudos*³⁴.

32. Freud, “Proyecto de psicología”, 403.

33. Jacques Lacan, “El psicoanálisis y su enseñanza” (1957), en *Escritos I* (México: Siglo XXI, 1990), 429.

34. La *proton pseudos* es un “argumento falso [que] se produce en función de la falsedad previa”. Aristóteles, “Sobre la Interpretación”, “Analíticos primeros”, “Analíticos segundos”, en *Tratados de Lógica (Órganon) II* (Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1995), 277. Se sabe gracias a J. Strachey que Freud conocía el uso que de esta frase hizo el médico vienés Max Herz en un contexto similar, en una monografía de su autoría que leyó en un congreso científico realizado en Viena en 1894, en el que Freud actuó como secretario. Cfr. Nota 13 en Freud, “Proyecto de psicología”, 400.

Ante el descubrimiento, Freud no deja de mostrar su asombro, doble asombro, por lo demás. De una parte, dice, es notable que no acceda a la conciencia justamente el eslabón en juego en el asunto, *atentado*, y que haya sido sustituido por *vestidos*, el eslabón más “inocente”. Y, no atendiendo ya al encadenamiento significativo, se pregunta por la *causa* de este proceso patológico, para concluir que no es otra que el *desprendimiento sexual*, el goce, no cualquiera, el propio del “comienzo prematuro del desprendimiento sexual”, que Freud situaba antes de la pubertad. De otra parte, observa, es cierto que el goce se anuda en este caso al atentado sexual pero, entonces, resulta notable que este anudamiento no hubiera ocurrido en el momento mismo en que fue vivenciado, lo cual halla su explicación en el ya mencionado “comienzo prematuro”, que es a su vez la razón del *efecto retardado* del traumatismo³⁵.

En las páginas que Lacan le dedica al asunto, cuando trata sobre la defensa contra el mal en el seminario sobre la ética, dice de Emma que “todo lo que queda en el síntoma está vinculado con la vestimenta, con la burla sobre la vestimenta” pero, justamente, “la *dirección de la verdad* es indicada bajo [esa] *Vorstellung* mentirosa”³⁶. En efecto, bajo la cobertura de la representación mentirosa (*vestidos*) se esconde la alusión a lo que aconteció: “Algo que no pudo aprehenderse en el origen, solo lo es *après-coup* y por medio de esa transformación mentirosa - *proton pseudos*”³⁷.

La *dirección de la verdad* apunta entonces al traumatismo, “al mal encuentro con lo real inasimilable por el *significante*, [...] que concierne un goce sexual”³⁸, y la *proton pseudos*, que es la expresión misma del funcionamiento de los procesos primarios, es su vehículo indiscutible. Aquello a lo que Emma queda confrontada, mediando su construcción mentirosa, es a la verdad del encuentro con el goce que el síntoma memoriza y del que ella *no sabe*. ¡El síntoma no miente!³⁹

4. LA FUNCIÓN DE LA VERDAD

“Si hay un psicoanálisis es porque el síntoma lejos de ser de naturaleza mentirosa es de naturaleza verídica. Y como esta mañana hablábamos de la presencia de la verdad, la primera presencia de la verdad está en el síntoma”.

JACQUES LACAN

Solidaria de la concepción del inconsciente estructurado como un lenguaje, esta “primera mentira” es depositaria de los constituyentes del síntoma como formación del inconsciente, entre los cuales, para nuestro propósito, hemos destacado la función de la verdad. De ella, la verdad, Lacan hacía en los comienzos de su enseñanza uno



35. De hecho, la *proton pseudos* está estructuralmente articulada a una causalidad irreductible a la causalidad física y a la temporalidad en juego en esta última, y no solo subvierte la concepción lineal en la que la causa está antes del efecto, sino que rompe con el imperio de la determinación.

36. Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 92. La cursiva es mía.

37. *Ibíd.*

38. Serge André, *¿Qué quiere una mujer?* (México: Siglo XXI, 2002), 80.

39. Cfr. Vicente Palomera, “Psicoanálisis o psicoterapia. ¿Responder al síntoma o responder del síntoma?”, *Virtualia* 6 (2002): 1-5. Disponible en: <http://virtualia.eol.org.ar/006/default.asp?notas/vpalomera-01.html> (consultado el 10/08/2015). El autor sostiene que en el Congreso de la EFP en Strasbourg, sobre Psicoterapia y Psicoanálisis, en 1968, Lacan señaló su absoluto desacuerdo con la fórmula “La naturaleza mentirosa del síntoma” y sostuvo lo que a continuación aparece como epígrafe.

de los mojones de su retorno a Freud. Así, en ese texto que hemos considerado su “manifiesto”, sostenía:

El inconsciente es ese capítulo de la historia que está marcada por un blanco, u ocupado por un embuste; es el capítulo censurado. Pero la *verdad* puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte. A saber: —En los monumentos; y esto es mi cuerpo, es decir, el núcleo histérico de la neurosis donde el síntoma histérico muestra la estructura de un lenguaje y se descifra como una inscripción que, una vez recogida, puede sin pérdida grave ser destruida [...].⁴⁰

Que la verdad “habla” —“yo, la verdad, hablo”— de manera cifrada en el síntoma y en las formaciones del inconsciente es, de hecho, la tesis freudiana en el punto de partida. El lugar o el valor así otorgado a la verdad la aleja desde entonces, como es sabido, de sus dimensiones empírica —adecuación de los hechos a la realidad— y formal —acorde a principios lógicos—, para aportarle un sentido más o menos cercano al develamiento (*ialetheia*)!⁴¹. Sin embargo, este develamiento, en la formulación freudiana, es cuestión de lógica, pero de la lógica del inconsciente que pone en escena la *proton pseudos*.

En atención a esta lógica Lacan sostiene, en un texto indispensable sobre los asuntos que aquí nos ocupan, lo siguiente:

A diferencia del signo, del humo que no va sin fuego, fuego que indica con un llamado eventualmente a apagarlo, el síntoma no se interpreta sino en el orden del significante. El significante no tiene sentido sino en su relación con otro significante. *Es en esta articulación donde reside la verdad del síntoma*. El síntoma conservaba una borrosidad por representar alguna irrupción de verdad. De hecho es verdad, por estar hecho de la misma pasta de que está hecha ella, si asentamos materialistamente que la verdad es lo que se instaura en la cadena significante.⁴²

Esta formulación está antecedida en el texto lacaniano por una célebre referencia a Marx como inventor del síntoma: “Es difícil no ver introducida, desde antes del psicoanálisis, una dimensión [...] del síntoma, que se articula por el hecho de que representa el retorno de la verdad como tal en la falla de un saber”⁴³.

De cualquier modo, Lacan afirma la diferencia de concepción entre Freud y Marx, y para ello se vale del síntoma social paradigmático: la huelga. En efecto, Marx hace de la huelga el síntoma que denuncia la verdad de la explotación, de acuerdo con una relación simple en la que el significado *huelga* es el “sentido aprisionado” y la verdad del significante *explotación* (según una modalidad de sustitución que es simbólica — *S/s*⁴⁴— pero no por ello metafórica y, en todo caso, más cercana al signo);

40. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953), en *Escritos I* (México: Siglo XXI, 2009), 251. La cursiva es mía. No nos hallamos alejados de Freud, ciertamente, quien definía el síntoma como “un sustituto [...] de sucesos de afecto traumático”, su símbolo mnémico, una suerte de monumento conmemorativo del encuentro del sujeto con el traumatismo que, en efecto, suspendía la continuidad de la historia, esa que, en la relación transferencial con el Otro del análisis, procuraba reintegrar.

41. Cfr. Erik Porge, *Transmitir la clínica psicoanalítica* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2007).

42. Jacques Lacan, “Del sujeto por fin cuestionado” (1966), en *Escritos I* (México: Siglo XXI, 1990), 224. La cursiva es mía.

43. *Ibíd.*, 224.

44. Esta es la formulación lacaniana del síntoma en su “manifiesto”: “significante de un significado reprimido de la conciencia del sujeto” (*S/s*). Cfr. Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, 270.

por su parte, Lacan insiste en la exigencia de la articulación significante como condición para alojar en ella a la verdad. De este modo, según lo aclara Pierre Bruno en su texto *Lacan, pasador de Marx. La invención del síntoma*, en el marco del psicoanálisis no se puede sostener, con Marx, que la huelga sea la verdad de la explotación; antes bien, la huelga es “la verdad del sujeto que hace huelga”. Y solo es síntoma social en la medida en que hace objeción al saber instituido: al saber que sostiene que la explotación es un requerimiento del imperativo universal de la producción⁴⁵.

Destaquemos, pues, lo que esta aclaración ilumina: la verdad es del sujeto, no del acontecimiento o de los hechos que se denuncian.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRÉ, SERGE. *¿Qué quiere una mujer?* México: Siglo XXI, 2002.
- ARISTÓTELES. “Sobre la Interpretación”, “Analíticos primeros”, “Analíticos segundos”. En *Tratados de Lógica (Órganon) II*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1995.
- BOLZINGER, ANDRÉ. “Freud: de l’interprétation des symptômes à l’interprétation des rêves”. *Le Coq-héron* 196 (2009): 77-85. Doi: 10.3917/cohe.196.0077.
- BRAUNSTEIN, NÉSTOR; FUKS, BETTY Y BASUALDO, CARINA. *Freud: A cien años de Tótem y tabú* (1913-2013). México: Siglo XXI, 2013.
- BRUNO, PIERRE. “Antes del analizante (Freud 1877 -1888)”. *Desde el Jardín de Freud* 10 (2010): 33-46.
- BRUNO, PIERRE. “Lacan, pasador de Marx. La invención del síntoma”. Texto de la conferencia y el diálogo posterior presentado en la publicación del libro en castellano. Barcelona, España, marzo 15, 2013. Disponible en: www.psicoanalisisysociedad.org/ConfePBruno.htm (consultado el 10/08/2015)
- BRUNO, PIERRE. *Lacan, pasador de Marx. La invención del síntoma*. Barcelona: Ediciones S&P, 2011.
- BRUNO, PIERRE. *Le père et ses noms*. Toulouse: Érès, 2012.
- DE CASTRO, SYLVIA. “El síntoma como metáfora: entre sentido y mensaje”. En *Imaginario, Simbólico, Real. Aporte de Lacan al psicoanálisis*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014.
- FREUD, SIGMUND. “Informe sobre mis estudios en París y Berlín” (1956 [1886]). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- FREUD, SIGMUND. “Prólogo a la traducción de J.-M. Charcot, *Leçons sur les maladies du système nerveux*” (1886). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- FREUD, SIGMUND. “Histeria” (1888). En *Obras Completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- FREUD, SIGMUND. “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánica e históricas” (1893[1888-1893]). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- FREUD, SIGMUND. “Proyecto de psicología” (1950 [1895]). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
45. Cfr. Pierre Bruno, *Lacan, pasador de Marx. La invención del síntoma* (Barcelona: Ediciones S&P, 2011), y, Pierre Bruno, “Lacan, pasador de Marx. La invención del síntoma” (Texto de la conferencia y el diálogo posterior presentado en la publicación del libro en castellano, Barcelona, España, marzo 15, 2013). Disponible en: www.psicoanalisisysociedad.org/ConfePBruno.htm (consultado el 10/08/2015).

- FREUD, SIGMUND. "Fragmentos de la correspondencia con Fliess". En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- FREUD, SIGMUND. "Estudios sobre la histeria" (1893-95). En *Obras completas*. Vol. II. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1953). En *Escritos I*. México: Siglo XXI, 2009.
- LACAN, JACQUES. "La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis" (1955). En *Escritos I*. México: Siglo XXI, 1990.
- LACAN, JACQUES. "El psicoanálisis y su enseñanza" (1957). En *Escritos I*. México: Siglo XXI, 1990.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1990.
- LACAN, JACQUES. "Del sujeto por fin cuestionado" (1966). En *Escritos I*. México: Siglo XXI, 1990.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 1992.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante* (1971). Buenos Aires: Paidós, 2009.
- PALOMERA, VICENTE. "Psicoanálisis o psicoterapia. ¿Responder al síntoma o responder del síntoma?". *Virtualia* 6 (2002): 1-5. Disponible en: <http://virtualia.eol.org.ar/006/default.asp?notas/vpalomera-01.html> (consultado el 10/08/2015).
- PORGE, ERIK. *Transmitir la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- SORIA, NIEVES. "Reinventar el psicoanálisis, reinventar histeria". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 49-63.



La orientación por el síntoma



KELLY JOBANA DÁVILA CÓRDOBA*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

La orientación por el síntoma

Orientation by Symptom

L'orientation par le symptôme

Las discusiones actuales sobre el papel del síntoma en las posiciones subjetivas contemporáneas interpellan constantemente a los analistas sobre su funcionamiento y el de las formas de padecimiento que en él subyacen. Resulta interesante retomar algunos planteamientos freudianos y lacanianos al respecto, en aras de circunscribir los fundamentos del síntoma a la verdad que pone en juego y su forma de implicancia en los lazos sociales. Destacando su lugar esencial en el proceso analítico, se sostiene su función de orientar la práctica analítica, práctica que se guía por la recuperación de goce inherente al síntoma y por la verdad que este evidencia.

Palabras clave: goce, saber, sentido, síntoma, verdad.

Current discussions on the role of the symptom in the contemporary subjective positions constantly interpellate psychoanalysts about its function and its underlying forms of suffering. It is interesting to take another look at some Freudian and Lacanian approaches in regard to circumscribe the symptom fundamentals to the truth it puts in play and the implications for social bonds. The article highlights the symptom's essential place in analytical process and its orientating function in analytical practice, practice that is guided by the recovery of an inherent *jouissance* of the symptom and by the truth that this evidences.

Keywords: *jouissance*, knowledge, sense, symptom, truth.

Actuellement, les discussions concernant le rôle du symptôme dans les positions subjectives contemporaines interpellent constamment l'analyste au sujet du fonctionnement du symptôme et des formes de souffrance sous-jacentes. Il est donc intéressant de reprendre quelques théories freudiennes et lacaniennes à ce sujet, l'intérêt étant de circunscrire les fondations du symptôme à la vérité que celui-ci met en scène et son implication sur les liens sociaux. Tout en soulignant sa place éminente dans le processus d'analyse, sa fonction d'orientation dans la pratique analytique est mise en avant. Cette pratique est guidée par la récupération de la *jouissance* qui est inhérente au symptôme, et par la vérité qu'il met en évidence.

Mots-clés: *jouissance*, savoir, sens, symptôme, vérité.



CÓMO CITAR: Dávila Córdoba, Kelly Jobana. "La orientación por el síntoma". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 53-62, doi: 10.15446/dfj.n16.58152.

* e-mail: kellydavila@psi.uba.ar

© Obra plástica: Óscar Muñoz

Los caminos que Freud recorrió en los inicios de sus elucidaciones psicoanalíticas fueron guiados, indefectiblemente, por el síntoma —en ese momento el síntoma específicamente histérico—, esta fue la puerta de entrada a la formulación de múltiples interrogantes que le sería preciso investigar con detenimiento, para construir las hipótesis que sirvieron como fundamento de su andamiaje teórico. De esta manera, la comprensión del funcionamiento sintomático y su posterior conceptualización han sido transversales en el campo psicoanalítico, ambos, acreedores de un interés que se mantiene sin perder vigencia. Así lo demuestra el abordaje del síntoma llevado a cabo por Lacan a lo largo de su obra y los diferentes matices que fue adquiriendo con cada uno de los giros teóricos, lo que evidencia su elaboración minuciosa sostenida hasta el final. Así, se establece como un fenómeno insoslayable en la clínica, una vertiente neurálgica para abordar la pregunta por la verdad que atraviesa al sujeto en su padecimiento subjetivo, esa que tanto ha suscitado discusiones y articulaciones entre los diferentes teóricos. El síntoma entrama una posición subjetiva particular y por ende una manera de sufrir que vela lo más íntimo del sujeto —entre otras dimensiones— su verdad, y es por ello que funciona orientando el tránsito por el análisis. En consecuencia, el propósito de ese tránsito analítico, en sus idas y vueltas, pretende decantar aquello que es posible hacer con el síntoma, la verdad que entrama, y bordear el grano de arena enquistado que lo constituye, su punto de real.

EL ENCUENTRO DE FREUD CON UNA VERDAD SINTOMÁTICA

La pregunta sobre qué es susceptible denotar como verdad en las diferentes manifestaciones neuróticas y, por ende, en un caso clínico particular, ha estado presente desde los albores del psicoanálisis, cuestionamiento que cada vez se ha alejado del propósito de sostener en ella y su comprobación, la pretensión de rigurosidad del tratamiento. Al no tratarse de una verdad objetiva, lo que descubrió Freud rápidamente, se intenta dilucidar de qué verdad se trata, cuál es su importancia en un proceso de cura y qué es aquello singular a lo que apunta. Freud muestra en sus elucubraciones sobre el síntoma,

de preguntas constantes y de hipótesis formuladas, un camino de comprensión que se hace interesante retomar.

Él pesquió desde muy temprano la importancia que tenían los síntomas en la comprensión de la neurosis; más aún, reconoció que en estos había impreso un texto, un sentido susceptible a ser descifrado ineludible en el proceso clínico, de tal forma que “los síntomas neuróticos tienen entonces su sentido, como las operaciones fallidas y los sueños, y, al igual que estos, su nexos con la vida de las personas que lo exhiben”¹. De igual manera, identificó que eran fuente de satisfacción para el neurótico. Su emergencia, según los postulados Freudianos, se sostenía en un conflicto que en un principio se entramaba con una vivencia sexual traumática, pero posteriormente, debido a avatares en su clínica, Freud introdujo un viraje que implicaba ya no una experiencia realmente acontecida sino una fantasía. Dicha fantasía era entendida como la construcción que el neurótico ha hecho de su sexualidad infantil que consta de una trama ficcional, es decir, una ficción con valor de verdad que tiene eficacia. Esa se suelda con las actividades autoeróticas emprendidas por un sujeto; aquí es importante resaltar el término “soldadura” que utiliza Freud, es decir, que esa conexión no va de suyo, no es una relación de carácter natural. Así, las condiciones de la formación de síntoma están dadas cuando por amonestación se renuncia a la práctica masturbatoria y la fantasía tiene como destino la represión; lo que produce el carácter patógeno no es la fantasía en sí misma, sino que esta devenga inconsciente.

En este orden de ideas, el síntoma comporta una modalidad de satisfacción que tuvo rienda suelta en la infancia, pero que cambió de tonalidad una vez el conflicto tuvo lugar y hubo de reprimirse la fantasía proveedora de placer; el síntoma se percibe entonces como algo extraño que, lejos de proveer sensaciones placenteras, se torna como algo que produce malestar y sufrimiento. Es asumido entonces como fuera de la organización yoica, tiene el estatus de un cuerpo extraño; en palabras de Freud, es registrado como un *huésped mal recibido*, no es por tanto reconocido como algo que hace parte del sujeto que produce efectos desde él, que lo implica:

La modalidad de satisfacción que el síntoma aporta tiene en sí mucho de extraño. Prescindamos de que es irreconocible para la persona, que siente la presunta satisfacción más bien como un sufrimiento y como tal se queja de ella. [...]Lo que otrora fue para el individuo una satisfacción está destinado, en verdad, a provocar hoy su resistencia o su repugnancia.²

Algo de lo familiar, de lo íntimo, es desmentido, considerado como extranjero; el sufrimiento proviene de factores externos que nada tienen que ver con lo propio.



1. Sigmund Freud, “Conferencia 17. El sentido de los síntomas” (1917 [1916-1917]), en *Obras completas*, vol. XVI (Buenos Aires: Amorrortu, 1984), 235-236.
2. Sigmund Freud, “Conferencia 23. Los caminos de la formación de síntoma” (1917 [1916-1917]), en *Obras completas*, vol. XVI (Buenos Aires: Amorrortu, 1984), 333.

Es posible tener una visión más clara y profunda a este respecto con la introducción que hace Freud de la nosología: *Yo, Ello, Superyó*, a partir de la cual afirma que el *Ello* vendría a ser el reservorio de todas las pulsiones, pero cuestión relevante, el *Yo* se constituye como su parte organizada: “[...] el yo es una organización, pero el ello no lo es, el yo es justamente el sector organizado del ello”³. En el núcleo del ser se encuentra entonces el *Ello*, aquel que no comercia con el mundo exterior y cuando algo de eso irrumpe en el *Yo*, la sensación que emerge es de algo que se torna extraño, como se mencionó anteriormente, es un encuentro con lo extranjero, con una extraña familiaridad. No se reconoce en el campo del imperio del *Yo*, este difícilmente podría identificarse con las manifestaciones del *Ello*, sin embargo, los dos hacen parte constitucional del sujeto y expresan su conflicto de fuerzas en el síntoma, de ahí su satisfacción paradójica. No obstante, el *Yo* en su afán de mantener el equilibrio del aparato psíquico hace todo un trabajo para incorporar el síntoma a su unicidad y, una vez logrado, se garantiza un aporte de ganancia secundaria. Es por este motivo que obteniendo una doble satisfacción el sujeto, bajo su *egosintonía* con el síntoma, no se plantea una pregunta acerca de su padecer, es más, se convierte en un obstáculo en el análisis ya que se vuelve complejo que ceda su modalidad de satisfacción instaurada y avalada.

Recapitulando, el síntoma para Freud, al igual que el sueño, porta en sí mismo un sentido susceptible de ser descifrado —posee un texto a ser leído—, lo cual permite acceder al entramado inconsciente de un sujeto; además, vehiculiza una satisfacción que resulta ser paradójica, ya que se vivencia en relación al displacer. Sin embargo, no es posible acceder a su sentido pleno, pues no solo se articula a un querer decir, sino también a un indecible. Ese indecible entra en relación con aquella satisfacción pulsional que tiene lugar allí, reverberando desde el *Ello*. A este respecto, Freud utiliza una metáfora que es pertinente recordar: compara el síntoma con una perla subrayando el grano de arena a partir del cual se forma, la satisfacción pulsional como marca de un trauma inicial es en principio algo extranjero, extraño, ajeno, un grano de arena al que se le endosan —solo posteriormente— diversos sentidos inconscientes, las capas de la perla.

Teniendo en cuenta lo anterior, se podría decir que el síntoma es efecto de una organización psíquica particular, más específicamente de un conflicto psíquico particular y, por ende, implica una manera de relacionarse, de establecer lazo con los otros, aunque sea de manera sufriente. Así mismo, transita una verdad del sujeto, lo cual vislumbra Freud desde muy temprano y lo expresa con todas las letras cuando profiere: “los síntomas figuran la práctica sexual de los enfermos”⁴, son el medio de

3. Sigmund Freud, “Inhibición, síntoma y angustia” (1926 [1925]), en *Obras completas*, vol. XX (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 93.
4. Sigmund Freud, “Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de la neurosis” (1906 [1905]), en *Obras completas*, vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu, 1987), 269.

obtener satisfacción sustitutiva, una vez el objeto de la necesidad se ha perdido de una vez y para siempre, para dar paso al objeto de deseo.

SÍNTOMA: UNA CUESTIÓN DE GOCE, SABER Y VERDAD

Con Lacan es posible dar unas vueltas más a la comprensión del fenómeno sintomático. En el inicio de sus postulaciones una marcada tendencia del abordaje subjetivo en su dimensión simbólica toma lugar, justificada en su decisión teórica de volver a Freud. Le devuelve a la palabra su lugar cardinal en el campo psicoanalítico, a contramano de lo que —para Lacan— había tomado excesiva pregnancia en los posfreudianos: la arista imaginaria. En este contexto, el síntoma, como uno de los productos del inconsciente, portaría como consecuencia su mismo material de lenguaje; como manifestación del retorno de lo reprimido, sería objeto de desciframiento en análisis, lo que precisaría la búsqueda del sentido que porta, su verdad. Más específicamente, aquello que estaba en el terreno de lo reprimido sería un significado cuyo significante sería encuadrado por el síntoma, de este modo se puede suponer que es factible recuperar el significado total dando fin al padecimiento.

Sin embargo, Lacan complejiza la asunción del síntoma afirmando que lo que se sostiene debajo de la barra es otro significante —no un significado—, con el supuesto de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Ese no sería un significante cualquiera, es aquel que remite a lo que denominó trauma sexual, el mismo que por un efecto de chispa se engancha a otro de la cadena significativa actual que asoma sobre la barra. Siendo así, el síntoma se constituye bajo una de las leyes que conforman el funcionamiento inconsciente, es decir, de manera metafórica: un significante que sustituye a otro significante. Esto implica seguir concibiendo una dirección de la cura particular, donde un síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje, por medio de la revelación de una verdad buscada y conquistada que apunta al todo de la cura.

Un aspecto que desplegó otros aportes en las elucubraciones teóricas de Lacan, lo cual tuvo efectos en la concepción que el síntoma venía teniendo hasta ese momento en su obra, corresponde a la delimitación vehemente del registro de lo real. Antes ya existían atisbos que permiten pensar *après coup* que fue una dimensión intuida por Lacan en varias de sus acepciones, aunque solo hasta los años sesenta le haya dedicado su mayor elaboración. Dicho trabajo teórico se realizó teniendo en cuenta algunos textos Freudianos donde se plasmaban postulados sustanciales, entre los que se destaca: *Más allá del principio de placer*, donde se anticipaba aquello que excede a los significantes, dando lugar a otra vertiente esencial, la del goce sintomático.

Esta línea de pensamiento posibilita inferir que la naturaleza del síntoma no es terreno exclusivo del orden simbólico, lo que también se juega en él es un goce apuntado al más allá del principio de placer, más allá del bien. Lacan lo reconoce cuando, con relación al *acting-out*, le otorga un estatuto diferencial:

Tratándose del síntoma, está claro que la interpretación es posible, pero con una determinada condición añadida, a saber, que la transferencia esté establecida. En su naturaleza, el síntoma no es como el *acting-out*, que llama a la interpretación, puesto que —demasiado a menudo se olvida— lo que el análisis descubre en el síntoma es que el síntoma no es llamada al Otro, no es lo que muestra al Otro. El síntoma, en su naturaleza, es goce, no lo olviden, goce revestido, sin duda, *untergebliebene Befriedigung*, no los necesita a ustedes como el *acting-out*, se basta a sí mismo.⁵

Algo de eso había pesquisado Freud cuando establecía para la formación del síntoma una sollicitación somática de carácter contingente que produce una fijación pulsional, donde el desarrollo de la libido se detiene, dando lugar a un punto de satisfacción autoerótica.

No obstante, aunque estas consideraciones hayan puesto de relieve lo que implica el goce en el síntoma, Lacan no deja de lado la verdad que dicho síntoma encarna. Para comprender este movimiento es preciso recordar antes el lugar que posee el saber en la constitución subjetiva. A esta altura, Lacan ya había expuesto en la construcción del grafo del deseo un Otro barrado, marcando su incompletud como soporte lógico, es decir, la imposibilidad estructural del saber. Bajo estas circunstancias, el sujeto se dirige a ese Otro al cual cree completo y consistente, esperando que le devuelva aquella verdad sobre su ser, pero de este solo le retorna una pregunta, porque, como se dijo anteriormente, no porta el significante que consiga definir al sujeto. Lacan es más radical en la concepción del Otro en el momento en que afirma:

[...] no hay Otro más que al decirlo, pero que todo Otro es absolutamente imposible decirlo completamente, que hay una *urvergrängt*, un inconsciente irreductible, y que a éste, decirlo, es hablando propiamente lo que, hablando propiamente, no solamente se define como imposible, sino que introduce como tal la categoría de lo imposible.⁶

De este modo se vislumbra que el estatuto del saber es concebido como imposible y, en efecto, hace a su vez emerger una dimensión de la verdad. Esta cuestión hace que la comprensión clínica del síntoma adquiriera en él un lugar crucial. En este punto, y siguiendo el desarrollo de la relación entre saber y verdad, es interesante retomar los abordajes sobre la verdad que Schejtman expone en su texto *Sinthome*:

5. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La Angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 139.

6. Jacques Lacan, *Seminario 22. R. S. I.* (1974-1975). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito, 10.

Ensayos de clínica psicoanalítica nodal, donde alude al texto de Lacan *Del sujeto por fin cuestionado* diciendo:

Que en esa oportunidad Lacan destaque que el retorno a la verdad que el síntoma comporta se produce “en la falla de un saber” y no sólo acarreado por la insistencia articulada de un saber del que nada se quiere saber —el retorno simbólico de lo reprimido, como machacaba su primera enseñanza— no es, ciertamente, cosa menor, y sólo puede plantearse así en un tiempo en el que —como lo hemos indicado— ya se ha tachado al Otro con la marca de su incompletud.⁷

Según lo expuesto, el síntoma se sustenta en la articulación entre verdad y goce, ambas lo atraviesan entramando su composición; la verdad se encarna haciéndole frente a un saber del cual es imposible tener noticia, en palabras de Lacan:

Así, la verdad halla en el goce cómo resistir al saber. Esto es lo que el psicoanálisis descubre en lo que llama síntoma, verdad que se hace valer en el descrédito de la razón. Nosotros, psicoanalistas, sabemos que la verdad de esa satisfacción que, por exilarse en el desierto del goce, el placer no obvia.⁸

Por otra parte, el goce del que se habla solo tiene lugar una vez el sujeto mítico a quien le fue arrebatado el goce absoluto, en su captura por el lenguaje, lo obtiene mediante una recuperación a través del síntoma —su goce sintomático—. Pero además, la verdad que toma cuerpo allí y que funciona como suplencia de esa falla fundamental también provee satisfacción al ser “[...] un oasis de goce [...] que el principio del placer —y el de realidad, con el que se hermana— no puede soslayar”⁹.

La concepción del síntoma se complejiza con algunas formulaciones dispuestas en los últimos tiempos de la obra Lacaniana, que dan paso a ubicar la dimensión de la letra, como lo son: *No hay relación sexual* y *Hay de lo Uno*, cada una considera la conceptualización ardua sobre el registro de lo real y las elaboraciones que tuvieron lugar a partir de este. Como se mencionó anteriormente, la entrada del viviente —sujeto mítico de la necesidad— en las redes del significante tiene como consecuencia el vaciamiento de su goce y, de ahí en más, solo es posible su recuperación en lo que llamó Lacan *plus de gozar*; ese vaciamiento consiste en la pérdida de naturalidad, que se traduce en la no complementariedad entre hombre y mujer. En lo anterior se sustenta Lacan para decir con todas las letras: *No hay relación sexual*, hay relaciones sexuales en plural, está perdido su carácter de complemento natural. Así, entonces, los goces sintomáticos vienen al lugar del goce que no hay, bajo esta acepción se podría volver a leer lo que afirmaba Freud en su momento: “Los síntomas figuran la práctica sexual de los enfermos”¹⁰.



7. Fabián Schejtman, “Dos versiones del síntoma en la enseñanza de Lacan”, en *Sinthome: Ensayos de clínica psicoanalítica nodal* (Buenos Aires: Gramma, 2013), 40.
8. Jacques Lacan, “Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad” (1967), en *Intervenciones y textos 2* (Buenos Aires: Manantial, 1988), 52.
9. Schejtman, “Dos versiones del síntoma en la enseñanza de Lacan”, 41.
10. Freud, “Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de la neurosis”, 269.

El goce enquistado en el síntoma se articula a una letra, significante suelto que no hace cadena, es la vertiente que acentúa el sinsentido que no convoca la interpretación. En otras palabras, dicha letra alude a una escritura del goce con relación a lo imposible de la relación sexual. A esta altura el inconsciente, estructurado como un lenguaje en su primacía simbólica productor de efectos de significación, también se ha visto impactado por la concepción de lo real, en el punto de lo que nunca podrá ser interpretado en conexión con lo reprimido primordial freudiano. En un momento Lacan denomina al inconsciente como enjambre de Unos: elementos que solo pueden ser idénticos cada uno a sí mismo, sin formar un conjunto de todos con un rasgo común. Ese Uno puede ser traducido precisamente por medio del síntoma en una letra. Bajo esta lógica el trauma del ser hablante es el aprendizaje de una lengua, donde su cuerpo es afectado por una marca singular evidenciada en dicho síntoma: “Lo importante es la referencia a la escritura. La repetición del síntoma es ese algo del que acabo de decir que salvajemente es escritura, esto para lo que es del síntoma tal como se presenta en mi práctica”¹¹.

En este orden de ideas, el síntoma proviene de lo real extrayéndose de las formaciones del inconsciente simbólico y se pone en jaque ante su trabajo incesante de significación totalizante. En palabras de Schejtman, el sentido del síntoma es lo real, no aquello que lo nutre y lo hace engordar; ese sentido concebido no como significación, sino como orientación, es un cartel que indica, es una letra que no significa nada pero que orienta; el autor afirma, además, que el sujeto vive en una oscuridad donde la orientación sería lo real del síntoma.

Alude a ello también Gorostiza en una entrevista que se llevó a cabo en el año 2012, donde en referencia a lo que atraviesa la época *postradicional* —término acuñado por el sociólogo Anthony Giddens— dice que:

[...] la caída de las tradiciones lo que produce es que los sujetos no tengamos algo así como el modo de satisfacción ordenado por una comunidad determinada y la oferta de emblemas con los cuales identificarnos firmemente. Como el sujeto ha perdido eso, esos elementos que son fuente de identificación y también de regulación de los modos de satisfacción, es que lo que toma relevancia frente a ese vacío que deja la caída de las tradiciones son los objetos de la tecnociencia. Y en esto, en nuestra posición como analistas, es decir... no se trata de reverdecer los significantes de la tradición —cosa que, además, es imposible—, no somos nostálgicos del Nombre del Padre, para que él retorne, y tampoco estamos del lado de esa cuantificación en la satisfacción personal que introducen los objetos de la tecnociencia. La alternativa es que el sujeto pueda orientarse con algo distinto a los significantes de la tradición con los objetos de la

11. Lacan, *Seminario 22. R. S. I.*, 58.

tecnociencia. Es eso lo que llamamos el síntoma. Que el síntoma sea el modo, cuando cada uno lo puede elucidar, que tiene de orientarse en su vida.¹²

De esta manera, el síntoma funciona dentro del marco de una cura analítica como aquello que, en el proceso, genera rutas posibles que se encaminan a ceñir lo real particular de cada sujeto. No obstante, ese proceso no obvia de ninguna manera el paso por las capas que recubren el grano de arena simbólico que es preciso transitar para lograr bordear ese punto de imposible que es lo real del síntoma.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Después de este recorrido, donde se han mencionado las diferentes aristas que ha tenido el síntoma, según el tejido teórico bajo el cual conceptualice, es importante concluir, en primera instancia, que la pregunta por la verdad que subyace en la clínica psicoanalítica —esta última orientada por el síntoma— no apunta en dirección al criterio científico de verificación o validación, por el contrario se dirige a esa verdad singular, propia de cada sujeto, la cual ha construido en su relación con el Otro y que conlleva en algunos casos sufrimiento.

En segunda instancia, avanzando a la luz de lo expuesto, se puede pesquisar el papel que tiene el síntoma en las discusiones sobre los diferentes posicionamientos subjetivos que se hacen presentes en la clínica contemporánea. Siguiendo el hilo argumentativo de Gorostiza, la suplencia de goce no estaría entramada por esas marcas fundamentales que convergen en una verdad sintomática singular, lo que permite, de cierta forma, tener una posición subjetiva frente al Otro y, por ende, la construcción de lazos. Se trata de un goce acéfalo de un sujeto en los objetos de la tecnociencia —que Lacan llamó objetos *Gadget*—, donde, al parecer, se hace complejo el funcionamiento de *algo* que venga a salvarlo de su afánisis metonímica en el consumo incesante. Así mismo, entorpece la constitución de aquello que se puede establecer como velo ante lo real. Entonces, tiene lugar un lazo social absorbido por el imperativo categórico del “consume”, el encuentro de cuerpos se desplaza por el desencuentro con objetos. Bajo el predominio de este contexto, la orientación por el síntoma y la verdad que porta adviene crucial e insoslayable en el transcurso de una cura analítica.

12. Leonardo Gorostiza, “De los psicoanalistas hoy”, *Cita en las Diagonales*, julio 23, 2012. Disponible en: <http://citaenlasdiagonales.blogspot.com.co/search?q=De+los+psicoanalistas+hoy> (consultado el 13/09/2015).

BIBLIOGRAFÍA

- FREUD, SIGMUND. "Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de la neurosis" (1906 [1905]). En *Obras completas*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1987.
- FREUD, SIGMUND. "Conferencia 17. El sentido de los síntomas" (1917 [1916-1917]). En *Obras completas*. Vol. XVI. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.
- FREUD, SIGMUND. "Conferencia 23. Los caminos de la formación de síntoma" (1917 [1916-1917]). En *Obras completas*. Vol. XVI. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.
- FREUD, SIGMUND. "Inhibición, síntoma y angustia" (1926 [1925]). En *Obras completas*. Vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- GOROSTIZA, LEONARDO. "De los psicoanalistas hoy". *Cita en las Diagonales*. Julio 23, 2012. Disponible en: <http://citaenlasdiagonales.blogspot.com.co/search?q=De+los+psicoanalistas+hoy> (consultado el 13/09/2015).
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La Angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. "Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad" (1967). En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial, 1988.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 22. R. S. I.* (1974-1975). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- SCHAJTMAN, FABIÁN. "Dos versiones del síntoma en la enseñanza de Lacan". En *Sinthome: Ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Buenos Aires: Gramma, 2013.



Profecía autocumplida o los dos tiempos de la verdad



DAVID ANDRÉS VARGAS CASTRO*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Profecía autocumplida o los dos tiempos de la verdad

Self-Fulfilling Prophecy or the Two Times of Truth

Prophétie auto-réalisatrice ou les deux temps de la vérité

Partiendo del fenómeno conocido como profecía autocumplida, en el presente texto se realizan algunas articulaciones para dicho fenómeno basadas en las elaboraciones freudianas sobre el destino y el énfasis hecho por Lacan con respecto a lo decisivo del deseo del Otro para el sujeto, de tal forma que sea posible advertir cómo la verdad, más que restringirse a un hecho único e inamovible, es en dos tiempos, es cambiante; sin embargo, está fijada fantasmáticamente y es solidaria del síntoma. La práctica analítica, entonces, más que una búsqueda de verdad, está orientada por lo real.

Palabras clave: deseo, ideales, profecía autocumplida, retroactividad, verdad.

The well-known phenomenon of self-fulfilling prophecy is retaken by the author in the light of the Freudian perspectives on destiny and the Lacanian emphasis on the decisiveness of the Other's desire, for the subject. Even though truth is constantly changing and is not restricted to a singular and immobile fact, it is fixed to the phantasy and related to the symptom. The analytical practice, then, more than a search for the truth, is oriented by the real.

Keywords: desire, ideals, self-fulfilling prophecy, retroactivity, truth.

Quelques articulations son avancées à propos du phénomène connu comme prophétie auto-réalisatrice, à partir des élaborations freudiennes sur le destin et de l'accent mis par Lacan sur le désir de l'Autre comme crucial pour le sujet, de façon à mettre en garde contre l'idée que la vérité pourrait être circonscrite à un fait unique et inamovible; elle est par contre à deux temps et changeante, et pourtant figée fantasmatiquement et solidaire du symptôme.

Mots-clés: désir, idéales, prophétie auto-réalisatrice, après coup, vérité.



CÓMO CITAR: Vargas Castro, David Andrés. "Profecía autocumplida o los dos tiempos de la verdad". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 63-75, doi: 10.15446/dfj.n16.58154.

* e-mail: vargascastro@yahoo.com.ar

© Obra plástica: Óscar Muñoz

“Alguien invoca, alguien evoca, alguien pide penitencias, remisiones, revisiones.
Es la hora de horadarse. La hora del oráculo.
Alguien pide treguas, límites.
¿A quién? Vieja historia.”

ALEJANDRA PIZARNIK

Desde la prehistoria del psicoanálisis la pregunta por la verdad ha sido central; tan es así que fue necesario pensar que la histeria no era un teatro protagonizado por simuladoras para poder considerarla una afección psíquica, como también Freud tuvo que dar un paso más allá luego de proclamar que ya no creía en su neurótica y considerar como fundamental la función de la fantasía en la causación de las neurosis. Lacan, sin embargo, señalará los *impasses* de Freud por sus “amores con la verdad”, así como dirá que este deliró en la justa medida ubicando a la verdad en aquello que el mismo Freud llamó núcleo patógeno¹, aquel núcleo al que sería necesario acceder para revelar el sentido de los síntomas. Para Lacan, la verdad será hermana del goce², de allí que ambas serán hijas del significante y solidarias del síntoma, estando determinadas por la lectura del sujeto que hará de las contingencias algo necesario para su padecer.

Para preguntarnos sobre la verdad y sus efectos, a continuación nos abocaremos a presentar lo que el sociólogo Robert Merton llamó profecía autocumplida, así como el llamado efecto Pigmalión, dos fenómenos en los que es posible localizar cómo la verdad, más que ser acorde a la metáfora freudiana del quehacer del arqueólogo, quien busca para encontrar, responde a una lógica en dos tiempos. La verdad no preexiste, es efecto del decir. Decir que más que pre-decir exige que se diga, que se cumpla. Es de allí que tomaremos algunos desarrollos de Freud a propósito del destino y algunas elaboraciones de Lacan con respecto al nacimiento del sujeto y la relación de este con el deseo del Otro, para finalmente puntualizar cómo la propuesta lacaniana del análisis, más que embrollarse con la verdad y la mentira, es una práctica orientada por lo real.

1. Jacques Lacan, *El fracaso del Un-desliz es el amor. A la manera del seminario oral de Jacques Lacan (1976-1977)* (México: Artefactos, 2009).
2. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)* (Buenos Aires: Paidós, 2009).

LA TEORÍA DE LA PROFECÍA AUTOCUMPLIDA

Esta teoría propuesta por Robert Merton tiene como premisa un teorema del sociólogo norteamericano W. I. Thomas, el cual reza: “Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias”³. Para el esclarecimiento del teorema, Merton señala que la primera parte de este es un recordatorio de que las personas responden principalmente al sentido que tienen de una situación y no tanto a los “rasgos objetivos”, de allí que las conductas estarán determinadas, en su mayoría, por el sentido que se le dé a tales situaciones. Sentencia a su vez que si este teorema y sus alcances fuesen más conocidos, se entendería mejor el funcionamiento de la sociedad en la que vivimos⁴.

Para ejemplificar este teorema, Merton trae a colación lo sucedido en 1932 en el Last Nacional Bank, institución bancaria floreciente que fue presa de la profecía autocumplida. En razón de un rumor de insolvencia, los depositantes del banco se abalanzaron sobre las instalaciones de este a pedir sus depósitos, en un intento de salvaguardar su dinero. Dicha avalancha de personas produjo, en efecto, la insolvencia temida:

La estructura financiera estable del banco había dependido de una serie de definiciones de la situación: la creencia en la validez del sistema engranado de esperanzas económicas de que viven los hombres. Una vez que los depositantes definieron la situación de otra manera, una vez que dudaron de la posibilidad de que se cumpliesen sus esperanzas, las consecuencias de esta definición irreal fueron bastante reales.⁵

Se produce entonces, según Merton, una parábola:

La parábola nos dice que las definiciones públicas de una situación (profecías o predicciones) llegan a ser parte integrante de la situación y, en consecuencia, afectan a los acontecimientos posteriores. Esto es peculiar a los negocios humanos. Las predicciones del regreso del cometa Halley no influyen en su órbita. Pero el rumor de insolvencia del banco de Millingville afectó al resultado real. La profecía de la quiebra llevó a su cumplimiento.⁶

Define entonces la profecía autocumplida como “una definición *falsa* de la situación que suscita una conducta nueva, la cual convierte en verdadero el concepto originariamente falso”⁷. Después de cumplirse la profecía será posible realizar una lectura retroactiva de lo acontecido que venga a dar fe de que era inevitable que esto sucediera, de que esto era verdad desde el principio y que no requería de la



3. Robert Merton, *Teoría y estructura sociales* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995), 505.

4. *Ibíd.*

5. *Ibíd.*, 506.

6. *Ibíd.*, 506-507.

7. *Ibíd.*, 507.

participación de nadie sino de las meras fuerzas del destino para su cumplimiento. Después de todo, en el pasado todo es posible.

Afirma igualmente el autor que varios prejuicios están sostenidos por no comprender la lógica de la profecía autocumplida, ya que las ideas falsas que vehiculizan los prejuicios se presentan como “datos” irrefutables que vienen a corroborar —y a justificar— tales prejuicios.

Podemos preguntarnos entonces: ¿De qué forma podría ser posible dar cese a la profecía autocumplida? Merton considera una forma, a saber, poner en duda aquella idea falsa inicial y reformular la situación:

La definición inicial que puso el círculo en marcha debe ser abandonada. Sólo cuando se pone en duda el supuesto originario y se formula una nueva definición de la situación, da el mentís al supuesto, a la corriente ulterior de acontecimientos. Sólo entonces la creencia deja de engendrar a la realidad.⁸

Sin embargo, Merton no es en absoluto ingenuo y señala que

[...] discutir las definiciones hondamente arraigadas de la situación no es un simple acto de voluntad. La voluntad, o para el caso la buena voluntad, no puede abrirse y cerrarse como una espita. La inteligencia y la buena voluntad sociales son *productos* de diferentes fuerzas sociales. No toman existencia por la propaganda y la enseñanza de masas, en el sentido usual de estas palabras tan caras a los panaceítas sociológicos. En la esfera social, no más que en la esfera psicológica, las ideas falsas no se desvanecen en silencio cuando se las confronta con la verdad. Nadie espera que un paranoico abandone sus deformaciones mentales y sus ilusiones, tan difícilmente adquiridas, al ser informado de que carecen en absoluto de fundamento. Si las enfermedades psíquicas pudieran curarse sólo sembrando la verdad, los psiquiatras de este país sufrirían de desempleo y no de exceso de trabajo. Y una “campaña educativa” constante no destruirá el prejuicio y la discriminación raciales.⁹

Por supuesto, como analistas podemos tener discrepancias con respecto a la posición de Merton cuando se presenta como un representante de la verdad, quien considera que la solución sería sustituir las ideas falsas por verdades que el sociólogo o el psicólogo tendría que transmitirle al sujeto. Pero es aquí donde —por fortuna— el sujeto, del que nos ocupamos los analistas, objeta y da cuenta que es otra verdad la que está en juego¹⁰.

8. *Ibíd.*, 508.

9. *Ibíd.*, 509.

10. Un muy buen ejemplo de esto lo da Lacan cuando, para dar cuenta del *acting out*, se refiere al caso de “los sesos frescos” de Ernst Kris.

EFECTO PIGMALIÓN

De la teoría de la profecía autocumplida se desprende lo que fue llamado por Rosenthal y Jacobson como el efecto Pigmalión¹¹, en referencia al mito de Pigmalión y Galatea¹² que encontramos en *Metamorfosis*, de Ovidio.

La historia cuenta que Pigmalión era un hombre que vivía solo y sin esposa, quien esculpió una estatua de marfil, dándole tal grado de belleza que se enamoró de ella. En varias ocasiones, Pigmalión duda si dicho cuerpo es de marfil o ha cobrado vida, de allí que se aproxima en varias ocasiones a palparlo. La trata entonces como si, en efecto, estuviese viva: le da regalos, la viste, la acaricia, teme que pueda dejar marca en su cuerpo la presión que hace sobre ella con sus manos y hasta llega a sentir que, al besarla, ella le responde dichos besos. Llega entonces la fiesta dedicada a Venus, y luego de realizar sus ofrendas, Pigmalión le pide a la diosa que, ya que los dioses lo pueden todo, le dé una esposa semejante a la joven que esculpió en marfil. Es así como Venus cumple su deseo con literalidad y le da vida a la estatua.

El experimento, realizado en California en los años sesenta por Rosenthal y Jacobson, consistió en que los investigadores le dijeron a unos docentes que los resultados arrojados por un test realizado a sus los alumnos de primero a sexto año de formación escolar señalaba que algunos estudiantes, posiblemente, estaban próximos a tener un crecimiento intelectual mayor que los demás alumnos. Sin embargo, lo que los investigadores realmente hicieron fue seleccionar alumnos al azar, esto con el propósito de averiguar si las expectativas que los docentes tenían sobre sus alumnos ejercían alguna influencia en estos últimos. Algunos meses después, al volver a evaluar a los estudiantes, los resultados arrojaron un notable aumento de rendimiento en un alto porcentaje de aquellos alumnos de quienes se esperaba un crecimiento intelectual determinado —especialmente en los alumnos de primero y segundo año—, en comparación a los otros estudiantes¹³.

Rosenthal y Jacobson concluyeron entonces que las expectativas de crecimiento intelectual y la conducta concomitante que los docentes tuvieron con aquellos alumnos de quienes se dijo que tendrían tal crecimiento, fue la variable decisiva para que dicha expectativa se cumpliera. Lo que, llevado a un plano más general, daría cuenta de que las expectativas que se tienen sobre las personas cumplen un papel fundamental en la conducta de las mismas.

En este punto, como analistas nos podemos preguntar si acaso el lugar que el profesor ocupa para el estudiante no es decisivo para el rendimiento de este último, si acaso no está en juego la suposición de saber que vehiculiza la transferencia y la relación del sujeto con respecto a ese Otro que, quizás, viene a encarnar el docente.

11. Robert Rosenthal y Lenore Jacobson, "Pygmalion in the classroom", *The Urban Review* 3, 1 (1968): 16-20. Disponible en: https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/psyifp/aeechterhoff/sommersemester2012/schlueselstudiendersozialpsychologiea/rosenthal_jacobson_pygmalionclassroom_urbrev1968.pdf (consultado el 20/08/2015).
12. Ovidio, *Metamorfosis* (Barcelona: Alianza, 2005).
13. Rosenthal y Jacobson, "Pygmalion in the classroom", 16.

DEL DESTINO A LA CAUSALIDAD PSÍQUICA

Si bien es radical que Freud, desde *La interpretación de los sueños*, hiciera responsable al sujeto de sus sueños, también lo es que eche por tierra cualquier idea que se pueda tener sobre el destino, ya que, así como en los sueños un deseo se realiza, Freud dirá que el sujeto, vía la elección del llamado destino, se desentiende de su implicación subjetiva:

El psicoanálisis nos ha advertido que debemos resignar la infecunda oposición entre momentos externos e internos, destino y constitución, enseñándonos que la causación de una neurosis se halla por regla general en una determinada situación psíquica que puede producirse por diversos caminos.¹⁴

Puede parecer paradójico que, precisamente, sea Freud quien ubique en el corazón del psicoanálisis el complejo de Edipo, sirviéndose de la tragedia griega de Sófocles *Edipo rey*, ya que toda tragedia lo que quiere denotar es la implacable fuerza del destino. Y es tanto así que vemos a Freud decirle a Hans que, antes de que naciera, él ya sabía que Hans amaría a su madre y odiaría a su padre¹⁵. ¿Qué es entonces lo que Freud quería señalar aquí? No es otra cosa que los deseos incestuosos de los que el neurótico se defiende —tanto como si acaso pudiera cumplirlos— y de los que se reprocha en igual medida —como si los hubiese realizado—:

La confesión desnuda del propósito de parricidio, como la obtenemos en el análisis, parece insoportable sin preparación analítica. En el drama griego, el indispensable debilitamiento, pero con preservación de la trama efectiva, es logrado con mano maestra proyectando a lo real el motivo inconsciente del héroe, como si fuera una compulsión del destino ajena al héroe mismo.¹⁶

Y es precisamente como heredero del complejo de Edipo que Freud ubica al superyó como teniendo “la misma función protectora y salvadora que al comienzo recayó sobre el padre y después sobre la Providencia o el Destino”¹⁷. Pero también considerará que lo que está en juego en aquellos a quienes llama “los que fracasan cuando triunfan” es el sentimiento inconsciente de culpa ligada al superyó, función que, lejos de protectora y salvadora, atosiga al sujeto y ordena el cumplimiento de actos en los que culpas edípicas encuentren una falsa justificación:

El trabajo psicoanalítico enseña que las fuerzas de la consciencia moral que llevan a contraer la enfermedad por el triunfo, y no, como es lo corriente, por la frustración, se entraman de manera íntima con el complejo de Edipo, la relación con el padre y con la madre, como quizá lo hace nuestra conciencia de culpa en general.¹⁸

14. Sigmund Freud, “Sobre los tipos de contracción de neurosis” (1912), en *Obras completas*, vol. XII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 245.

15. Sigmund Freud, “Análisis de la fobia de un niño de cinco años” (1909), en *Obras completas*, vol. X (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

16. Sigmund Freud, “Dostoiévski y el parricidio” (1928), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 185.

17. Sigmund Freud, “El yo y el ello” (1923), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 59.

18. Sigmund Freud, “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico” (1916), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 336.

Se presenta para estos sujetos una suerte de maldición, en la que, luego de todas las vicisitudes de su vida, y cuando están prestos a alcanzar aquello anhelado o lo logran, no les es posible acceder a ello o enferman, como si fuera el inclemente destino el culpable de ello. Es por esto que Freud se remite a Macbeth, de Shakespeare, en donde, una vez más, en el intento de huir del destino este se realiza... gracias al superyó.

Otro de los nombres del destino en Freud es la repetición. Destino que, por más demónico que resultase, “era autoinducido y estaba determinado por influjos de la temprana infancia”¹⁹. De allí que en *Más allá del principio del placer* se dedique a este asunto diciendo, con la impronta de Nietzsche —por más que negó haberlo leído— lo siguiente: “Este ‘eterno retorno de lo igual’ nos asombra poco cuando se trata de una conducta activa de tales personas y podemos descubrir el rasgo de carácter que permanece igual en ellas, exteriorizándose forzosamente en la repetición de idénticas vivencias”²⁰.

Ni aún los fenómenos más oscuros hicieron que Freud dejara de implicar al sujeto en los acontecimientos de su vida. Tan es así que, al ocuparse de la telepatía, fenómeno que está ligado a la práctica de la adivinación, Freud nos dice que

[...] no cualquier pieza de un saber indiferente se ha comunicado por la vía de la inducción sobre una segunda persona, sino que un deseo de una persona, extraordinariamente poderoso, pudo crearse, con el auxilio de una segunda persona, una expresión consciente levemente velada.²¹

Un deseo inconsciente sería solidario, entonces, de la realización de lo profesado por el adivino. Lo curioso y hasta cómico es que Freud pudo advertir esto en el fracaso de las profecías que le comunicaron sus pacientes, no en su cumplimiento, así como le fue posible ubicar la presencia del inconsciente y del deseo en los actos fallidos de la vida cotidiana.

Llegados a este punto preguntémosnos, a propósito de la profecía autocumplida: ¿se trata, como lo señala Merton, de una idea falsa que luego se torna verdadera? Consideramos que el asunto está en el valor temporal en juego, la espera, ese suspenso en el que ese enunciado inicial queda. No es ni verdadero ni falso hasta que posteriormente se demuestre lo contrario, como en la conocida frase del discurso jurídico. Resguardado en la culpa o en la inocencia, el sujeto intenta deslindarse de la responsabilidad que en tanto sujeto le concierne, ora por su papel activo en lo sucedido, ora por la lectura realizada de una contingencia.



19. Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer” (1920), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 21.

20. *Ibíd.*, 22.

21. Sigmund Freud, “Psicoanálisis y telepatía” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 176.

Es también en relación al Edipo que en Freud podemos encontrar un intento de explicación al efecto Pigmalión, ya que advierte cómo los profesores son relevos de las *imagos* paternas:

Transferíamos sobre ellos el respeto y las expectativas del omnisciente padre de nuestros años infantiles y luego empezamos a tratarlos como a nuestro padre en casa [...] Si no tomáramos en cuenta lo que ocurre en la crianza de los niños y en la casa familiar, nuestro comportamiento hacia los maestros sería incomprensible; pero tampoco sería disculpable.²²

En el experimento realizado por Rosenthal y Jacobson no se trataba solo del efecto de lo que los investigadores, bajo la investidura de la experticia, le dijeron a los docentes sobre el supuesto desempeño de los alumnos elegidos al azar, sino que la relación entre docente y alumno estaba referida a Otra escena familiar. Ya desde la historia de Pigmalión contada por Ovidio se señala la presencia del deseo del Otro, encarnado por Venus.

Como podemos ver, Freud será contundente al localizar una y otra vez, ora el deseo inconsciente, ora la culpa superyoica, como comandantes del devenir del sujeto. Ni dios ni destino, y apelando al realismo en contraposición al pesimismo que se le podría adjudicar dice: “Pero en lo que atañe a la distribución de los destinos, subsistirá una vislumbre desasosegante: el desvalimiento y el desconcierto del género humano son irremediables”²³. Lo que podemos traducir, lacanianamente, diciendo que no hay garantía del porvenir ni de nada, solo contingencia y causalidad psíquica, porque el Otro está barrado.

PROFECÍA Y DESEO DEL OTRO

La cotidianidad nos corrobora constantemente la célebre frase de Lacan “El deseo es el deseo del Otro”. Pero quizás una situación es particularmente conocida —hasta ha sido usada en publicidad—, y es la supuesta facultad de las madres para saber el futuro. Basta con que una madre profiera, desde su más profundo temor, un “te vas a caer” para que el niño se caiga. Pues bien, estamos más prestos como psicoanalistas a pensar que el deseo se ha hecho orden: es precisamente por haber dicho tal cosa que el niño realiza lo dicho, que toma ese decir y lo lee como deseo, y quizás muy acertadamente. Sentencia, en acto, su valor de verdad. Verdad que, para la madre, en la mayoría de los casos, resultará velada por el amor.

Y no es de extrañar que a tan temprana edad el sujeto esté tan receptivo al significativo, ya que del sujeto se ha hablado desde antes de haber nacido biológicamente.

22. Sigmund Freud, “Sobre la psicología del colegial” (1914), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 250.

23. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión” (1927), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 18.

De él se habla desde antes de que la madre dé a luz el cuerpo que le dará soporte. Hace parte de una familia que le da un lugar en el árbol genealógico. Se piensa que tendrá los ojos de tal o cual pariente y que será tan alto como tal otro. En resumen, preexiste en lo simbólico, y al nacer no cae en el mundo —lugar desprovisto de una red significativa— sino en una escena²⁴ en la que se le ofrece un papel a interpretar, como una obra de teatro. No son de extrañar, entonces, como lo dijimos anteriormente, las referencias en psicoanálisis al teatro y la estructura de guión que usualmente tiene la neurosis.

Un detalle que hemos dejado implícito hasta este momento, pero que nos parece importante resaltar ahora, es que la profecía tiene estructura de destino: se da una predicción sobre algo que está por venir y de lo que es inevitable sustraerse. Lo que el psicoanálisis nos enseña es que no es necesario que dicha predicción sea proferida por una suerte de profeta o adivino —ni por una madre—, sino que es el lugar del Otro el que tiene ese lugar oracular inicial para el sujeto:

Así, es de un lugar otro que la Realidad a la que concierne de donde la Verdad saca su garantía: es de la Palabra. Como es también de ella de quien recibe esa marca que la instituye en una estructura de ficción.

Lo dicho primero decreta, legisla, “aforiza”, es oráculo, confiere al otro su oscura autoridad.

Tomemos solamente un significante como insignia de esa omnipotencia, lo cual quiere decir de ese poder todo en potencia, de ese nacimiento de la posibilidad, y tendremos el trazo unario que, por colmar la marca invisible que el sujeto recibe del significante, aliena a ese sujeto en la identificación primaria que forma el ideal del yo.

Lo cual queda inscripto por la notación I (A) que debemos sustituir en este estadio por la \$, S tachada del vector retrógrado, haciéndonosla trasladar de su punta a su punto de partida”.²⁵

“Decreta”, “legisla”, “aforiza”, “oráculo”: palabras que, como vimos en el ejemplo inicial de la madre con el bebé, dan cuenta de la potencia y del peso del significante. Más aún: queda en primer plano que la verdad no tendrá nada que ver con la realidad, sino con la palabra. No serán los aparentes hechos los que vendrán a dar cuenta o no de si algo supuesto es efectivamente o no verdad: la efectividad estará dada por la palabra.

Como vemos, en esta cita se resalta tanto el valor de ficción de la verdad como la relación de esta con el I (A), lugar con el que se abrocha el grafo del deseo. De allí que sea necesario la caída de las identificaciones en un análisis para ir abriendo la

24. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962- 1963) (Buenos Aires: Paidós, 2006).

25. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 768.

pregunta sobre el deseo del Otro, cuestión que la estructura del grafo del deseo deja en claro en su forma misma de signo de interrogación. Igualmente, queda señalado cómo las identificaciones son las que mantienen al sujeto en desconocimiento de su barradura y, como es lógico, de la del Otro.

De allí, como lo señala Lacan, las consecuencias que se dan cuando alguno de los padres no ha deseado al sujeto:

Sabemos muy bien en el análisis la importancia que tuvo para un sujeto, vale decir, aquello que en ese entonces no era absolutamente nada, la manera en que fue deseado. Hay gente que vive bajo el efecto, que durará largo tiempo en sus vidas, bajo el efecto del hecho de que uno de los dos padres —no preciso cuál de ellos— no lo deseó. Este es verdaderamente el texto de nuestra experiencia cotidiana.

Los padres modelan al sujeto en esa función que titulé como simbolismo. Lo que quiere decir, estrictamente, no que el niño sea el principio de un símbolo, sino que la manera en que le ha sido instilado un modo de hablar, no puede sino llevar la marca del modo bajo el cual lo aceptaron los padres. Sé muy bien que esto presenta toda suerte de variaciones y de aventuras. Incluso un niño no deseado, en nombre de un no sé qué que surge de sus primeros bullicios, puede ser mejor acogido más tarde. Esto no impide que algo conserve la marca del hecho de que el deseo no existía antes de cierta fecha”.²⁶

Es primordial poder ubicar el énfasis que hace Lacan a propósito de la marca —tanto en esta cita como en la anterior— ya que será la lectura de dicha marca la que dará cuenta de la implicancia del sujeto en lo que lo ha preexistido y de cómo se las arreglará con ese real.

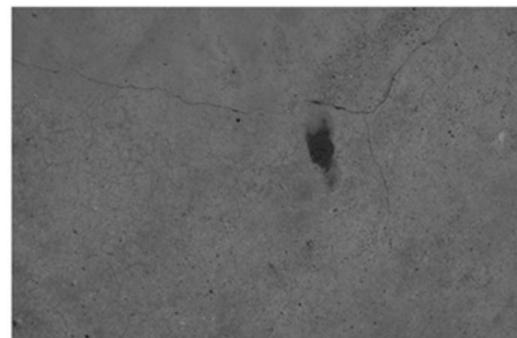
Dos ejemplos clínicos. Un paciente llega a análisis acosado por ideas suicidas, las cuales, dice, ha tenido desde muy temprana edad, pero que con el tiempo se han incrementado. En el análisis recuerda que su padre, en cierta ocasión y en el marco de un recuerdo muy confuso, le señaló que moriría joven. Al comentarle a su madre lo sucedido, esta interpela al padre preguntándole por qué le ha dicho esto al paciente. En el transcurso del análisis se plantearon varias cuestiones. La primera con referencia a lo equívoco de a quién se refería el padre al decir que moriría joven, si a él mismo o al paciente. La segunda refería a la reacción de la madre, ya que, nuevamente, no quedaba claro si su reclamo al padre del paciente confirmaba o no lo dicho por aquel. Y la tercera, concerniente a qué decía el padre al decir “morir joven”, especialmente cuando, luego de un tramo de análisis, el paciente advierte que el padre, a pesar de

26. Jacques Lacan, “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma” (1975), en *Intervenciones y textos II* (Buenos Aires: Manantial, 2001), 124.

estar en una edad en la que socialmente estaría lejos de ser considerado joven, se considera tal.

Como contraste al caso anterior, una paciente había encontrado la forma de que uno de sus ideales —llegar virgen al matrimonio, ideal que venía por vía materna y correspondiente a la religión que profesaba— no entrara en conflicto con su comercio sexual. Lejos de abstenerse de experiencias sexuales, la paciente se permitió amplia gama de prácticas, salvo penetración que pudiese dañar el himen.

Como se hace evidente en ambos casos, la interpretación del sujeto es el signo de su responsabilidad subjetiva.



DE LA VERDAD A LO REAL

Luego de este intento de pensar desde Freud y Lacan el fenómeno de la profecía autocumplida y el efecto Pigmalión, y haber señalado cómo el llamado destino está entretejido entre el hilar de las contingencias con la culpa y el deseo, así como la dimensión oracular y de destino que puede cumplir el Otro para un sujeto, nos parece importante señalar que quizás una de las cuestiones más subversivas del psicoanálisis es que, lejos de intentar saber sobre el futuro, al modo de una sesión de adivinación, un psicoanálisis permite cambiar el pasado y, de este modo, poder dar un margen novedoso a lo que parece ser una repetición implacable. Es así como el tiempo del análisis es el del futuro anterior:

Pues la función del lenguaje no es informar, sino evocar.

Lo que busco en la palabra es la respuesta del otro²⁷. Lo que me constituye como sujeto es mi pregunta. Para hacerme reconocer por el otro, no profiero lo que fue sino con vistas a lo que será. Para encontrarlo, lo llamo con un nombre que él debe asumir o rechazar para responderme.

Me identifico en el lenguaje, pero sólo perdiéndome en él como un objeto. Lo que se realiza en mi historia no es el pretérito definido de lo que fue, puesto que ya no es, ni siquiera el perfecto de lo que ha sido en lo que yo soy, sino el futuro anterior de lo que yo habré sido para lo que estoy llegando a ser.²⁸

Como lo advierte la cita, lo que constituye al sujeto es su pregunta. En razón de esto, el analista debe abstenerse de otorgar respuestas —como si pudiera, y podemos decir que es la forma de leer de forma radical la regla de abstinencia freudiana— a la pregunta por el deseo del Otro, ya que, si bien el analista puede ser convocado a responder desde el lugar del Otro, en caso de hacerlo, sirviéndose de la transferencia, más

27. Sería más apropiado leerlo como el gran Otro.

28. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953), en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 288.

que cumplir su función de analista como objeto causa del trabajo analítico, responde como un canalla. Tampoco pudiendo estar en la misma posición que el profesor, quien detenta un saber e ignora que la transmisión de dicho saber está posibilitada por la transferencia que desconoce. Freud es tajante en este punto al decir:

Nos negamos de manera terminante a hacer del paciente que se pone en nuestras manos en busca de auxilio un patrimonio personal, a plasmar por él su destino, a imponerle nuestros ideales y, con la arrogancia del creador, a complacernos en nuestra obra luego de haberlo formado a nuestra imagen y semejanza.²⁹

Ya decía Lacan que la neurosis era una pregunta mal formulada, cuestión que resuena con lo que señalamos con la propuesta de Merton para cesar con el círculo infernal de la profecía autocumplida: reformular y dudar de la premisa inicial. Es por esto que un análisis debe procurar abrir el grafo, que se despliegue el segundo piso de este, basculación necesaria del fantasma para que vayan siendo decantadas las respuestas sobre la incógnita al deseo del Otro. Esto es posible gracias a la rectificación subjetiva que procura reubicar al sujeto con respecto a su padecer: ya no como víctima de los dichos del Otro, sino como activamente implicado en sostener al Otro vía sus dichos, siendo víctima de su propio invento de Otro como garante de la verdad y de su ser.

De allí que sería un grave error no leer la ironía con la que Lacan se refiere al grado de libertad en el nivel táctico del analista en el texto *La dirección de la cura...*:

Intérprete de lo que me es presentado en afirmaciones o en actos, yo decido sobre mi oráculo y lo articulo a mi capricho, único amo en mi barco después de Dios, y por supuesto lejos de poder medir todo el efecto de mis palabras, pero de esto precisamente advertido y tratando de remediarlo.³⁰

El error radicaría en pensar este nivel desarticulado del nivel estratégico y político. No capricho, sino deseo del analista. No oráculo, sino acto. El acto analítico va en oposición a toda idea de destino o decir profético y es orientado por lo real para pasar de lo verdadero o lo falso en la novela familiar y lo necesario para el fantasma en la ficción del mito individual, a lo incurable de la estructura.

En un análisis, entonces, la verdad es el síntoma³¹, una verdad dividida, contradictoria y carente de consenso discursivo. Si nos ocupamos de una verdad, es de una verdad encarnada en la interpretación del deseo del Otro y de las contingencias, no una verdad inamovible y eterna desde el inicio de los tiempos que algún profeta pueda anticipar, sino aquella en la que, intentando suturar la falta en el Otro, el síntoma viene a objetar como representante de lo insistente y, paradójicamente, siempre cambiante del deseo.

29. Sigmund Freud, "Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica" (1919), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 160.

30. Jacques Lacan, "La dirección de la cura y los principios de su poder" (1958), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 561-562.

31. Pablo Caruso y Jacques Lacan, "Conversación con Jacques Lacan", en *Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan* (Barcelona: Anagrama, 1969).

BIBLIOGRAFÍA

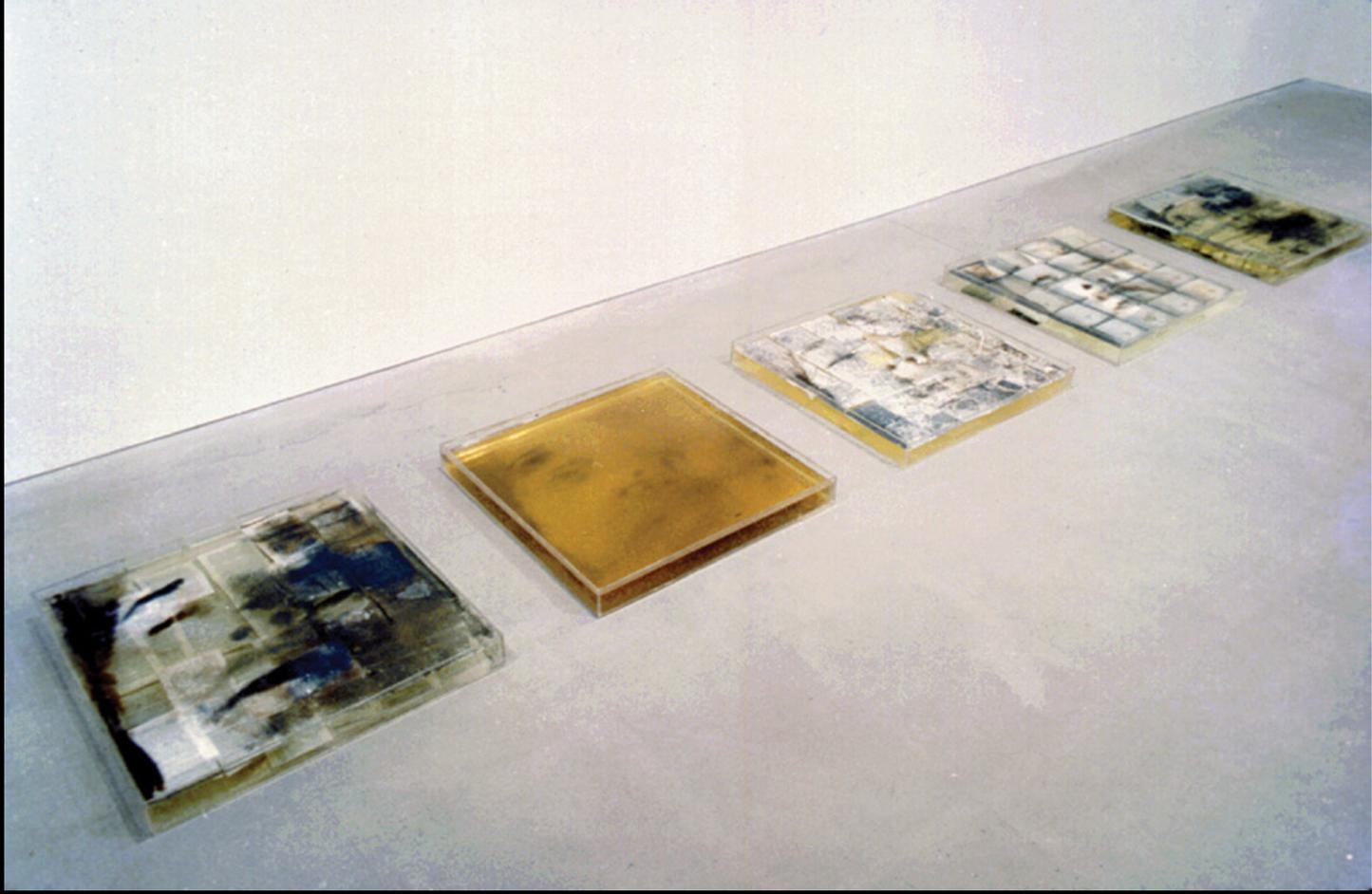
- CARUSO, PABLO Y LACAN, JAQUES. "Conversación con Jacques Lacan". En *Conversaciones con Leví-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Anagrama, 1969.
- FREUD, SIGMUND. "Análisis de la fobia de un niño de cinco años" (1909). En *Obras completas*. Vol. X. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- FREUD, SIGMUND. "Sobre los tipos de contracción de neurosis" (1912). En *Obras completas*. Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- FREUD, SIGMUND. "Sobre la psicología del coleccionista" (1914). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- FREUD, SIGMUND. "Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico" (1916). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- FREUD, SIGMUND. "Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica" (1919). En *Obras completas*. Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- FREUD, SIGMUND. "Más allá del principio del placer" (1920). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- FREUD, SIGMUND. "Psicoanálisis y telepatía" (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- FREUD, SIGMUND. "El yo y el ello" (1923). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- FREUD, SIGMUND. "El porvenir de una ilusión" (1927). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- FREUD, SIGMUND. "Dostoievski y el parricidio" (1928). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- LACAN, JAQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1953). En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.
- LACAN, JAQUES. "La dirección de la cura y los principios de su poder" (1958). En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- LACAN, JAQUES. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960). En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.
- LACAN, JAQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962- 1963). Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JAQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969- 1970). Buenos Aires: Paidós, 2009.
- LACAN, JAQUES. "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma" (1975). En *Intervenciones y textos II*. Buenos Aires: Manantial, 2001.
- LACAN, JAQUES. *El fracaso del Un-desliz es el amor. A la manera del seminario oral de Jacques Lacan* (1976-1977). México: Artefactos, 2008.
- MERTON, ROBERT. *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- OVIDIO. *Metamorfosis*. Barcelona: Alianza, 2005.
- ROSENTHAL, ROBERT Y JACOBSON, LENORE. "Pygmalion in the classroom". *The Urban Review* 3, 1 (1968): 16-20. Disponible en: https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/psyifp/aeechterhoff/sommersemester2012/schlueselstudierendsozialpsychologiea/rosenthal_jacobson_pygmalionclassroom_urbrev1968.pdf (consultado el 20/08/2015).



III. SUJETO Y LÓGICAS DE LA VERDAD



© Óscar Muñoz. Narcisos secos. Dibujo en polvo de carbón sobre papel y vidrio. 1994. 35 x 35 x 7 cm. c/u.



© Óscar Muñoz. Narcisos secos. Instalación. Dibujo en polvo de carbón sobre papel y vidrio. 1994.
35 x 35 x 7 cm. c/u.

Sujeto y verdad



HÉCTOR GALLO*

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

Sujeto y verdad

Este texto se ocupa de mostrar, por un lado, por qué cada vez que un sujeto habla anhela que lo escuchen como si estuviera diciendo algo verdadero, y, por otro, que más allá de la verdad de una proposición está la verdad de lo que no puede ser dicho. Esto hace que los seres humanos se muevan entre un estado en el que viven “sin la verdad” y un estado en el que no son si no ven que la verdad se inscribe en sus proposiciones. Se deduce que el lenguaje mismo constituye un límite, pues conviven en él lo que se dice y lo que hay que callar porque no es posible decirlo.

Palabras clave: canalla, lenguaje, metalinguaje, sujeto, verdad.

Subject and Truth

This text discusses first why when a subject speaks he wishes to be listened to as if it were saying something true and secondly, that beyond the truth of a proposition is the truth of what cannot be said. As a result, human beings move between a state in which they live “without the truth” and a state in which they are not if they do not see that the truth is inscribed in their propositions. Thus, language itself constitutes a limit, because in it coexist what is said and what must be silenced because it is not possible to say.

Keywords: rogue, language, metalanguage, subject, truth.

Sujet et vérité

Le texte s’emploie à démontrer pourquoi, d’une part, chaque fois qu’un sujet parle, il a envie qu’on l’écoute comme s’il disait du vrai, et d’autre part, qu’au-delà de la vérité inhérente à une proposition, il y a la vérité de ce qui ne peut pas se dire. Ceci fait que les êtres humains se tiennent entre un état qui les fait vivre «sans la vérité» et un autre où ils ne sont pas s’ils ne saisissent pas que la vérité s’inscrit dans ses propositions. On en déduit que le langage même constitue une limite du fait qu’y coexistent ce qui se dit et ce qu’il faut taire parce qu’il n’est pas possible de le dire.

Mots-clés: canaille, langage, métalingage, sujet, vérité.



CÓMO CITAR: Gallo, Héctor. “Sujeto y verdad”. *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 79-87, doi: 10.15446/dfj.n16.58155.

* e-mail: hectorgallo1704@yahoo.com.mx

© Obra plástica: Óscar Muñoz

VERDAD E HISTORIA

No hay posibilidad de sentirse vivo sin ver que la verdad se inscribe en lo que decimos, sin ser reconocidos como portadores de una historia, historia que parece diluirse cuando nos vemos enfrentados al catastrófico retorno de lo mismo.

Frente al retorno de lo mismo, cada sujeto cuenta con la posibilidad de extraer del pasado la memoria que lo constituye como alguien inserto en un vínculo. Este pasado, del que se anhela conservar la memoria como un no rotundo al olvido, es lo que le proporciona a cada uno la garantía de una firme ubicación en lo simbólico. Hay varias modalidades del pasado que el psicoanálisis tiene en cuenta: un pasado que se recuerda sin comprender, un pasado que contiene una verdad que carece de sentido, y un pasado como memoria, tradición y costumbre, el cual ordena el mundo y nuestro quehacer, pero del que no puede decirse todo, porque a partir de cierto punto la memoria encuentra un límite.

Hay que diferenciar entre el mundo del recordar y el mundo de la cogitación. En el primer caso, se trata de la memoria que da un asidero en lo simbólico o que hace sufrir; en el segundo, se trata de la puesta en operación de la función del pensamiento. El sujeto que no olvida lo mejor ni lo peor, que vive recordando, que es un memorioso, se sitúa por fuera de la verdad; aquel que se dedica a la cogitación sin buscar ninguna otra utilidad que la del placer espiritual, vivirá, contrario al anterior, en estrecha relación con la verdad; pero no con la verdad propia, sino con aquella “que se inscribe en alguna proposición”¹.

ENTRE LA VERDAD DEL SUJETO Y LA VERDAD PROPOSICIONAL

Lacan distingue entre la verdad propia y la verdad inscrita en la proposición lógica. Para que la verdad pueda ser reducida al registro de la cogitación, circunscrita al plano proposicional, es condición articular “lo que del propio saber —constituido con un fundamento de proposición— puede funcionar con todo rigor como verdad”². De esta maniobra lógica resulta algo que Lacan atribuye a Wittgenstein y que es formulado como

1. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1960-1970) (Buenos Aires: Paidós, 1992), 62.

2. *Ibíd.*

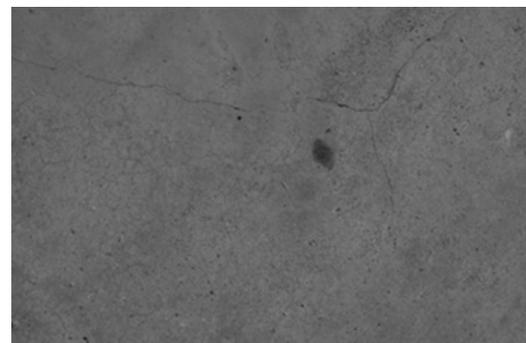
sigue: independientemente de lo que se proponga, “puede decirse que es verdadero y se puede sostener como tal”³.

El saber que se constituye con un fundamento de proposición, esto es, el saber de la lógica, tiene la particularidad de plantearnos la existencia de un mundo en donde no se podrá obtener nada, “salvo la afirmación de que lo único que puede decirse verdadero es la conformidad respecto de una estructura [...]”⁴, que Wittgenstein sitúa como algo gramatical.

Lacan señala que para este autor, como se desprende de su “*Tractatus Lógico-Philosophicus*”, la estructura gramatical es el mundo. Esta equivalencia da cuenta de una posición delirante, en la medida que implica sostener que solamente una proposición “que comprende la totalidad de los hechos que constituyen el mundo”⁵, será considerada como algo verdadero.

Pero no nos interesa hablar del delirio de Wittgenstein, sino señalar un detalle que permite distinguir entre la verdad del sujeto y la verdad proposicional. La verdad proposicional se relaciona con una totalidad, cuestión que, si bien no remite directamente a un Otro de la divinidad, de todas maneras lo evoca al poner en su lugar el Otro de la estructura gramatical. Por un lado, la reducción del mundo a lo gramatical implica la totalidad; por otro, permite sostener que el límite al pensar únicamente podrá ser trazado en el lenguaje.

Esta última es la vertiente lacaniana de Wittgenstein, pues nos indica que no hay límites que le puedan ser puestos al pensamiento por fuera del lenguaje, dando cuenta con ello de su estrecha relación. Se quiere indicar con esto que aquello que reside más allá de lo que sea decible, de lo que se pueda expresar mediante operaciones de pensamiento, no será sino un sinsentido o “simplemente un absurdo”. Reconocer que, aparte de lo que se deja decir, de lo que tiene un sentido, también existe lo que se resiste al dicho, implica sostener no solamente que el lenguaje es la posibilidad de expresar el mundo por el pensamiento, sino también que el lenguaje mismo constituye un límite, porque hay en él lo que no se puede hablar, lo que hay que callar. Lo que hay que callar, de acuerdo con Lacan, no es lo conocido que uno se propone mantener como secreto, sino lo que está más allá de la verdad de una proposición, es decir, lo que no puede ser dicho claramente, lo que no surge por más que se cuente con una estructura gramatical bien definida.



LA REDUCCIÓN DE LA VERDAD A LA TAUTOLOGÍA BORRA AL SUJETO

Suponer que el silencio más auténtico es aquel que se impone allí donde uno no puede decir con claridad, implica, siguiendo a Wittgenstein, que lo único verdadero y suscep-

3. *Ibíd.*

4. *Ibíd.*

5. *Ibíd.*

tible de ser dicho es una proposición compuesta, en donde el hecho no existe como una alteridad sino que es insertado como atributo; cuestión que sugiere la posibilidad de que el conjunto del enunciado pueda ser tautológico. En tal circunstancia, enunciar que algo es verdadero o falso será, por fuerza, verdadero, pero habrá que tener en cuenta que la tautología anula la subjetividad, pues más allá de ese registro de lo verdadero no hay otra cosa que sea decible. Tomada como un momento de concluir, como un límite a partir del cual no hay nada que sea decible, la tautología implica una sanción: a partir de su establecimiento todo lo que sea dicho no será más que un sinsentido.

En consecuencia, si el hecho es garante de la verdad mientras se lo localiza, mientras se lo conciba como atributo de la proposición, una pura y simple aserción puede enunciarse como verdad sin que sea indispensable añadir ningún signo de afirmación. Lacan plantea que la manera de salir de las conclusiones de Wittgenstein es siguiéndolo al pie de la letra hasta donde se ve arrastrado por su reflexión, a saber, hacia la proposición elemental, cuya notación de todas maneras debe “asegurar la verdad de la proposición compuesta”.

Al respecto, podemos sintetizar el planteamiento de Wittgenstein diciendo con Lacan que para dicho autor el mundo se basa únicamente en los hechos y que estos solo se constituyen como tales en la medida en que sean articulados en un enunciado. Esto quiere decir que, mientras para Wittgenstein lo fáctico y la proposición, o el enunciado, son inseparables cuando este último se anuncia como verdadero, para Lacan, independientemente de cuáles sean los hechos del mundo, el inconsciente “es la tautología de la totalidad del discurso”⁶.

Lacan sigue al pie de la letra a Wittgenstein para poder entender las vías por las que se asegura la verdad, que no son otras que las del hecho y no las del sujeto. El hecho es verdadero, no es interno a las proposiciones sino que solamente lo articulan para anunciarlo. Esto quiere decir que lo verdadero no depende de mi observación, como podría suponer un positivista, sino “de mi enunciación”, ya que el hecho enunciado es “lo fáctico del lenguaje”.

Lacan ilustra la traducción que hace de Wittgenstein en lo tocante a la cuestión de la verdad, tomando una proposición que gramaticalmente es la más reducida, la proposición “es de día”, que es un enunciado elemental del que puede decirse que es falso o verdadero. “Es”, aparece neutro porque no corresponde a un sujeto gramatical, por eso, en este caso, “él es” o “ella es” tienen el mismo sentido.

“Es de día”, según Wittgenstein, será un enunciado verdadero en la medida que anuncia un hecho, el hecho de que existe la luz del día, razón por la cual nos indica que resulta superfluo agregarle a la proposición un “signo de afirmación”. En este punto Lacan se distingue de Wittgenstein, pues, si bien no niega que los hechos sean

6. *Ibíd.*, 63.

lo fáctico del lenguaje y que es solamente en este registro donde puede sostenerse que son verdad, propone separar dos dimensiones para determinar la verdad. Lacan propone aislar lo fáctico, o sea el hecho —es de día—, del enunciado, “es de día”. En otras palabras, la determinación de la verdad, en Lacan, pasa por una distinción entre enunciado y enunciación, lo que implica llevar hasta las últimas consecuencias algo en lo que ha apoyado sus consideraciones sobre la verdad y el inconsciente, a saber, que no hay meta-lenguaje.

META-LENGUAJE Y CANALLADA

Lacan hace corresponder el enunciado al dicho como hecho; la enunciación, en cambio, corresponde al posicionamiento del sujeto frente al dicho, por eso, si se considera que no hay meta-lenguaje es debido a que la respuesta del sujeto al verse confrontado con su propio dicho, con la exigencia de comerse sus propias palabras, no es la construcción de un lenguaje sobre el lenguaje, sino la emergencia de un sentido en donde se capta su deseo. Esto quiere decir que todo juicio sobre lo dicho no hace sino prolongar la implicación del sujeto en el enunciado, implicación que permite decir la verdad, pero a condición de que sea poco a poco.

Resumiendo, el desacuerdo de Lacan con la idea de los lenguajes artificiales contruidos a partir del lenguaje natural radica en que él sostiene que no “hay más meta-lenguaje que todas las formas de canallada”⁷. Aclaremos que la evocación de una palabra como “canallada”, para referirse al meta-lenguaje, no hace referencia a una perversión filosófica, sino que remite a una analogía mediante la cual quiere enseñarnos que las operaciones de sentido son inseparables del deseo. Tanto la tesis de que hay un lenguaje natural a partir del cual se pueden estructurar lenguajes artificiales, como la operación del canalla, se comprenden solo a condición de deducirlas de un hecho de estructura que Lacan descubre, a saber, “que el deseo del hombre es el deseo del Otro”⁸.

Si lo que da sentido a lo que yo quiero es el Otro —el lenguaje, Dios, la sociedad—, un ser humano comienza a conducirse en su vida como un canalla, hace canalladas, cuando es él quien quiere ser el Otro universal, cuando pretende encarnar al amo absoluto de la ley, el orden y la moral. Esta posición subjetiva para nada depende de una degeneración congénita; pues si a alguien que por su condición deseante me formula una demanda yo le respondo identificando mi ser al Otro que encarna el deseo fundamental, al Otro del que nadie puede salir, las operaciones que de esta identificación se desprendan han de merecer el calificativo de canalladas. La palabra “canallada” no tiene entonces para Lacan una connotación moral, porque en lugar de

7. *Ibíd.*, 64.

8. *Ibíd.*

referirla a un juicio de valor la remite a una posición en donde el sujeto se conduce como si la falta no existiera, como si fuera el amo de sí mismo como del universo.

El canalla se conduce como si fuera portador de un deseo aislado del Otro, un deseo despótico al que le falta la falta fundamental. Cuando la posición de un sujeto respecto a lo que enuncia y lo que hace se funda en un deseo cuya operación es sin falta, la cuestión de la verdad queda totalmente cancelada, pues lo que entra a predominar es el punto de vista de una mirada divina, mirada de la cual queda borrada la verdad del sujeto. Es a esta dimensión a la que remite la idea del meta-lenguaje, idea que niega la existencia de las lenguas particulares como prolongación del lenguaje.

Hay otras posiciones del sujeto que, no correspondiendo a la del canalla, también pueden producir un efecto de rechazo de la verdad. La práctica mística, por ejemplo, se caracteriza por hablarle a Dios. Esto hace que asistamos en la mística a una afección de la verdad, pues en dicha práctica la verdad es lo que es gracias a que Dios la encarna. En el artista creador de formas bellas la verdad no se cancela, pero difícilmente es puesta en cuestión porque con su obra inventa un dispositivo en el que puede recaer la falta de la verdad; por eso, en lugar de preocuparse por analizar su fantasma, más bien lo emplea como elemento de soborno del espectador, dándole el lugar de dispositivo creador. En el débil mental la verdad se esfuma como posibilidad, porque se presenta ante los demás fijado a los significantes amos que definen su ser, y en el enfermo psicossomático no hay otra verdad distinta a la de su enfermedad, porque con esta se nombra, es decir, alcanza una coincidencia entre el yo y la identidad.

¿En qué se distingue la posición de un canalla respecto de las otras posiciones evocadas? No se olvide que la posición del sujeto está del lado de la enunciación y no del enunciado, esto quiere decir que hay que descifrarla. En el caso del canalla, puede decirse que a toda costa quiere ser el Otro de alguien que desea y esta pretensión no está en las demás posiciones. El místico cuenta con Dios como el Otro al que necesita hablarle en los momentos de angustia y desolación; el Otro del artista es el arte, por él está dispuesto a cualquier sacrificio porque de otra manera no sabría cómo darle a su vida el sentido que merece; el enfermo psicossomático, por su parte, se apoya en su enfermedad para nombrarse; el débil mental necesita de los significantes amos que lo definen para sostenerse en el vínculo social, así sea precariamente; la histérica fabrica, como puede, un hombre que desea saber; el obsesivo aparece, curiosamente, determinado en su existencia por el padre muerto; y el paranoico es dominado por un Otro implacable y caprichoso que lo gobierna sin que pueda hacer nada para defenderse.

Vemos, en consecuencia, que mientras el canalla elimina decididamente de su posición subjetiva la división resultante que la falta en el deseo hace ingresar a su

estructura, los demás sujetos intentan cubrirla, valiéndose para ello de los significantes amos que les permiten representarse para otros significantes.

A la animación del deseo por su falta de objeto, que sería lo esperado en los neuróticos, el canalla opone la animación por el deseo de goce, que en lugar de angustiarse lo hace feliz. El canalla encuentra una salida de la verdad por el goce pulsional, el artista por la sublimación y el neurótico por el objeto de amor, o mediante adicciones que no incluyen al Otro. A la idea del significante como algo que los lógicos hacen coincidir con las cosas del mundo, siguiendo la vía trazada por la implicación, Lacan opone el significante como algo que concierne al sentido, pero no a un sentido absoluto, sino a un sentido que incluye al sujeto del inconsciente. El sentido del significante lacaniano es independiente del objeto del conocimiento, del saber positivo y del saber de la episteme sostenido por el filósofo, porque se define en función de la verdad.

Lacan interroga a los teóricos de la lógica proposicional, cuestionando la idea de aislar la verdad como “atributo de cualquier cosa que pueda articularse al saber”⁹, pues para él la verdad es inseparable de los efectos del lenguaje y no atributo de una proposición. A la verdad no hay que reconocerle una genealogía, porque cuando se la relaciona con un primer verdadero resulta inconcebible lógicamente que pueda venirse a menos, es decir, “que de lo verdadero se siga lo falso”¹⁰.

Así como un místico rechazará que de Dios como verdad primordial pueda seguir una proposición falsa, también los lógicos considerarán imposible que de lo verdadero pueda salir una consecuencia falsa. Esta afinidad entre un místico y un lógico, en el modo de relacionarse con la verdad, hace que en el plano de la estructura ambos estén sumamente próximos el uno del otro. En la lógica y la mística, la verdad es concebida como si pudiera ser encarnada, de ahí que ambas excluyan al sujeto del inconsciente.

LA VERDAD COMO CAUSA BORRA AL SUJETO DEL INCONSCIENTE

Cuando la verdad es entendida como causa primordial resulta imposible degradarla, hacerla venir a menos, hecho que, a juicio de Lacan, es desmentido por nuestra propia vida como sujetos. En el plano de la subjetividad, la verdad solamente se localiza en el campo en donde —el inconsciente— se enuncia como puede. No es lo mismo hablar de la verdad a partir de lo sensible, de lo cuantificable, de la exactitud, y de unas posibles reglas lógicas de apropiación, que hablar de la verdad como un efecto de estructura. La verdad y el inconsciente son términos que en la teoría y la clínica psicoanalítica se liberan de toda relación con una causa trascendental y con los hechos inmediatos.



9. *Ibíd.*, 65.

10. *Ibíd.*

Cualquiera puede reconocer que el inconsciente existe, pero no cualquiera puede reconocer que hay una estrecha relación entre el inconsciente y la verdad. Basta con que un sujeto hable para que su dicho sea tratado como verdadero. Si, en lugar de decir que el inconsciente se estructura como un lenguaje, se dijera, por ejemplo, que el inconsciente estructura el lenguaje, se le estaría dando a aquel el estatuto de un amo fundamental, de un Otro del Otro, cuestión que determinará, como único tratamiento posible del significante, el hecho de relacionarlo con un sentido absoluto. A este respecto Lacan señala que solamente hay un significante en condición de responder a una exigencia como la planteada, se trata del yo, que en el discurso universitario aspira a convertirse en una entidad trascendental.

¿Cuándo o en qué momento el yo se convierte en un significante amo trascendental? Cuando se constituye en una entidad que se pretende idéntica a sí misma. A lo que aspira un universitario decidido es a ser considerado una eminencia en términos académicos, a que se le asuma como si fuera idéntico a sus enunciados. Esta es una aspiración bastante cercana a la que se logra en la locura cuando el sujeto habla. Tanto las eminencias como los locos siempre dicen la verdad; pues nos hacen saber que entre ellos y sus enunciados no hay ninguna distancia.

El loco se posiciona en el mundo como si fuera idéntico a sus dichos, también es idéntico a lo que le dicen las voces que lo asedian para injurarlo. Si le dicen “eres un homosexual”, o le hacen recriminaciones, lo insultan e incluso lo condenan a muerte o lo reducen a la más mínima expresión, generalmente no puede hacer nada para evitarlo. Es por esta razón que un loco presa de “las voces” se constituye en un ejemplo viviente de cómo El Lenguaje —con mayúscula— goza del sujeto, al punto de, en no pocos casos, conducirlo hasta el suicidio.

Esta feroz insistencia del loco en hacer coincidir el dicho con el ser, en hablar desde el lugar de un S_1 puro o en mostrar que es desde allí que las voces lo hablan, es la que ilustra con asombrosa precisión Wittgenstein cuando escribe: “la verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva”¹¹.

En esta frase, donde lo enunciado tiene valor oracular, queda claramente insinuado que el lugar desde el cual piensa Wittgenstein es el del “mito del yo ideal”, “del yo que domina,” por eso puede suponer que hay pensamientos intocables, que sus enunciados son idénticos a la realidad de los hechos y, por consiguiente, a la verdad encarnada por el mismo, quien es capaz de emitir pensamientos que se convierten en regla y fundamento de un saber homónimo de la verdad. Si aquí la verdad, esa que Wittgenstein quiere salvar a como dé lugar, es concebida como un punto a partir del cual ya no hay nada más que merezca ser dicho, la distancia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado, queda radicalmente borrada. La consecuencia

11. Ludwig Wittgenstein, “Et Reguera y Muños”, en *La traducción del Tractatus lógico-filosoficus* (España: Altaya, 1994), 3.

del borramiento de ese intervalo, necesario para la puesta en operación de un deseo, será conducirse como si no se tuviera inconsciente.

Wittgenstein quiere mantener la verdad intacta, como un límite a partir del cual nada de lo que se diga la ha de concernir, hecho que lo convierte, según Lacan, en un autor que “tiene algo cercano a la posición del analista que se elimina completamente de su discurso”¹². Eliminarse del discurso es una operación loca mientras implique una identificación del ser al desecho que cae o la implantación imaginaria de un yo por el que el enunciador aparece como si fuera idéntico a sí mismo, hecho que es “precisamente lo que el discurso universitario no puede eliminar del lugar en donde se halla la verdad”¹³. Esta afinidad del discurso universitario con la locura, en cuanto al tratamiento de la verdad, permite entender por qué no pocos locos han sido universitarios connotados.

BIBLIOGRAFÍA

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1960-1970). Buenos Aires: Paidós, 1992.

WITTGENSTEIN, LUDWIG. “Et Reguera y Muños”. En *La traducción del Tractatus lógico-filosoficus*. España: Altaya, 1994.

12. Lacan, *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 67.

13. *Ibíd.*, 66.



Del fantasma de la lógica... a la lógica del fantasma



ARTURO DE LA PAVA OSSA*

Asociación Lacaniana Internacional, París, Francia

Del fantasma de la lógica... a la lógica del fantasma

From the Fantasy of Logic... to the Logic of Fantasy

Du fantasme de la logique... à la logique du fantasme

Los matemas son proposiciones lógicas de verdades lacanianas que no demuestran nada, solo muestran el concepto. Lacan se ve “obligado” a organizar su discurso con elementos de la lógica proposicional moderna para construir un saber que tenga estatuto de verdad lógica. En 1965 formaliza el concepto de *función lógica de la alienación* y en enero de 1966 diserta sobre lógica proposicional y pronuncia la controvertida frase “Yo, la verdad, hablo”, con la que exige no minimizar los aportes de la lógica. Solo la lógica dice la verdad... a medias; cualquier otra “verdad” es ideológico-lógica: imaginaria. Si Freud funda la lógica del inconsciente, Lacan tiene el compromiso ético de formalizar la lógica del fantasma.

Palabras clave: alienación, fantasma, lógica, *princielle*, *separación*, *verdad*.

Mathemes are Lacanian logical propositions of truth that demonstrate nothing, only show the concept. Lacan is seen “obliged” to organize his discourse with elements of the modern propositional logic to construct a knowledge that has the status of logical truth. In 1965 he formalizes the concept of *logical function of alienation* and in January of 1966 he speaks of propositional logic and pronounces the controversial phrase “I, the truth, speak”, to emphasize the contributions of the logic. Only logic tells the truth... halfway; any other “truth” is ideologic-logical: imaginary. If Freud creates the logic of the unconscious, Lacan is committed to formalize the logic of the fantasy.

Keywords: alienation, fantasy, logic, *princielle*, *separation*, *truth*.

Les mathèmes sont des propositions logiques sur des vérités lacaniennes qui ne démontrent rien; ils ne font que présenter le concept. Lacan est «obligé» d’organiser son discours avec des éléments de la logique propositionnelle moderne pour construire un savoir qui ait le statut de vérité logique. En 1965 il formalise le concept de *fonction logique de l’aliénation* et en janvier 1966 il discourt sur la logique propositionnelle lorsqu’il profère la si débattue phrase «Moi, la vérité, je parle», afin de demander de ne pas lénifier les contributions de la logique. Seule la logique mi-dit la vérité, toute autre «vérité» n’étant qu’idéo-logique, imaginaire. Freud fonde la logique de l’inconscient; Lacan a le compromis éthique de formaliser la logique du fantasme.

Mots-clés: aliénation, fantasme, logique, *princielle*, *séparation*, *vérité*.



CÓMO CITAR: De la Pava Ossa, Arturo. “Del fantasma de la lógica... a la lógica del fantasma”. *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 89-111, doi: 10.15446/dfj.n16.58156.

* e-mail: arturodelapava@hotmail.com

© Obra plástica: Óscar Muñoz

INTRODUCCIÓN

En el seminario *La logique du fantasme* Lacan dice: “Si existe una lógica del fantasma, es justamente que ella es más *princielle* con relación a toda lógica que se vierta en los desfiladeros formalizadores donde esta se ha revelado, ya lo dije, en la época moderna, tan fecunda”¹. La palabra francesa *princielle* es una adjetivación que subraya que algo está fundado sobre principios. Aunque no exista en español, puede expresar “por principio”, “en principio”, y en tanto adverbio “comienzo”, “causa”, “origen”, “idea fundamental”, “norma”, “fundamento”.

En este texto se busca demostrar cómo las lógicas modernas fueron la matriz de la que se sirvió Lacan para estructurar la lógica del fantasma, que una vez formalizada, *après coup*², confirma que la lógica del fantasma es el fundamento para la formulación de ciertas lógicas modernas. Si hay una lógica del fantasma que está al principio, que es el fundamento y la principal, entonces ¿surgieron de ella algunas lógicas de la época moderna?

Seis años después, en el seminario *Aun* agrega que:

La formalización matemática es nuestra meta, nuestro ideal. ¿Por qué? Porque sólo ella es matema, es decir, transmisible íntegramente. La formalización matemática es escritura, pero que no subsiste si no empleo para presentarla la lengua que uso.

[...]

Sólo la matematización alcanza un real —y por ello es compatible con nuestro discurso, el discurso analítico— un real que no tiene nada que ver con aquello de lo cual ha sido soporte el conocimiento tradicional, y que no es lo que este cree, realidad, sino, de veras, fantasma.

Lo real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente.³

1. “S’il est une logique du fantasme, c’est bien qu’elle est plus *princielle* au regard de toute logique qui se coule dans les défilés formalisateurs où elle s’est révélée, je l’ai dit, dans l’époque moderne, si féconde”. Jacques Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XIV. La logique du fantasme* (1966-1967) (Paris: Éditions de l’Association Lacanienne Internationale, 2004), 36. La traducción es mía.

2. O a *posteriori*, expresión que indica que la demostración va del efecto a la causa, o de las propiedades de algo a su esencia.

3. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Barcelona: Paidós, 1985), 144, 158.

DEL FANTASMA DE LA LÓGICA...

Partiendo de que hay lógicas matemáticas modernas que fueron asimiladas de manera análoga por Lacan para construir “su lógica del fantasma”, cabe preguntarse si algunos lógicos como Boole, De Morgan, Hamilton, entre otros, al formalizar su lógica lo hicieron desde su propio fantasma, para luego desaparecer como sujetos, quedando la fórmula en “estado depurado y sin sujeto”, condición de la Ciencia y sus formulaciones, según la teoría psicoanalítica. Así le sucedió a Newton cuando formuló la Ley de la Gravitación Universal. Esto se cumpliría entonces solo para aquellas proposiciones —las de algunos lógicos— que hicieron eco en los enunciados lacanianos para la formulación de la lógica del fantasma. La letra es lo real y... no hay más allá.

Los fundamentos lógicos que Lacan utiliza para formalizar su lógica del fantasma son:

1. *La Ley Binaria de la Lógica del Universo*, ley que exige que para comenzar a construir un Universo se requiera siempre de dos conjuntos que se unan. Esta ley solo se formaliza con variables binarias, con operaciones lógicas del Álgebra (de Boole) y con los conectores (de Hamilton). Las variables siempre son dos: dos proposiciones, dos elementos o dos conjuntos que solo toman dos valores: V (verdadero) y/o F (falso); valores lógicos que también se pueden denotar como sí y/o no, o como 1 y/o 0, o como presencia (de tensión) y/o ausencia (de tensión), respectivamente, como en la electrónica y los computadores⁴.
2. El concepto de Universo del Discurso y su excepción, de George Boole (1815-1864), llamado así en *An Investigation of the laws of thought* (1854)⁵, concepto que proviene de De Morgan y ha perdurado hasta hoy: todo “universo del discurso” aparece, se construye y consiste, con la emergencia de una excepción en su interior, con la aparición de un elemento de menos. Hay-Uno que no \equiv $[-X]$. Retomaré esto más adelante con la “Ley fundamental del pensamiento”: $X = X^2$. En *Análisis matemático de la Lógica. Ensayo de un cálculo del razonamiento deductivo* (1848) de Boole, se lee que:

[...] en la mayor parte de las proposiciones el campo del pensamiento es mucho menos extenso que el universo total [y por eso] el campo total de un tema de discusión es —desde el punto de vista de la discusión— lo que he denominado un universo que posee cierta extensión, es decir, que comprende un campo de ideas que es expresado como conteniendo la totalidad del asunto en discusión.⁶



4. Boole es el padre de la era electrónica.
5. Georges Boole, *An investigation of the laws of thought* (New York: Cosimo Classics, 2007).
6. Georges Boole, *Análisis matemático de la Lógica. Ensayo de un cálculo del razonamiento deductivo* (Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, 1960), 56.

3. Las proposiciones de las Leyes de De Morgan (1806-1871), quien en 1847 afirma que para:

[...] construir un “universo” que contenga al todo, se debe incluir la negación de las partes como complementarias de los correspondientes términos positivos [y de sus negaciones]; la negación de la conjunción es equivalente a la disyunción de las negaciones [y además] la negación de la disyunción es equivalente a la conjunción de las negaciones.⁷

Luego, para construir un “Universo del Discurso” se deben incluir las llamadas proposiciones de las Leyes de De Morgan:

$\neg (A \vee B) \leftrightarrow (\neg A \wedge \neg B)$, se lee:

Para el conjunto no [A o B] se cumple también si se niega dentro del conjunto (al conjunto A y al conjunto B).

$\neg (A \wedge B) \leftrightarrow (\neg A \vee \neg B)$, se lee:

Para el conjunto no [A y B] se cumple también si se niega dentro del conjunto (al conjunto A o al conjunto B).

4. Hay que hacer aparecer el Vacío [Ø] dentro del Todo [1]: para inventar “Un Universo del Discurso” debemos hacer emerger un lugar —dentro de la unión de los conjuntos— que no pertenezca ni al [Ser] ni al [otro] . Sería un {lugar-espacio sin elementos} y sugiere un agujero, ¿o un conjunto vacío [Ø] = { }? Puede formalizarse de esta manera: $\overline{A \cup B} = \overline{A} \cap \overline{B} = [\emptyset] = \{ \}$.

5. *Ley de la Significación de Boole* (1848), cuando formaliza la Ley fundamental del pensamiento: $X = X^2$.

[...] tiene como antecedentes inmediatos la labor de De Morgan y de Hamilton con relación a los viejos enunciados aristotélicos A, E, I, O. Si en la tradición aristotélica anterior, el sujeto y el predicado se veían como signos de cualidades, De Morgan y Hamilton los ven como signos de las cosas que tienen esas cualidades.⁸

... A LA LÓGICA DEL FANTASMA

Lacan recorre el camino de las analogías⁹ en este seminario. Para formular la lógica del fantasma, grafica los conjuntos de las proposiciones de De Morgan y parte del álgebra de la Lógica de Boole a fin de “analogar” sus ecuaciones a la lógica del significante.

Lacan dice: “A partir de la formulación escrita de la nueva lógica, enunciamos un cierto número de cosas, que hasta ahora no habían aparecido de manera evidente, y que sin embargo tienen mucha importancia”¹⁰. Y luego, cosa rara en Lacan, dará los merecidos créditos a los respectivos matemáticos: “Buscarán en el señor De

7. José A. Robles García, “Historia de la Lógica”, en *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía* N° 7 (Madrid: Trotta, 1995), 79.

8. Robles García, “Historia de la Lógica”, 59.

9. Analogía: método por medio del cual una norma de lógica se extiende, por identidad de razón, a otros campos que no están comprendidos en esa lógica. En este caso, pasar normas de la lógica a la teoría psicoanalítica y/o formular matemáticas a partir de ecuaciones algebraicas.

10. “A partir de la formulation écrite de la nouvelle logique, on a énoncé un certain nombre de choses, qui n’étaient pas jusque-là apparues avec évidence, et qu’ont pourtant bien leur intérêt”. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XIV. La logique du fantasme*, 106. La traducción es mía.

Morgan, quién encontró la cosa, y en el señor Boole, quien la volvió a encontrar, a qué corresponde eso”¹¹.

Con los cinco fundamentos de la Lógica Moderna, arriba expuestos, procedamos a leer el cuadro que aparece en *La lógica del fantasma*, lección del 11 de enero de 1967¹² (ver figura 1):

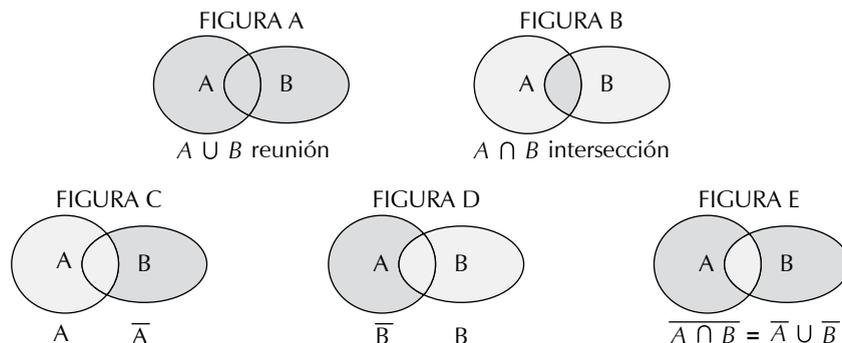


FIGURA 1. Fundamentos de la Lógica Moderna.

Tenemos primero las 5 proposiciones que hacen posible un “Universo del Discurso”:

- Figura A. Primera proposición: $A \cup B = [\text{Ser}] \cup [\text{Otro}]$
Para Lacan los dos conjuntos *princiellies* —la *Ley Binaria*— que se unen para iniciar un universo son: el conjunto del [Ser] unido al conjunto del [Otro] (círculos de Euler).
- Figura B. Segunda proposición: $A \cap B = [\text{Ser}] \cap [\text{Otro}]$
- Figura C. Tercera proposición: de la unión del [Ser] con el [Otro] se sustrae el [Otro] y queda un [Ser] con la huella de donde se unía con el [Otro] y a este trazo/resto de esa unión se le nombra el “no [Ser]”.
- Figura D. Cuarta proposición: de la unión del [Otro] con el [Ser] se sustrae el [Ser] y queda un [Otro] con la huella de donde se unía con el [Ser] y a este trazo/resto de esa unión se le nombra el “no [Otro]”.
- Figura E. Quinta proposición: la negación de la intersección es igual a la conjunción de las negaciones y la construcción del conjunto vacío.

11. *Ibíd.*

12. *Ibíd.*, 121.

Las leyes de De Morgan graficadas dicen que $\overline{A \cap B}$ equivale a $\overline{A} \cup \overline{B}$, donde aparece un agujero o el conjunto vacío $[\emptyset] \equiv \{ \}$ donde Lacan pondrá el objeto a .

El conjunto no $[\text{Ser} \cap \text{Otro}] \equiv [\text{-Ser}] \cup [\text{-Otro}] \equiv [\emptyset]$. Y también: el conjunto no $[\text{Ser} \cup \text{Otro}] \equiv [\text{-Ser}] \cap [\text{-Otro}] \equiv [\emptyset]$. En esa intersección negada de los conjuntos aparece un agujero, porque no hay elementos (esta igualdad o equivalencia al vacío se evidencia en la figura E). De esta manera se puede construir a partir de dos conjuntos un “Universo del Discurso”, con el vacío incluido en él. Y allí, en ese vacío, Lacan pondrá el objeto a .

Se concluye entonces que el teorema de De Morgan graficado formula que solo es posible construir un “Universo del Discurso” a partir de dos conjuntos, donde se debe incluir: su unión, su intersección, sus respectivas negaciones, y además la negación de las negaciones anteriores (la doble negación). Así, y solo así, veremos emerger un “{no-lugar-sin-elementos}”, un agujero o el vacío $[\emptyset] \equiv \{ \}$, que también pertenece a ese “Universo del Discurso”, con un elemento de excepción dentro del Todo = Hay-Uno que no = $(Y-a-d'Un) = [\text{-X}]$. Esto procede de factorizar la Ley del pensamiento: $X = X^2 \rightarrow X - X^2 = 0 \rightarrow X [1 - X] = 0$.

DE LA ALIENACIÓN...

¿Qué significa alienación? el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española dice que viene del latín *alienatio*, como estado mental caracterizado por una pérdida del sentimiento de la propia identidad, entre otras acepciones. Pero Lacan toma la acepción de la filosofía y lo hace “su concepto” en 1965. Habla de la alienación a propósito de la *constitución del yo* y del compromiso del *estadio del espejo* en dicha constitución. La pulsión *escópica* —la mirada como objeto— tiene aquí su función definitiva: se comprometen las imágenes y las identificaciones con el Otro, haciendo que el yo se constituya a partir de imágenes fijas o imágenes alienantes. Hace uso de los círculos de Euler y desarrolla el ejemplo popular de: “¿la bolsa o la vida?”¹³.

Siguiendo entonces una a una las proposiciones de las leyes de De Morgan Lacan construye la lógica del fantasma y el “Universo del Discurso” para “Un Sujeto”.

Veamos paso por paso cómo Lacan —muy freudiano— lo hace:

La primera fase está graficada en la figura A: se necesitan dos conjuntos para crear “Un Universo del Discurso” (Ley Binaria del Universo), el binarismo es “*principielle*”, es el fundamento y es el comienzo. “Un Universo del Discurso” empieza con la unión de dos conjuntos, uno a la izquierda del lector/observador —se lee en “reflexión especular”—: $[A] \equiv [\text{el Ser}]$, unido a otro a la derecha del lector/observador: $[B] \equiv [\text{el Otro}]$; esta unión-alienación grafica los seis primeros meses del hablante-Ser,

13. Jacques Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964) (Paris: Éditions du Seuil, 1973), 192.

que después de muchos avatares pulsionales va a devenir Un sujeto: de la suma de $1+1$ se obtiene Un sujeto.

En la segunda fase, la intersección-alienación de los conjuntos, el elemento compartido se aísla gráficamente en la figura B: $[A] \cap [B] \equiv$ [hambre-boca del Ser \cap con el seno-leche del Otro]. Es “la boca que se besa a sí misma”. La intersección-alienación es la fase oral y más tarde en el tiempo es también la puesta en marcha de los avatares de las cinco pulsiones¹⁴ y de sus componentes: sus objetos, sus fuentes, su empuje y sus destinos.

Se debe suponer una simultaneidad entre la primera fase y la segunda, entre la unión de los conjuntos y su intersección. El “Universo del Discurso” se desliza en este tiempo *pricipielle* entre $[A \cup B] \leftrightarrow [A \cap B]$, y a este tiempo *pricipielle* Lacan lo nombra “alienación del ser”. Una consecuencia de estas dos fases de la unión-alienación-intersección es la inscripción de la letra o de la escritura-sonora o fonemas sobre una superficie en el hablante-Ser —a esto Freud lo nombró las primeras huellas mnémicas—, donde toda necesidad desde el tiempo *pricipielle* se transforma en demanda y toda satisfacción/rechazo inscribe una letra-fonema gracias a la diada pulsional: escópica/ invocante.

Para avanzar en la constitución del sujeto pasamos por la analogía de la construcción del “Universo del discurso” en De Morgan al “Universo del discurso del sujeto” en Lacan.

Tercera fase. La ley de De Morgan impone las negaciones, para la aparición del vacío al interior del “Un Universo del discurso”: obtener las negaciones de cada uno de los dos conjuntos anteriores: $-\text{[el Ser]}$ y $-\text{[el Otro]}$, se logra partiendo de la unión de los dos conjuntos $[A \cup B]$ (figuras C y D). Las gráficas sirven para representar visualmente los conjuntos $-\text{[A]}$ y $-\text{[B]}$ y así poder operar la formalización de la doble negación de la proposición de De Morgan: $\overline{A \cap B} = \overline{A} \cup \overline{B}$.

Este tiempo *pricipielle*, desde “la lógica proposicional moderna” del fantasma, puede leerse de esta manera: el conjunto $[\text{Ser}] = [A]$ lleva las huellas que el $[\text{Otro}] = [B]$ ha dejado “dentro” de él a través de los avatares pulsionales, cuando el $[\text{Otro}]$ es excluido (figura C), desde su nacimiento hasta la maduración de su sistema óptico. Y es en este lapso “de desaparición del Otro”, cuando hipotéticamente se produce en el Ser la aparición de “la satisfacción alucinatoria del deseo” —según el mito de Freud—. Aquí se manifiesta “la primera efracción del yo”: cuando hay hambre en el Ser y ese seno-leche del Otro no aparece, entonces el seno-leche se alucina, y cuando se está alucinando llega el seno-leche de la realidad... ¿Cuál es entonces la realidad!? ¿Lo que se alucina en el sistema nervioso central o lo que llega de afuera... el seno-leche? Esta experiencia lleva a concluir que “la realidad” se funda sobre un sustrato alucinatorio



14. Las pulsiones: oral, anal y fálica (de Freud), e invocante y escópica (de Lacan).

y sobre este sustrato se constituye “el yo y sus realidades”, casi siempre “imaginarias”, “ideo-lógicas”. De allí que la alucinación habite al yo con frecuencia... y una alucinación no hace una psicosis.

En un tiempo posterior del hablante-ser (después de los seis meses), posterior a esta misma situación de “desaparición del Otro”, esta ausencia del Otro se re-encuentra con los sonidos-fonemas que “nombran esa ausencia y/o esta eliminación del Otro”, apareciendo así el recurso de esta sustitución simbólica ante la ausencia y/o eliminación: es la primera inscripción de la función fálica en el discurso: el significante que nombra la “cosa” ausente. Después, la segunda inscripción de la función fálica en el discurso se da cuando aparece *lalengua*¹⁵ y las holofrases de las “cosas de la vida”. Por último, se inscribe la tercera función fálica de la gramática del discurso: sujeto, verbo y predicado, y así el sujeto queda inscrito en el Otro del lenguaje: “*el significante es lo que representa al sujeto para otro significante*”.

Sobre esta “eliminación del Otro” Lacan dice que:

Eliminación, pues del Otro. ¿Del Otro, que es lo que quiere decir, el Otro con una O mayúscula, aquí es eliminado? Es eliminado en tanto campo cerrado y unificado. Por eso afirmamos que, con las mejores razones para decirlo, no hay universo del discurso, nada se puede asumir bajo este término.¹⁶

Lacan afirma que “no hay universo del discurso”¹⁷, pero lo que parece evidente es que: si hay universo del discurso, este es un universo especial, es un universo abierto y amplio, en constante crecimiento; es infinito, sin límites, porque todo universo tiene fronteras, pero el Universo del discurso no las tiene, está en un sempiterno —con principio pero sin fin— y eterno crecimiento: las infinitas homofonías, los miles de equívocos, las holofrases, los neologismos (en la psicosis), los delirios paranoicos y, por qué no, las metáforas en la poesía y en el arte lo confirman. Lo aclara Lacan: el universo del discurso... “Es eliminado en tanto campo cerrado y unificado...” y único. Se dirá que existen tantos universos del discurso, tantos como sujetos hablantes hay. Cada sujeto posee su propio universo del discurso, que lo des-cubre en su proceso psicoanalítico.

Los diccionarios y las reglas gramaticales para cada idioma contienen “parcialmente” los universos de cada idioma y con ellos construye los universos discursivos cada sujeto, uno por uno.

Podemos decirlo hoy, en analogía con la teoría del Big-Bang de Stephen Hawking, que el Universo —...del discurso— está siempre en expansión. Entre 1982 y 1983 Hawking —Lacan muere en 1981— trabajó con su amigo y colega Jim Hartle.

15. *Lalengua*: “*lalengua*, que, lo repito, escribiré desde ahora en una sola palabra.

Para empezar, digo que si hablo de lenguaje es porque se trata de rasgos comunes que se encuentran en *lalengua*

[...] la vertiente útil en la función de *lalengua*, la vertiente útil para nosotros, psicoanalistas, para los que tienen que vérselas con el inconsciente es la lógica. [...] Tan es así que nada parece constituir mejor el horizonte del discurso analítico que ese empleo que se hace de la letra en matemáticas. La letra revela en el discurso lo que, no por azar ni sin necesidad, se llama gramática”.

Cfr. Jacques Lacan, “Seminario 19 bis. El saber del psicoanalista” (1971-1972), en *Los seminarios de Jacques Lacan*.

Folio Views – Bases documentales, versión digital. Revisar las clases del: 4 noviembre y 2 diciembre de 1971, 9 de febrero y 8 de marzo de 1972.

16. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XIV. La logique du fantasme*, 215. La traducción es mía.

17. *Ibíd.*, 215, 337. La traducción es mía.

La propuesta de Hawking de una topología “sin fronteras” del Universo formulada en 1983 junto a Hartle reza que:

[...] tanto el tiempo como el espacio [y el discurso, lo hubiese dicho Lacan] son finitos en extensión, pero no tienen ningún límite o borde. Demostramos la inexistencia de fronteras para calcular el estado del Universo en una Teoría Cuántica de la Gravedad. Si la propuesta de ausencia de límites es correcta, no habría ninguna singularidad, y las leyes de la Ciencia serían siempre válidas, incluso al comienzo del Universo [del discurso].¹⁸

Esta dinámica de permanente expansión del universo produce una nueva categoría lógica: *el Universo... no todo*; es una contradicción: si se dice *universo* se dice “el conjunto que los comprende a todos sin excepción de ninguno”. Por eso, y solo por eso, es una contradicción lógica formular el Universo no-*Todo*.

Si hacemos una analogía entre lo que sucede con el universo en eterna expansión y el Universo del discurso, también en eterna expansión, podemos construir el concepto de *Universo no-*Todo del discurso**. Es así como en el tiempo del movimiento dialéctico desde la alienación hasta la separación del ser y el devenir del sujeto, con la aparición del hablante-Ser y su “Universo no-*Todo del discurso*”, universo sin límite y sin borde, se inaugura “Un sujeto” con su Hay uno que no = [-X]. De estas tres características del universo no-*Todo del discurso* (sin borde, en expansión y con una excepción [-X]), podemos proponer el concepto *Universo no-*Todo del discurso**.

¿Qué quiere decir *Hay Uno*? Del *uno-entre-otros*, y el asunto es saber si es cualquiera, alza el vuelo un S_1 , que como bien dice el francés es un *essaim*¹⁹, un enjambre signifi-
cante, un enjambre zumbante. Este S_1 de cada significante, si hago la pregunta *¿hablo de ellos, ese es dos [S₂]? (est-ce d'eux²⁰ que je parle)*, la escribiré primero por su relación con S_2 . Y podrán tener tantos como quieran. Es el enjambre mencionado.²¹

Al hacerse evidentes las cosas ausentes zumban como enjambres (*essaim*) y re-tumban (equivoco con: doble tumba y se va a la tumba) el significante [S_1] y después sale la *lalengua* con las holofrases que hacen cantar a los [S_2] que sonarán para siempre en el inconsciente.

$S_1 (S_1 (S_1 (S_1 \rightarrow S_2)))$

El S_1 , el *enjambre*, significante-amo, es lo que asegura la unidad, la unidad de la copulación del sujeto con el saber. En *lalengua*, y en ninguna otra parte, en tanto es interrogada como lenguaje, se despeja la existencia de lo que una lingüística primitiva designó con el término de $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\nu$, elemento, y no en balde. El significante Uno [S_1] no es un significante cualquiera. Es el orden significante en tanto se instaura por el envolvimiento con el que toda la cadena subsiste. [...] El Uno encarnado en *lalengua* es

18. Javier de Lucas, “Ausencia de límites”, última modificación marzo 11, 1996. Disponible en: <http://platea.pntic.mec.es/~jdelucas/hawking.htm> (consultado el 10/06/2015).

19. *Essaim*: enjambre, es homónimo en francés con S_1 .

20. *Deux* (dos) homónimo con *d'eux* (de ellos).

21. Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun*, 172-173.

algo que queda indeciso entre el fonema, la palabra, la frase, y aun el pensamiento todo. Eso es lo que está en juego en lo que yo llamo significante-amo. Es el significante Uno.²²

En la metáfora del *fort* (se fue) - *Da* (acá está)²³ en Freud, que ocurre ante la ausencia y la presencia del Otro, la presencia de la ausencia del Otro instala “la vivencia del vacío y la angustia de la desaparición del Ser”, que es (son) la(s) causa(s) de la emergencia de lo simbólico: suenan los fonemas primero, se inscribe *lalengua* y el lenguaje va después; y por último, como consecuencia de todas estas aventuras pulsionales, la aparición de “Un Universo no-Todo del Discurso” de cada “Un sujeto”. Es un recurso del hablante-ser de orden simbólico y sublimatorio. Es la desviación de las pulsiones buscando la vida, la vida simbólica del lenguaje, con dichas trayectorias representadas en líneas asintóticas de las pulsiones más allá de la repetición.

Examinemos ahora, con el recurso a los círculos de Euler, la metáfora que propone Lacan en su Seminario XI: “¡La bolsa o la vida! Si elijo la bolsa, pierdo las dos. Si elijo la vida sin la bolsa, me queda una vida cercenada. Veo que me están entendiendo”²⁴. Si se escoge la vida, la vida queda con una ausencia sin la bolsa: se “elimina” el Otro. Sin la presencia del Otro, la vida siempre será incompleta. Nos habitará el desamparo para siempre. Este es el precio que se paga, una bolsa. Es la castración que se instala por ingresar en el “Universo no-Todo del Discurso” de “Una Cultura” particular a través del “Sentido del lenguaje”, previa inscripción de *lalengua* materna. Aquí podemos generar la aparición del signo \$ —el sujeto tachado— es el Ser que perdió “algo” de su gran Otro del lenguaje y ese algo es el Hay uno que no = $[-X] = [S1]$.

Si, en los círculos de Euler y en las leyes de De Morgan, Lacan ubica en el círculo de la izquierda al Ser —donde después deviene el sujeto— y en el de la derecha al Otro —del sentido del lenguaje— (hablará de un conjunto [B] (el Otro del sentido que “desaparece”) pero que ha sido habitado por la intersección del conjunto [A]), ¿podemos aventurar que los círculos de Euler (figuras C y D): $-[A]$ (conjunto sombreado) es igual al Sujeto habitado por el sentido del lenguaje y $-[B]$ (conjunto sombreado) es igual al “Universo no cerrado del Discurso de Un sujeto”? Puede ser, aunque estos dos gráficos pueden tener muchas lecturas y versiones.

22. *Ibíd.*, 173.

23. Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer” (1920), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 14-15.

24. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 192. La traducción es mía.

... A LA SEPARACIÓN

Dos modelos de la separación:

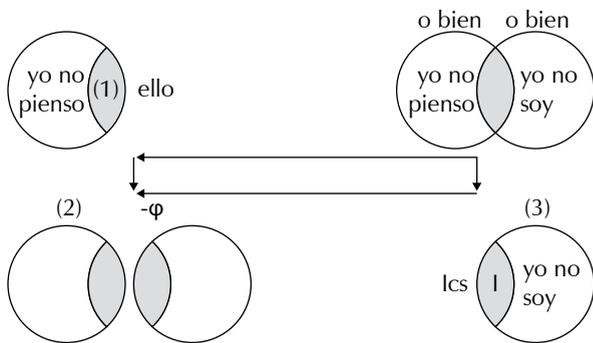


Fig. VII-2

FIGURA 2. Destinos de la alienación

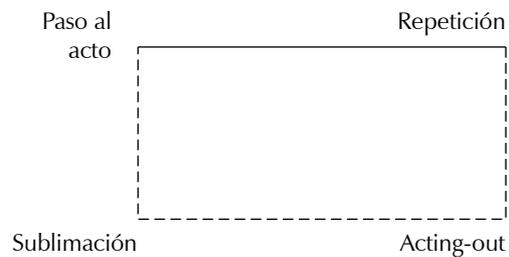


FIGURA 3. Actos de la separación

En el seminario XIV, Lacan grafica²⁵ los diferentes destinos de la repetición, como lugar temporal de la alienación ↔ separación que serían: o el ello (ζa), o el inconsciente (Ics), o la sublimación ($-\varphi$).

En la figura 2 hay vectores que indican el destino, pero en la figura 3 los actos de la separación no están vectorizados.

1. Si se pasa al acto en la repetición de la alienación ↔ separación y se “escoge” el *yo no pienso* se “actualiza el ello” (ζa) en la realidad psíquica de la estructura.



25. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XIV. La logique du fantasme*, 138, 218.

2. Si hay un *acting-out* de la repetición de la alienación ↔ separación y se “escoge” el yo *no soy* se actualiza el inconsciente (*Ics*) en la realidad psíquica de la estructura.
3. Y solo se puede producir una sublimación —según la figura 2— subvirtiendo al ello (desde el paso al acto) o subvirtiendo al inconsciente (desde el *acting-out*).

La separación produce simultáneamente los matemas: $[S_1 - S_2]$ (el sujeto del inconsciente) y $\$ \diamond a$ (la lógica del fantasma). Para que en el conjunto $[S_1 - S_2]$ se produzca el sujeto del inconsciente incluye el vacío que lo constituye, excluye al Hay-Uno $[S_1]$, fija sus identificaciones $[-]$. Por otro lado, se concreta el sujeto tachado o incompleto $[\$]$ que busca sin cesar $[\diamond]$ su objeto perdido $[a]$ y se determina así su estructura psíquica: el nudo de Borromeo y la topología de cuerdas (avance gráfico de los círculos de Euler) con lo real, lo simbólico, lo imaginario (R.S.I.)²⁶ y el síntoma particular que los anuda; y además se instalan en el sujeto sus propias y particulares fórmulas de la sexuación²⁷.

Esto para concluir que cuando el objeto *a* minúscula queda “eternamente perdido”, entonces hay simultaneidad.

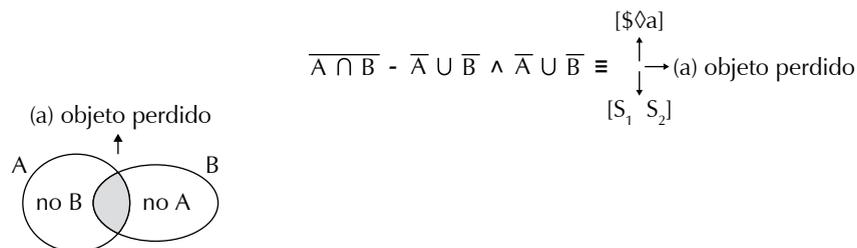


FIGURA 4. Objeto *a*

Ahora, la figura 4²⁸ y la figura C (figura 1) son equivalentes y es el tiempo de la alienación inmediatamente anterior a la separación. La figura 4 y la figura D (figura 1) son equivalentes; esto implica que lo que queda del conjunto $[- B]$ de la figura 4 es el inicio de la separación del Ser y la posterior aparición del sujeto $\$$ (sujeto tachado). La media luna sombreada entre $[no B] \cup [no A] \cap [no B]$ de la figura 4 está vacía, lugar que es el del objeto *a* y del deseo \diamond . Representado en un rombo, que “[...] es un signo forjado [de la lógica] con la intención de conjugar en él lo que se podría aislar, según se separe por un trazo vertical u horizontal”²⁹; si es horizontal, están contenidos: el signo \wedge que es la *y* de la unión, y el signo \vee que es la *o* de la exclusión en lógica, signos que al estar unidos o superpuestos se convierten en un rombo $[\diamond]$.

26. Roland Chemama y Bernard Vandermersch, *Dictionnaire de la Psychanalyse* (Paris: Larousse-Bordas, 1998), 278.

27. Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun*, 95.

28. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XIV. La logique du fantasme*, 107.

29. *Ibíd.*, 13-14.

Además, con este acto —pasada o *acting*— de la función fálica $f_{[\Phi]} \equiv$ el falo $[\Phi]$ —que separa y ordena— aparece simultáneamente el trazo unario del matema $[S_1-S_2]$: el *einzigiger Zug* de Freud. Lacan dice: “Si identifiqué esta función del trazo unario, si di a conocer la figura de este *einzigiger Zug* de la identificación³⁰. El único puente que va entre $[S_1] \rightarrow [S_2]$, señalemos que se trata de la identificación de la segunda especie³¹. Es la identificación que Freud llamó regresiva y que está ligada al abandono del “objeto amado”. Ese trazo, ese guion presente entre $[S_1-S_2]$ es la identificación que Freud clasifica como de segunda especie, “este objeto (*a*)mado va de la mujer (elegida) a los libros raros³², dice Lacan que serían las colecciones de los coleccionistas.

Después Lacan va a construir el matema: $S[\lambda]$, S es el significante que hace al gran Otro deseante. “¿iQué quieres tú de mí!?”, le pregunta el hablante-Ser al Otro que por deseante lo hace tachado $[\lambda]$, y funciona como una de las formas de la identificación: identificación *al(los) Ideal(es) del Yo*, (matema: $I(A)$) “[...] donde ubiqué la tachadura (el trazo) sobre el Otro, como indicando a nivel del Otro esta referencia en espejo, de donde parte precisamente para el sujeto la vena de todo aquello que es identificación³³. Cuando el Ser se separa del Otro, por efecto de la función fálica $\equiv f_{[\Phi]}$, la lógica del fantasma se instala para ese “Un sujeto” y al mismo tiempo el sujeto queda inscrito en la lógica del *inconsciente estructurado como un lenguaje*.

DE LA LEY DE LA SIGNIFICACIÓN...

Los fundamentos lógicos que Lacan utiliza para formalizar su teoría del significante son:

1. La *Ley Binaria de la Lógica del Universo*: esta Ley se considera como *principielle*, como fundamento primero sin la cual no se puede construir ninguna “ley lógica”.
2. De la Ley binaria se desprende la *Ley del pensamiento* o *Ley de la Significación* de George Boole —el fundador de la lógica matemática—, quien en su *Análisis matemático de la Lógica*, (1847) [*The Mathematical Analysis of Logic*], dice que:

A partir de la ley del índice, se llega a la ley de contradicción [o “Ley de dualidad”, como la llama Boole], derivada algebraicamente de la primera. Si: $X^2 = X$, puedo escribir: $X - X^2 = 0$ y, sacando factor común $X(1 - X) = 0$. Supongamos que X simboliza “la clase de los hombres”, luego $1 - X$ será la de los no-hombres y $X(1 - X)$ será una clase cuyos miembros son, a la vez, hombres y no-hombres. Ahora bien, esta clase no existe (lo que se expresa por el símbolo 0) porque un individuo no puede ser hombre y no-hombre, lo que es simbolizado por la ecuación: $X(1 - X) = 0$ que se traduce así: es imposible que un individuo posea y no posea una misma propiedad. [...] Formulación

30. *Einzigiger* (del alemán): único, singular.
Zug (del alemán): paso, puente.
 El único puente de $[S_1] \rightarrow [S_2]$ se produce por identificaciones de la segunda especie (Freud).

31. Jacques Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre IX. L’identification* (1961-1962) (Paris: Éditions de l’Association Lacanienne Internationale, 1995), 62.

32. *Ibid.*, 62. La traducción es mía.

33. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XIV. La logique du fantasme*, 343.

que, en esencia, reproduce la del principio de no contradicción, tal como figura en la Metafísica de Aristóteles.³⁴

Luego aclara:

[...] es la clase complemento de X, el conjunto de los individuos que no pertenecen a X y que sumados a ella nos da 1 (el universo de discurso): $X + (1 - X) = 1$, [donde] $1 - X$ es el universo menos las X, es decir todos los individuos que no son X.³⁵

Si: $X^2 = X$ ¿puedo escribir: $X = X^2$? Creo que no. Algebraicamente no se puede partir de $X^2 = X$ y decir que puedo escribir: $X = X^2$. Se afirma que si bien es lícito examinar [la lógica] desde afuera como vinculada a través del número con las intuiciones de espacio y tiempo, también lo es “considerarla desde adentro” como basada en hechos de otra naturaleza que tienen su fundamento en la constitución de la mente.

Pero la “mente” o “el pensamiento” tiene como ecuación: $X = X^2$.

El desarrollo teórico de Boole, que aparece en *Análisis matemático de la Lógica* (1847)³⁶, parte de los enunciados clásicos de Aristóteles, A, E, I, O, y los convierte en ecuaciones, de tal manera que si se demuestra la validez del silogismo a partir del álgebra y si las premisas algebraicas que se obtienen dan una conclusión válida, entonces el silogismo es válido.

3. Los Enunciados sobre el juicio en Aristóteles → Álgebra de Boole → Ley del pensamiento.

A: si Todo X es Y, entonces $X(1-Y) = 0 \rightarrow X - XY = 0$ ³⁷

E: si Ningún X es Y, entonces $XY = 0$

I: si Algún X es Y, entonces $XY \neq 0$

O: si Algún X no es Y, entonces $X(1-Y) \neq 0$ ³⁸

[...] el sujeto y el predicado se veían como signos de cualidades. De Morgan y Hamilton los ven como signos de las cosas que tienen esas cualidades³⁹.

Son las cosas mismas que hacen signo a través de sus cualidades. Esto resulta de darle al elemento X una cualidad Y, que es a la vez un signo del elemento X. Entonces, X (el elemento) con su cualidad (Y) es igual a XY. Ejemplo de este silogismo: Si todo hombre (X) es mortal (Y) = Todo X es Y = XY. Lo que aquí se presenta es la unión de dos conjuntos: conjunto [X]: todos los hombres \cup conjunto [Y]: todos los mortales. ¿Es una posibilidad lógica decir que: ser hombre [X] es igual a ser mortal [Y]? Sí. Pero no todo mortal es hombre, porque existen todos aquellos seres que siendo mortales, no son hombres. Entonces todo X es Y, pero no todos los Y son X $\rightarrow XY \neq YX$.

34. Boole, *Análisis matemático de la Lógica*, 62.

35. *Ibíd.*, 75.

36. *Ibíd.*, 98,104.

37. Si X es Y $\rightarrow X(1-Y) = 0 \rightarrow X - XY = 0 \rightarrow X = XY$.

38. Robles García, “Historia de la Lógica”, 60.

39. *Ibíd.*, 59.

4. La *Propiedad idempotente* del álgebra de Boole dice: $X * X = X \rightarrow X^2 = X$. Todo conjunto multiplicado por sí mismo da como resultado el mismo conjunto y no el cuadrado del mismo. Igual sucede con la suma $X + X = X \rightarrow 2X = X$.
5. Los *Círculos, diagramas o esquemas de Euler* sirven para representar de manera gráfica los conjuntos y sus relaciones —con los signos de Hamilton—.



... A LA TEORÍA DEL SIGNIFICANTE

Entonces, la ecuación original se escribe: $X^2 = X$ (propiedad idempotente). Boole cambia el orden y se decide por $X = X^2$. ¿Cómo hace esto? Parece un misterio.

De allí que Lacan se decida por el silogismo: todo significativo es igual a sí mismo, y decreta como *Ley fundamental del pensamiento* de Boole a la ecuación: $X = X^2$. “A partir de la ley del índice, se llega a la ley de contradicción (o “Ley de dualidad”, como la llama Boole), derivada algebraicamente de la primera. Si: $X^2 = X$, puedo escribir: $X - X^2 = 0$ ”⁴⁰. Entonces, se demuestra que no hay intersección entre X y $1 - X$, sino que “[...] la expresión $(1 - X)$ representa el complemento de la clase X ”⁴¹. De allí se deduce que cuando hacemos a este Todo = 1 y a $[-X]$ la excepción para que el Todo consista, entonces ese significativo de excepción $[-X]$ es un elemento que, perteneciéndole al conjunto Todo, falta. Inclusive su falta hace que el Universo del discurso Todo = [1] aparezca. Así, $[-X]$ es una “extimidad”, como una gota de aceite $[-X]$ en un charco de agua, que perteneciéndole al conjunto charco-Todo, tiene su propio espacio y sus propias leyes.

Se concluye que para un sujeto tachado, $\$$, el elemento $[-X]$ de menos estaría dando cuenta de ese significativo que Lacan bautizaría como el $[S_1]$ que tacha el Todo del Ser y funda el sujeto $\$$. Es así como el Ser pasa de ser el Todo a ser sujeto: solo si inscribe la excepción $[S_1]$.

¿El $[S_1]$ sería el significativo $[-X]$ que le falta al Universo no-Todo del Discurso del sujeto neurótico? Ese $[S_1]$ sería el $[-X]$ que estaría haciendo excepción, sería el “al menos Uno que no” (*au-mois-Un*) que inicia, sostiene e “[...] instaura por el involucramiento con el que toda la cadena subsiste”⁴², la cadena $S_1 - S_2$; así, se fundaría la lógica del significativo y la máxima lacaniana “*el inconsciente está estructurado como un lenguaje*”.

Esta ecuación $X = X^2$ es interpretada por J-A. Miller así: primero la invierte y justifica esta inversión diciendo...

Vamos a hacer una transformación muy simple de esta fórmula. Hacemos pasar uno de los miembros de esta ecuación al otro lado del signo =. Ven dos posibilidades; Boole

40. Boole, *Análisis matemático de la Lógica*, 62.

41. Robles García, “Historia de la Lógica”, 60.

42. Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun*, 173.

escoge solo una. [...] de la otra [fórmula con la que inicia su disertación: $X^2 = X$] nunca se vuelve a ocupar. De ella no hablará jamás.⁴³

Entonces sí es un misterio lógico escoger: $X = X^2$, para hacer de ella la Ley de la Significación. ¿Por qué? ¿Acaso es posible invertir una ecuación y concluir lo mismo? No, en esta lógica matemática no se concluye lo mismo al lado izquierdo o al derecho de la igualdad. Por eso: $X = X^2 \neq X^2 = X$.

Primera consecuencia (continúa Miller):

[...] a partir de esa ley, $X = X^2$, se deriva, por esta interpretación, el enunciado del principio de contradicción que Boole da como consecuencia de la ecuación fundamental [*“principielle”* y fundadora] del pensamiento. En otras palabras, en este orden que sigue, la constitución del pensamiento es anterior a ese principio de contradicción.⁴⁴

A partir de este hallazgo lógico.

Segunda consecuencia (continúa Miller): “¿qué es sino la operación por la cual una cosa, toda cosa, viene a significarse a sí misma, y por lo cual todo signo viene a significarse a sí mismo?”⁴⁵.

Tercera consecuencia (continúa Miller):

[...] la identidad supone la existencia del elemento idéntico a sí, en la operación de significarse a sí mismo, esto quiere decir [...] que no hay identidad consigo sin alteridad. En otras palabras, ¿por qué ha de interesarnos la ecuación de Boole? Por esto: porque en su fórmula $X = X^2$ revela que la significación de un elemento en el universo del discurso implica su duplicación, y que su identidad consigo no es más que la reducción de su doble a él mismo. [...] Que el pensamiento, solo opere en la significación, siguiendo esta ecuación de segundo grado, significa que la dicotomía es el proceso de todo análisis en la significación de donde podría deducirse [...] que el binarismo no es un avatar contemporáneo de la reflexión o del análisis sino que se inscribe en esta dualidad.⁴⁶

43. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XIV. La logique du fantasme*, 59-60. Palabras de Jacques-Alain Miller en la lección del 30 de noviembre 1966.

44. *Ibíd.*, 59.

45. *Ibíd.*

46. *Ibíd.*, 60.

47. *Ibíd.*

48. *Ibíd.*

¿Por qué, de dónde y cómo surge $[X] = [X^2]$? ¿Cómo pienso que pienso? Pensando, pienso como pienso; o mejor: “porque hablo entonces pienso y porque hablo y pienso entonces puedo pensar como pienso”. Incluso digamos también que: “hablo luego pienso y porque hablo y pienso puedo afirmar que existo”.

Repitamos a Miller: “Que el pensamiento, solo opere en la significación, siguiendo esta ecuación de segundo grado”⁴⁷. Solo se piensa con la significación de los significantes y “[...] Por esto: porque en su fórmula $X = X^2$ revela que la significación de un elemento en el universo del discurso implica su duplicación, y que su identidad consigo no es más que la reducción de su doble a él mismo”⁴⁸, la significación de un

elemento pensado [X], implica su mismo doble en el pensamiento [X²], pero “[...] no hay identidad consigo sin alteridad”⁴⁹; entonces ese Otro que habita al sujeto y lo comanda duplica el mismo elemento pensado.

Lo que sucede a partir de la igualdad de estos dos conjuntos $[X] = [X^2]$ es que en el conjunto del sujeto (a la izquierda) está el significante [X], que es igual al conjunto del Otro del sentido (a la derecha) que duplica cada elemento pensado [X²]. El Otro produce efecto de sentido en el sujeto a partir de la *Ley de la Significación* —que impone el Otro del Lenguaje, la alteridad—. Este Otro le ha impuesto a la cosa el significante [X], y cuando la cosa es pensada el significante [X] que nombra la cosa se duplica, es decir que a la cosa [X], le es impuesto otro significante idéntico y hace que: $[X] = [X^2]$.

Más tarde Lacan definirá que “*Si un significante, es por lo tanto, aquello que representa a un sujeto para otro significante*”⁵⁰ que se contiene en esa fórmula: $X = X * X \equiv [\$ = \text{un X para otro X}]$ y a partir de este “evento del pensamiento”, deduzco que Lacan va a escribir su matema: $[S_1 - S_2]$, y después sus fórmulas de la metáfora y de la metonimia⁵¹.

Volviendo a la ecuación: $[X = X * X] \equiv [X = X^2]$, esta determina que solo se puede definir un elemento X de un conjunto duplicando el mismo X en el otro conjunto. Aquí, una duplicación de carácter especular se evidencia y, por lo tanto, se necesita de una alteridad, de un Otro que haga de espejo y reenvíe la misma imagen; la del mismo elemento pero invertida, dirá Lacan en su esquema óptico⁵².

LA LÓGICA LACANIANA Y LA CLÍNICA

Las formaciones del inconsciente y la exclusión del significante $[-X] \equiv [S_2]$

Una versión posible de la ecuación de la *Ley universal de la significación*, dentro de la clínica de la neurosis, podría ser que a partir de la ecuación de Boole consideráramos que: $[X(1 - X) = 0]$, la cual podría ser también la escritura de las formaciones del inconsciente, donde vemos que todas tienen en común el venir del mismo lado izquierdo, del lado del sujeto tachado y seguir el rastro del $[-X]$ *principielle* excluido así: $\$ \equiv [S_2(1 - S_2) = 0]$.

¿Será válido decir que en las neurosis las formaciones del inconsciente siguen la ruta de la exclusión? ¿Y qué podemos hacer equivaler al $[-X]$ con el $[-S_2]$ y por lo tanto construir la misma ecuación $[S_2] = [S_2]^2$? Entonces factorizar $[S_2(1 - S_2) = 0]$.

49. *Ibíd.*

50. *Ibíd.*, 324.

51. Chemama y Vandermersch, *Dictionnaire de la Psychanalyse*, 248-249.

52. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)* (Buenos Aires: Paidós, 1990), 125-126.

He aquí la cuestión, he aquí también por qué la abordamos este año bajo el título de las formaciones del inconsciente. Seguramente la cuestión está ya presente, y ofrece una respuesta —el sujeto no está estructurado de la misma manera que el yo (*moi*) de la experiencia—. Lo que se presenta en el sujeto tiene sus propias leyes. Para decirlo todo, hay una organización de sus formaciones que no solamente tiene un estilo, sino una estructura particular. A esta estructura, Freud la aborda y la demuestra en la neurosis: en sus síntomas, en sus sueños, en sus actos fallidos, en el chiste. Reconoce esta estructura como única y homogénea.⁵³

Vemos que el matema de la ley de la significación en Lacan dice que si Hay-Uno $[S_1]$, este Hay-Uno está en la excepción pero dentro de Universo no-Todo del Discurso (neurótico): $[S_1 - S_2]$; es probable que los $[S_2]$, que aparecen después del trazo unario (–) como efectos de los procesos de identificación secundarios, sean los que vemos escritos en la ecuación: $[S_2 (1 - S_2) = 0]$, y podríamos afirmar que cuando “emerge” (Banda de Moebius) una formación del inconsciente $[S_2]$, esta, nos “descubre” esas identificaciones secundarias que constituyen al sujeto $\$$; identificaciones que son muy importantes en la clínica de las neurosis. Entonces, para demostrar que no hay intersección entre $[S_2]$ y $1 - S_2$, sino que “la expresión $(1 - X) \equiv (1 - S_2)$ representa el complemento de la clase $X \equiv [S_2]$ ”⁵⁴ $\equiv [S_2 (1 - S_2) = 0]$.

Esta ecuación se leería así: el primer $[S_2]$ “representa” la clase de las formaciones del inconsciente y el segundo $[S_2]$ es el significante específico complemento del Universo del Discurso $\equiv (1 - S_2)$, sería aquel elemento que le falta al Universo no-Todo del Discurso para ser Todo.

El Universo no-Todo del Discurso es = 1 (la unidad como el no-Todo). A estos elementos $[S_2]$, que se excluyen de su propia clase, pertenecerían los significantes que hacen “lapsus” en el discurso del analizante. Cuando las formaciones del inconsciente $[S_2]$ de la cadena $[S_1 - S_2]$ “hacen acto”, la función fálica $f(\varphi)$ —aquella que hace que el orden de la gramática se cumpla— “forcluye”. Entonces esa ley cesa *de escribirse*. Luego, Hay-Un $[S_2]$ y, en ese instante de tiempo, se accede al Ser: allí, donde no pienso, soy.

53. Jacques Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre V. Les formations de l'inconscient (1957-1958)*

(París: Éditions du Seuil, 1998), 48-49. La traducción es mía.

54. Robles García, “Historia de la Lógica”, 60.

La invención de otro universo “Todo” del Discurso $[-1] \equiv [-\Phi]$ en las paranoias y la ecuación $X^2 = X$

Si se afirmó que el elemento del “Universo no-Todo del Discurso neurótico es = $[1]$ ” podemos arriesgar que el elemento que contiene el sinsentido paranoico de la *Ley de la significación* es aquel donde se niega el Otro Universo no-Todo del Discurso

neurótico y deviene discurso paranoico, y allí, donde se niega, lo hacemos igual a [-1]. ¿El discurso que está excluido de la escena del mundo que es el [-1] se convierte en el Otro Universo “Todo” del Discurso delirante y sinsentido? Porque si [1] es el Universo no-Todo del Discurso neurótico —que siempre está incluido en la escena del mundo de las representaciones—, la negación-exclusión de dicho discurso equivale a [-1]. La forclusión del falo, la forclusión de la función fálica $f_{[-\Phi]}$ equivale a [-1], y por eso se pone por fuera el mundo de las representaciones neuróticas. ¿Es por esto y sólo por esto, que “aparece” el “discurso-delirante-sin-sentido-neurótico”? ¿Es efecto de la forclusión del falo y su consecuente exclusión del mundo de las representaciones que las paranoias hablan?

Lacan va a hablar del “empuje a la mujer” —el caso Schreber de Freud—, en donde el paranoico para “curarse se inventa el al-menos-una” (*au-moins-une*), según Charles Melman:

[...] el estado paranoico está ligado a que la introducción de la instancia que “ordena y autoriza” las representaciones es decir, el *Vorstellungsrepräsentanz*, que Lacan especifica como ejercida por el falo [...] [esta instancia] es defectuosa o está ausente [...] hace que esta instancia esté “prohibido tenerla” [...]. En todo caso el paranoico se encuentra en esta posición de objeto forcluído [...] [el objeto falo/función fálica] que “ordena y autoriza” las representaciones. Porque él no puede estar excluido en tanto que Uno. En efecto, el hecho de tener la capacidad de individualizarse, de hacerse reconocer en tanto Uno, basta para hacer valer la admisión en la escena del mundo, aun cuando resulte que se trata de un Uno extranjero o de Uno de esos que a uno no le gusta o que no se quiere, uno de esos cuya presencia en la escena del mundo uno no desearía [...]. Él va a curarse fabricando al-menos-una (*au-moins-une*), pasando de esa condición de objeto pequeño *a*, a la condición de al-menos-una, que es estrictamente imaginaria, condición que se ve obligado a sostener con los métodos que ya sabemos. El caso Schreber es eso.⁵⁵

¿El objeto falo está forcluído en las paranoias de manera total y a veces parcial? Sí, a veces le “está prohibido al paranoico tener esta instancia”: esta función paterna simbólica, o metáfora paterna, o también Nombre-del-Padre, que es el reconocimiento que el Otro (y/o la madre) le reserva a la función simbólica paterna que se ejerce y hace acto inscribiendo el hablante-Ser en la *Ley universal de la significación* y, además, en la promoción de todas aquellas Leyes o funciones fálicas $f_{[\Phi]}$ agenciadas por el falo $[\Phi]$, aquel que le da el nombre a las cosas: las ordena y/o enumera, y también las autoriza o nombra: les adjudica su significante.



55. Charles Melman, “Qu’est-ce qu’invente le paranoïaque?” (Texto presentado en la jornada *Invention et suppléance: une clinique de la psychose?*, Paris, enero 24, 2007). Disponible en: http://freud-lacan.com/freud/Champs_specialises/Lacanian_studies/Qu_est_ce_qu_invente_le_paranoiaque (consultado el 24/06/2015). La traducción es mía.

Caso clínico: atendí entre 1987 y 1992⁵⁶ a un paciente paranoico de apellido Castaño, que estabiliza su psicosis convirtiéndose en el primer Uno de su ascendencia. Por mandato de la voz del Otro (alucinación auditiva), que le ordena ser el primer árbol Castaño del planeta: “¡Sé el primer castaño este año!”, le ordena la voz, lo logra al descomponer su apellido así: C [sé] - AS [el as: el primero de la baraja] - ST [st = este] - AÑO [año]. Aquí, la “invención” de Castaño de su “al-menos-Una” —*au-moins-une*, el empuje a la Mujer— está al devenir el primer árbol de Castaño que “parirá” (mujer-madre) una nueva generación de Castaños. Esto se puede leer en una versión posible de la ecuación de la *Ley universal de la significación* dentro de la clínica de las paranoias, que podría ser la ecuación “invertida” de Boole —aquella que dicen que “desapareció”—; hagámosla aparecer, así: $X^2 = X$, entonces $X^2 - X = 0$, factorizando $X(X - 1) = 0$.

Si el [1] es el Universo no-Todo del Discurso neurótico, entonces el [-1] es la negación de ese Universo no-Todo del Discurso. ¿Negar ese Todo sería hacer aparecer la nada y/o al vacío? No, es hacer aparecer un Otro Universo Todo del Discurso “opuesto al discurso del neurótico” —que es en esencia un discurso “habitado por la duda”—, y la negación hace aparecer un Otro Universo “Todo” del Discurso del paranoico —que es en esencia un discurso “habitado por la certeza”—. He allí la diferencia entre el Otro no-Todo [1] de la duda y el Otro Todo [-1] de la certeza: el Universo no-Todo del Discurso neurótico es abierto y dudoso = [1], y el Otro Universo Todo del Discurso paranoico es cerrado y certero = [-1]. Pero hay más en esta ecuación: $[X^2 = X] \equiv [X(X - 1)] = 0$.

Digamos que la función fálica, $f_{[\Phi]}$, el Nombre del Padre, o la función paterna simbólica, o la metáfora paterna aquí, están forcluidas. A la izquierda del hablante-Ser/sujeto tachado \$ están los significantes $[X^2]$ cuya función especular corresponde darla al Otro del sentido. “[...] la significación de un elemento en el universo del discurso implica su duplicación, y [...] su identidad consigo no es más que la reducción de su doble a él mismo”⁵⁷. Ese lugar lo ocupa el sujeto \$ que va a devenir sujeto paranoico. No existe la alteridad, la alteridad no está “afuera del hablante-Ser”; más aún, el Otro de la *Ley universal de la Significación* es él, el Otro del Lenguaje lo construye él mismo: para él y es él. Este Otro que es él mismo le impone el significante [X] a la cosa y a su doble $[X^2]$, es decir: la cosa [X] que posee un significante que nombra la cosa [X] no es “impuesto al hablante-Ser” desde afuera por una alteridad, porque los $[X * X = X^2]$ los define él. La Ley $[\Phi]$ aparece en él, porque esa instancia es forcluida desde “afuera”; es defectuoso su funcionamiento:

56. Arturo de la Pava Ossa, “Del síntoma a la metáfora delirante. Sobre la estabilización de una paranoia”, *Revista Post Data* 12 (2001): 66.

57. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XIV. La logique du fantasme*, 59-60.

[...] la introducción de la instancia que “ordena y autoriza” las representaciones es decir, el *Vorstellungsrepräsentanz*, que Lacan especifica como ejercida por el falo [...] [esta instancia] es defectuosa o está ausente. Y el elemento [X] que está a la derecha de la igualdad pertenece al conjunto del “mundo particular” de las representaciones del paranoico y esa ley él se las impone a todos. Es la omnipotencia de la certeza paranoica y sus proyecciones.⁵⁸

De allí que la fórmula $X^2 = X$ puede ser la fórmula de la Ley de la significación de la paranoia. Es una hipótesis.

LA DOBLE NEGACIÓN EN FREUD ES UNA LÓGICA MODERNA

La *princielle*

Desde su clínica Freud descubre la doble negación. No puedo afirmar que Freud haya conocido las *Leyes de la Lógica* de De Morgan (1847) ni el *Análisis matemático de la Lógica* de Boole (1848) antes expuesta. Pero en su famoso texto titulado *La negación* (1925) Freud parte de su clínica y, con una ética que en su tiempo se ocupaba de las resistencias y de las defensas del paciente, la negación sería una de las defensas que habría que “levantar”. Freud termina este artículo central afirmando que “no hay mejor prueba de que se ha logrado descubrir lo inconsciente que esta frase del analizado, pronunciada como reacción: ‘no me parece’, o ‘no (nunca) se me ha pasado por la cabeza’”⁵⁹.

Lacan inaugura su enseñanza con “*Los escritos técnicos de Freud*” (*Les écrits techniques de Freud*, 1953-1954). Allí trata este asunto de la técnica de la clínica psicoanalítica de Freud. Es la clase del 10 de febrero de 1954, que aparece en la edición francesa como la “Introducción y respuesta a la exposición de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud”⁶⁰. Me sorprende que Lacan no haya retomado ni el texto de Freud ni el de Hyppolite, ni tampoco la respuesta que él mismo elaboró a partir de ellos en 1954 para trabajar este tema de la lógica del fantasma en 1966.

La clínica de Freud presente en *La negación* y la “interpretación” de Hyppolite son, a mi parecer, centrales en la comprensión de esta lógica del fantasma de Lacan.

¿Pero por qué Lacan no hará referencia a ellos en 1966 —doce años después— para desarrollar el seminario *La lógica del fantasma*? Se evidencia que lo que Lacan elabora a partir de las lógicas modernas es este asunto de la negación de lo inconsciente, muy presente en estos tres textos e inclusive en la misma respuesta que

58. *Ibíd.*

59. Sigmund Freud, “La negación” (1925), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 149.

60. Las citas que siguen referentes al “Comentario hablado sobre la *Verneinung* de Freud” están contenidas en: Jacques Lacan, *Escritos II* (México: Siglo XXI, 1975), 393-401. Los textos en francés aparecen en los *Écrits*, 369-399, allí están completos. En el *Livre I, Les écrits techniques de Freud*, (Paris: Éditions du Seuil, 1975), 63-73, estos textos están incompletos (aparecen resumidos, recortados y como uno solo). Las versiones en español de estos artículos están completas. Aparecen, además, los dos artículos de Lacan, uno es la “Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud” y el otro “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud” en Jacques Lacan, *Escritos II* (México: Siglo XXI, 1975), 130-159.

Lacan hace al comentario de Jean Hyppolite. Allí hay muchos elementos teóricos pertinentes a este tema.

Examinemos la “interpretación” de Jean Hyppolite⁶¹. Dice, primero: que la palabra *Verneinung* debe traducirse como “[...] el doctor Lacan la traduce, ‘la denegación’ (la *dénégation*)”. Concluye luego que lo que Freud propone no es un juicio sino una especie de *des-juicio*, esto a partir de su propia traducción del alemán. En tercer lugar, llega a decir que lo que Freud hace es llevar a una generalización “[...] el problema de la denegación en cuanto podría ser el origen mismo de la inteligencia”. Cuarto: afirma que Freud dice que “la denegación es una *Aufhebung* [del verbo negar, suprimir, conservar, levantar] de la represión, pero no por ello una aceptación de lo reprimido”. J. Hyppolite afirma:

La represión subsiste en cuanto a lo esencial, bajo la forma de la no-aceptación [...] Es diferente a la negación ideal en que se constituye lo que es intelectual, nos muestra precisamente esa especie de génesis cuyo vestigio, en el momento de concluir, nos designa Freud en el negativismo que caracteriza a ciertos psicóticos.⁶²

Aquí se evocan las dos ecuaciones de marras, la del pensamiento neurótico: $X = X^2$ y la del pensamiento paranoico: $X^2 = X$. En quinto lugar propone dos etapas de la denegación. Primera etapa: “esto es lo que no soy [...]. De ello se ha concluido lo que soy”. Lacan lo dirá así doce años después: “[...] yo llamaré la ficción macho, que podría expresarse más o menos así: uno es lo que tiene [*on est ce qui a*]”⁶³.

Uno es eso que tiene. Uno es eso que a... Uno es lo que a (en tanto que el objeto pequeño *a* es causa del deseo). Sería la ficción macho, según Lacan: “Yo opondré a esta ficción macho, como siendo —para retomar una de mis palabras de la última vez— el valor hombre-ella: Uno no es eso que no tiene [*homme-elle: ‘on n’est pas ce qu’on’*]”⁶⁴. Segunda etapa: “[...] es la negación de la negación”. He aquí la ley de De Morgan.

Y por último, dice J. Hyppolyte que: “lo que Freud hace es formular una especie de génesis del juicio, o sea, en definitiva, una génesis del pensamiento”⁶⁵: $X=X^2$.

61. *Ibíd.*, 393-401.

62. *Ibíd.*

63. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XIV. La logique du fantasme*, 329. La traducción es mía.

64. Qui positiva el “ce” afuera. *Qu’on* no positiva “necesariamente” y no afuera necesariamente. Nótese: Hombre: *ce qui a* (ficción macho) y Mujer: *ce qu’on n’a pas* (ficción hombre-ella). Dos cambios en vez de uno. 1. El *qui* por el *qu’on* 2. La negación aparece.

65. *Ibíd.*

BIBLIOGRAFÍA

BOOLE, GEORGES. *An investigation of the laws of thought*. New York: Cosimo Classics, 2007.

BOOLE, GEORGES. *Análisis matemático de la Lógica*. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, 1960.

CHEMAMA, ROLAND Y VANDERMERSCH, BERNARD. *Dictionnaire de la Psychanalyse*. Paris: Larousse-Bordas, 1998.

DE LA PAVA OSSA, ARTURO. “Del síntoma a la metáfora delirante. Sobre la estabilización

- de una paranoia". *Revista Post Data* 12 (2001): 66.
- DE LUCAS, JAVIER. "Ausencia de límites". Última modificación marzo 11, 1996. Disponible en: <http://platea.pntic.mec.es/~jdelucas/hawking.htm> (consultado el 10/06/2015).
- FREUD, SIGMUND. "Más allá del principio del placer" (1920). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- FREUD, SIGMUND. "La negación" (1925). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- LACAN, JACQUES. "Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud" (1954). En *Escritos II*. México: Siglo XXI, 1975.
- LACAN, JACQUES. "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud" (1954). En *Escritos II*. México: Siglo XXI, 1975.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). Buenos Aires: Paidós, 1990.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre V. Les formations de l'inconscient* (1957-1958). Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre IX. L'identification* (1961-1962). Paris: Éditions de l'Association Lacanienne Internationale, 1995.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XIV. La logique du fantasme* (1966-1967). Paris: Éditions de l'Association Lacanienne Internationale, 2004.
- LACAN, JACQUES. "Seminario 19 bis. El saber del psicoanalista" (1971-1972). En *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folio Views - Bases documentales, versión digital.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Barcelona: Paidós, 1985.
- MELMAN, CHARLES. "Qu'est-ce qu'invente le paranoïaque?". Texto presentado en la jornada *Invention et suppléance: une clinique de la psychose?* París. Enero 24, 2007. Disponible en: http://freud-lacan.com/freud/Champs_specialises/Lacanian_studies/Qu_est_ce_qu_invente_le_paranoiaque (consultado el 24/06/2015).
- ROBLES GARCÍA, JOSÉ A. "Historia de la Lógica". En *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía* N° 7. Madrid: Trotta, 1995.





Pasaje al acto y verdad



PABLO MUÑOZ*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Pasaje al acto y verdad

En este artículo se presentan las principales conclusiones sobre la génesis, delimitación y transformaciones del concepto de *pasaje al acto* en la enseñanza de Lacan. Se indaga aquí el modo en que Jacques Lacan conceptualiza este concepto en *El Seminario 14: La lógica del fantasma* y *El Seminario 15: El acto psicoanalítico*.

Palabras clave: cogito, fantasma, pasaje al acto, transferencia, verdad.

Passage to the Act and Truth

This article presents the principal conclusions regarding the genesis, delimitation and transformations of the *passage to the act* in Lacan. Specifically, the article looks at how Jacques Lacan treats this concept in *Seminar 14: The Logic of the Fantasy* and *Seminar 15: The Psychoanalytic Act*.

Keywords: cogito, fantasy, passage to the act, transference, truth.

Passage à l'acte et vérité

L'article fait état des conclusions les plus importantes sur la genèse, délimitation et transformations du concept de passage à l'acte dans l'enseignement de Jacques Lacan. Comment l'a-t-il conceptualisé aux séminaires «La logique du fantasma» et «L'acte psychanalytique».

Mots-clés: cogito, fantasma, Passage à l'acte, transfert, vérité.



CÓMO CITAR: Muñoz, Pablo. "Pasaje al acto y verdad". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 113-124, doi: 10.15446/dfj.n16.58157.

* e-mail: pmunoz@psi.uba.ar

© Obra plástica: Óscar Muñoz

I. “O NO YO PIENSO - O NO YO SOY”

En *El Seminario 14: La lógica del fantasma* y *El Seminario 15: El acto psicoanalítico* Lacan rompe con la pareja *alienación-separación* constituida en *El Seminario 11*, para así pasar a concebir a la primera como una de las tres operaciones que componen el movimiento de un análisis, movimiento calcado sobre el movimiento de constitución del sujeto: *alienación - transferencia - verdad*.

El aparato conceptual con el cual Lacan dará cuenta de esta travesía, y que le permite formalizar el acto psicoanalítico, es tomado de la lógica y de la matemática. Recurre a la lógica pues la considera una articulación que prescinde del sentido y, en cierta manera, del decir, que deja escribir lo posible y por ende también lleva a ubicar los límites de esa escritura. O sea, la lógica es el operador de lo que no puede decirse, y que además permite localizar o circunscribir lo que no puede escribirse¹. En esa línea, le permite a Lacan avanzar sobre ciertos planteamientos acerca del objeto *a* en tanto “nada indica que el objeto *a* no tenga una consistencia que se sostiene en lógica pura”².

Nociones de la lógica permitirán entonces pensar una lógica del significante en la que está en juego la repetición. Nociones matemáticas, como la de grupo de Klein³, permitirán ubicar las operaciones citadas y sus relaciones.

1. Lo que no puede decirse y lo que no puede escribirse no tienen por qué recubrirse ni limitarse recíprocamente. Son más bien heterogéneos. Para demostrar esto serían necesarios desarrollos que exceden los alcances de este trabajo.
2. Jaques Lacan, “El acto psicoanalítico” (1969), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 397.
3. En teoría de grupos, el grupo de Klein, grupo de cuatro de Klein o Vierergruppe, llamado así en honor al matemático alemán Félix Klein, es el grupo formado por cuatro elementos donde cada elemento es inverso de sí mismo. Lacan se sirve de este instrumento para señalar las relaciones entre las operaciones *alienación - transferencia - verdad*.

1. Otra alienación

Lo primero que conviene señalar es que el concepto de alienación ya no será en estos seminarios lo que Lacan había definido en 1964, aunque utilice el mismo término. Vale decir que emplea el mismo término pero para referirse a otra operación.

El sujeto se constituye en el campo del Otro, del que se separa. Eso no se modifica. Pero la alienación al Otro, en este seminario, implica una elección, aunque para ejemplificarla como imposible Lacan ya no apelará a la “bolsa o la vida” o a la “libertad o muerte” como en *El Seminario 11*, sino al cogito cartesiano, pero no tal como lo formuló el filósofo, sino, podríamos decir, intervenido. Sigamos los pasos de esta intervención.

Al “pienso, luego soy” cartesiano Lacan lo lee como una conjunción, en el sentido de la lógica matemática:

“Pienso y soy”

Pero en psicoanálisis no hay ninguna coincidencia entre pensar y ser, en el pensar no se trata de ningún saber, lo que lleva a Lacan a negar esta conjunción:

“No (pienso y soy)”

Una vez negada esta conjunción le aplica la ley de dualidad lógica de De Morgan —la negación complementaria—, que es parte de la lógica proposicional y analítica, según la cual la suma de n variables proposicionales globalmente negadas (o invertidas) es igual al producto de las n variables negadas individualmente; e, inversamente, el producto de n variables proposicionales globalmente negadas es igual a la suma de las n variables negadas individualmente. Dicho de otro modo: la negación de la conjunción es equivalente a la disyunción de las negaciones. O bien, en términos de las operaciones con conjuntos que Lacan emplea en 1964: la operación de reunión entre conjuntos dados puede expresarse también en términos de una intersección y una negación, y a la inversa (es decir: la operación de intersección puede expresarse en términos de una reunión y una negación).

En términos algebraicos:

$$\overline{A \cup B} = \overline{A} \cap \overline{B}$$

$$\overline{A \cap B} = \overline{A} \cup \overline{B}$$

FIGURA 1. Gráfico

Utilizando los diagramas:

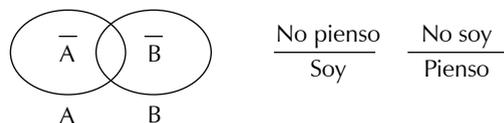
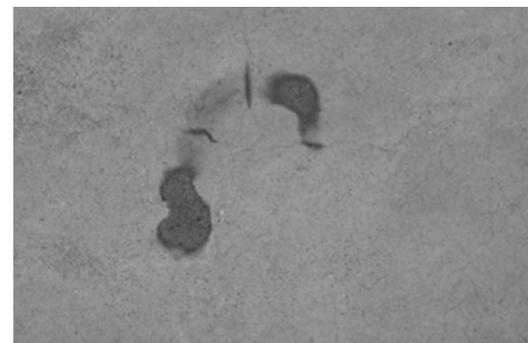


FIGURA 2. Gráfico

Dicho de otro modo, que es el que emplea Lacan en la clase del 11 de enero de 1967: la negación de la conjunción de dos proposiciones, *no (a y b)*, es equivalente a la unión de la negación de cada una, *no a o no b*.

En suma, la novedad de De Morgan, su “verdadero descubrimiento” —al decir de Lacan—⁴, es que la negación permite transformar una operación en otra (la



4. Jaques Lacan, *Seminario 14. La lógica del fantasma* (1966-1967). Clase del 11 de enero de 1967. Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

intersección en reunión y viceversa), lo que no está presente bajo ninguna forma en la lógica de la alienación y la separación de *El Seminario 11*.

Así, en este seminario se produce una reformulación del *vel* de la alienación introducido en *El Seminario 11*. En efecto, al aplicar la negación de De Morgan a la alienación entre el ser o el sentido, Lacan resuelve los límites que encuentra en las operaciones de la alienación y la separación, llegando a inventar aquella variante del cogito cartesiano transformado en una disyunción.

Quisiera aquí hacer notar cómo se ha transformado la noción de alienación. Si la falta en el Otro, que como estructura de lenguaje Lacan escribe (A/), por ser el lugar del significante carece del significante que da identidad al sujeto, lo que Lacan escribe (\$), y es localizable en el sujeto, la alienación es más la indicación de la falta en el (A), por ser el Otro del significante —nadie de carne y hueso—, aunque recae en el sujeto (S). Por esa razón en *El Seminario 14* Lacan afirma que alienación y (\$) son lógicamente equivalentes⁵. Y hasta llega a definir la alienación como la “caída del Otro”⁶. Es decir que se trata de la pérdida en el Otro simbólico que repercute en el sujeto bajo la forma de lo que Lacan ha llamado “factor letal”.

2. El cógito modificado

Ahora bien, si aplicamos la ley de De Morgan al cógito cartesiano resulta:

“O no pienso o no soy”

Lacan aclara que la negación no corresponde al “pienso” ni al “soy” sino al “yo (*je*)”. De modo que el resultado es “o no YO pienso o no YO soy” enfatizando así que la negación recae sobre el YO. Esto prosigue la lógica freudiana en cuanto su trabajo sobre la *Verneinung* y se resume en la fórmula canónica “NO vaya a creer que yo pienso x”. La negación allí recae no en el “pienso x” sino en el “yo”, de modo que su texto es “No YO pienso x”⁷.

La disyunción “o yo no pienso o yo no soy” se constituye como un nuevo *vel* alienante que redefine al del *Seminario 11*, que había sido formulado en términos de opción entre el ser y el sentido. Esta versión de la alienación supone elegir entre el “no ser del yo” —pensamiento inconsciente— y el “yo no pienso” —que ubica un ser que es pensar sin yo—, siendo entonces el no-yo el único punto en común entre ambos conjuntos.

Esta disyunción es la que en lógica se define como excluyente: si el pensar es verdadero, el ser es falso; y si el pensar es falso, el ser es verdadero.

5. *Ibíd.*, clase del 25 de enero de 1967.

6. *Ibíd.*, clase del 18 de enero de 1967.

7. Esto ha sido planteado por Lacan en: Jacques Lacan, *Seminario 9. La identificación* (1961-1962). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

Es por esta vía que reaparece, en el seminario, el *ello* como una vertiente distinta del inconsciente estructurado como un lenguaje. Es decir que si el sujeto es del inconsciente, el objeto *a* y ciertas dimensiones que lo determinan se vinculan con el *ello* freudiano.

A partir del “o no pienso o no soy” Lacan sitúa la elección forzada, propia de la *alienación* en una estructura operatoria tomada de las matemáticas: el grupo de Klein o de las cuatro transformaciones. Esta estructura matemática está compuesta por un cuadrángulo donde se combinan cuatro operaciones, I - N - C - R. Si partimos de I, entendida como una operación llamada *Directa*, N es la operación *Inversa*, la que vuelve al punto de partida. Por ejemplo, si tomamos la operación I como la de sumar $2+2+2 = 6$, N será $6-2-2 = 2$. Entonces N es la operación que anula I. Ahora bien, hay otro modo de partir de 2 y llegar a 6, y esa operación es la *Correlativa* de I, la llamamos C, que al multiplicar $2 \times 3 = 6$ llega al mismo resultado que I, pero por otro camino. Y también tenemos otra forma de volver a I, que no es N, la llamamos operación *Recíproca*, operación R, la división $6/3 = 2$. Decimos que I es inversa de N, correlativa de C y recíproca de R. Pero notemos además que C es inversa de R, correlativa de I y recíproca de N.

De acuerdo con lo que definamos como operación directa tendremos las otras 3 transformaciones posibles, lo que conforma una estructura matemática.

A partir de lo expuesto, Lacan se propone pensar de qué partimos, para pensar las tres operaciones propias del análisis, tomando cómo Goethe traduce “En el principio era el Verbo” por “En el principio era la acción”⁸, para sostener que no hay ninguna oposición, puesto que el acto que sitúa un inicio se presenta con una punta significante. Así es que interroga el punto 0 como ya marcado para proponer “ver desprenderse” el “o no pienso o no soy” del efecto de la marca, en tanto resultado necesario de la *alienación*.

En la alienación al Otro están implicados tanto los significantes que conforman al Otro como su falla, lo que deviene (A/) y (S/). El cogito, en tanto implica un rechazo al ser, hace surgir al Otro supuesto no afectado por la marca, pero como no hay en el Otro el significante que le dé al sujeto una identidad simbólica, el *je* que el (A/) devuelve, es un conjunto vacío: de ahí que Lacan ubique esta operación de alienación como un modelo vacío. Por eso objeta entender la alienación como un volverse a poner en el Otro, sino al contrario “que nos apercebimos de la caducidad de todo lo que se funda únicamente en ese recurso al A”⁹, situando como punto nodal la castración en el Otro, a lo que agrega que solo subsiste lo que toma forma de un razonamiento por recurrencia, esto es la repetición. Otra manera de decirlo es:

8. *Ibíd.*

9. Lacan, *Seminario 14. La lógica del fantasma*. Clase del 18 de enero de 1967.

La alienación llevada bajo el enfoque de la repetición [...] es la operación que hace del A un campo marcado por la misma finitud que el sujeto mismo: S(A/). ¿De qué finitud se trata? De aquella que define en el sujeto el hecho de depender de los efectos del significante [...] El Otro como tal [...] está fracturado, del mismo modo que el sujeto está marcado por el doble bucle de la repetición.¹⁰

Esto lleva a Lacan a ubicar la alienación en una alternancia de las elecciones entre el no pienso y el no soy.

Fiel a su estilo, utiliza de un modo muy peculiar el cuadrángulo de las cuatro transformaciones o estructura de Klein. Ubica arriba a la derecha del cuadrángulo el “o no pienso o no soy” y de allí deriva tres flechas:

1. Arriba a la izquierda, donde sitúa la primera alternancia entre las que pivotea la alienación: “No pienso, donde soy”.
2. Abajo a la derecha, la flecha situará la operación *verdad*: “No soy, pienso”.
3. La diagonal, donde ubica la operación de *transferencia*, donde ubica el rebañamiento de la falta fálica sobre la falta pulsional.

El esquema es:

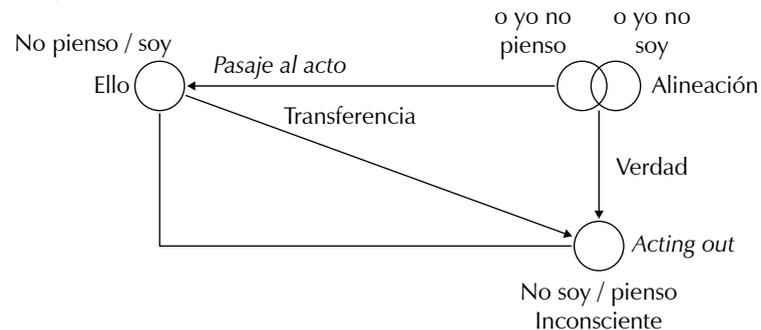


FIGURA 3. Gráfico

Lo particular de este modo de alojar las operaciones es que no retorna ninguna flecha al punto de partida, algo que sería pertinente para la estructura matemática. Por razones de espacio no podremos aquí desplegar las distintas direcciones propuestas por Lacan en las operaciones mencionadas, así que nos restringiremos al trabajo sobre la alienación:

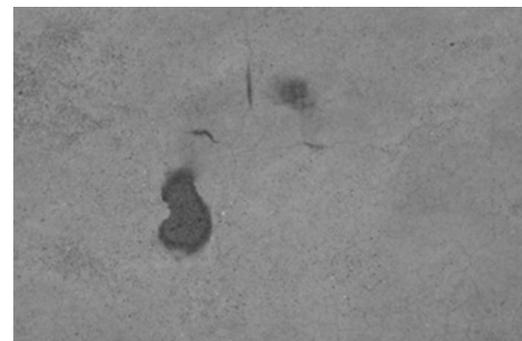
10. *Ibíd.* "No pienso, soy" ← "o no pienso o no soy"

Que Lacan ubique el punto de partida en los efectos de la marca tiene como consecuencia que el sujeto solo pueda constituirse alienándose: si no soy esa marca no soy nada. Pero si solo soy esa marca, no pienso, me quedo petrificado allí. De este modo sitúa la alternancia propia de la alienación.

En esta dirección ubicamos la elección del “No pienso, soy”. Este “soy” no implica ningún ser que pueda afirmarse como “yo”, el sometimiento a la marca objetaliza, vuelve, a aquello que advendrá sujeto, objeto: soy objeto del pensamiento del *ello* freudiano, un pensamiento sin *je*. ¿Cómo ubica Lacan este pensamiento sin *je*? Como un pensamiento de repetición del A que articula una gramática muda, movimiento gramatical que Freud ubicaba en la pulsión: soy un resto del pensamiento del A, A que tampoco puede afirmarse como “yo”, resto que Lacan conceptualiza como objeto *a*, resto de una división no exacta. Ser sin esencia, como todos los objeto *a*.

Se alcanza así un ser sin esencia y sin sujeto: soy ese objeto que ocupa el lugar del agujero pulsional, soy falta.

En el movimiento de constitución del sujeto el primer lugar es el de objeto del deseo que no se distingue aún del goce de los padres.



3. Lo inaugural del pasaje al acto

Lacan sitúa la salida de esta posición alienante como una caída, y no vacila en llamarla *pasaje al acto inaugural*. El sujeto, para constituirse, cae del lugar de objeto de la escena parental.

Tomemos como ejemplo la célebre escena primaria del Hombre de los Lobos, que se repite en el sueño. A las cinco de la tarde el observado coito a tergo de los padres. ¿Cuál es la respuesta a partir de la cual se constituye un sujeto? El hombre de los lobos cae de esa escena, se desprende, se separa de esa escena con ese objeto: las heces con las que interrumpe la escena.

Este recorrido, introductorio al trabajo que hace Lacan en *El Seminario 14*, es el prelude necesario para adentrarnos ahora en la reelaboración de la que es objeto el concepto de *pasaje al acto*.

II. EL PASAJE AL ACTO ESTRUCTURAL

Hemos indicado que en *El Seminario 14: La lógica del fantasma* Lacan sitúa la salida de la alienación como una caída a la que denomina *pasaje al acto inaugural*.

Vamos a explorar las diferentes referencias que nos permitirán ponderar cuál es el destino del concepto del pasaje al acto desde su definición inaugural en *El Seminario 10*¹¹.

1. Pasaje al acto y alienación

En el transcurso del seminario *La lógica del fantasma* Lacan sitúa con claridad el *pasaje al acto* del lado del “yo no pienso” —el ello— y el *acting out* del lado del “yo no soy” —el inconsciente—. El *pasaje al acto* es entonces definible como alienación en el ello, no como alienación en el significante, y resulta contrapuesto a la operación que llama de pensamiento inconsciente u operación verdad, que es el *acting out*. Se trata, por tanto, de dos tipos de acciones diversas que tienen cierta importancia en relación con el problema de cómo concebir el acto en general; es decir, qué orden de acto diferente es el acto determinado por el ello o por el objeto *a*, de lo que es un acto determinado por el inconsciente. Veamos la lógica de esta conceptualización.

En la clase del 15 de febrero de 1967 Lacan menciona el *pasaje al acto* por primera vez en estos términos:

Nos es preciso hoy trazar la consecuencia que hay que sacar de la relación de este grafo de la repetición [se refiere al doble bucle del ocho invertido] con lo que hemos escandido como la elección fundamental de la alienación. [...] ¿Qué relación hay entre este pasaje al acto de la alienación y la repetición misma? Muy precisamente lo que se puede llamar el acto¹².

Debe tenerse presente que entre los años 1966 y 1968 Lacan se dedica con profundidad a cernir la lógica del acto, más precisamente del acto analítico. La novedosa articulación que efectúa entre el ser y el pensamiento que hemos explicado en los párrafos precedentes, articula simbólico y real. El acto encuentra sus coordenadas en las dos operaciones, alienación y verdad, de la lógica del fantasma. De modo tal que el *pasaje al acto* y el *acting out* se definen como actos paradigmáticos que sitúan al sujeto con relación al ello y al inconsciente.

Si Lacan liga tan explícitamente alienación y *pasaje al acto* es porque encuentra un punto común: la alienación es concebida aquí como lo que enfatiza la falta del Otro. Así lo dice el 18 de enero de 1967: “la alienación como caída del Otro”¹³, lo que nos recuerda la definición del *pasaje al acto* del *Seminario 10*: caída del Otro. Se trata, por tanto, de la caída de la escena, lo que postula el *pasaje al acto* a partir de la confusión del sujeto con el objeto. Sin embargo aquí recibe una modulación interesante.

Al retomar el célebre “*Wo es war, soll Ich werden*” freudiano¹⁴, con la ley de la negación de De Morgan, Lacan concluye que hay dos “*allí donde era*”. Uno, donde

11. Sobre la delimitación del concepto de pasaje al acto cf. Pablo Muñoz, *La invención lacaniana del pasaje al acto. De la psiquiatría al psicoanálisis* (Buenos Aires: Manantial, 2009).

12. Lacan, *Seminario 14. La lógica del fantasma*. Clase del 15 de febrero de 1967.

13. *Ibíd.*, clase del 18 de enero de 1967.

14. “Donde Ello era, Yo debo devenir”. Sigmund Freud, “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis” (1933 [1932]), “31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica”, en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 74.

“no pienso”, y otro donde “no soy”. Ambos suponen efectos diversos en el sujeto: en el “no pienso”, la menos peor de las dos opciones, como el *no-je* de la gramática de las pulsiones, lo que cuesta es la elección por el ser. “Falso ser” según Lacan. Por eso en el pasaje al acto, en la operación “a *contrasentido*” de lo que todo acto quiere decir, el sujeto se realiza en el ser del objeto al precio de abandonar la escena del mundo. Rechazo del inconsciente. En cambio en el “no soy” eso se dice pero el sujeto no puede reconocerse como *je*. El “pienso” del inconsciente se funda en la represión. Por eso en el *acting out* el sujeto dice en la escena para el Otro mediante una interpretación muda.

Agrega Lacan: “el pasaje al acto es lo que está permitido en la operación de la alienación: que correspondiendo al otro término, imposible de elegir, en principio en la alternativa alienante, corresponde el *acting out*”¹⁵.

La célebre diáda es entonces puesta en relación a partir de la alienación. El *pasaje al acto* del lado del “No pienso”, como caída de la escena que engendra el a como resto; el *acting out* del lado del “No soy”, como pura manifestación de la transferencia. La diferencia clínica entre estos términos sigue siendo esencial para Lacan:

No digo que sólo hay *acting out* en el curso del análisis, digo que es de los análisis y de lo que ahí se produce que ha surgido la distinción fundamental que ha hecho aislar el acto del pasaje al acto; tal como puede, lo mismo que al psiquiatra, plantearnos problemas, instituirse como categoría autónoma y distinguir el *acting out*.¹⁶

Podríamos decir que estas modulaciones son complementarias de lo que hasta aquí Lacan había planteado en seminarios anteriores. Introduce subrayados, nuevas articulaciones pero los conceptos no cambian.

2. *Pasaje al acto* como instauración del sujeto

Ahora bien, a partir del 8 de marzo de 1967 Lacan parece torcer este rumbo. La formalización que desarrolla a lo largo del seminario termina por empujar a una revisión del concepto de *pasaje al acto*: “La repetición, he dicho, es aquello a lo que responde, como fundador del sujeto, el pasaje al acto”¹⁷.

Como poniendo en acto la prudencia con que Lacan advierte que no se debe avanzar en este terreno como un rinoceronte entre porcelana, esta tremenda formulación es todo lo que dice allí. Algo similar ocurre con el *acting out*: recuerda sus referencias de años atrás, el caso de Kris, pero no dice nada nuevo, salvo cuando se pregunta qué haremos con el término *acting out*, casi como anunciando que algo se producirá.

Por tanto, debemos reconstruir su argumentación. Del lado del “yo no pienso”, del ello, vuelve a insistir Lacan en *El Seminario 14*: “existe ese modo ejemplar de

15. *Ibíd.*, clase del 15 de febrero de 1967.

16. *Ibíd.*, clase del 22 de febrero de 1967.

17. *Ibíd.*, clase del 18 de marzo de 1967.

instauración del sujeto que es el pasaje al acto”¹⁸. Impactante afirmación con la cual nos hace concebir que el sujeto como tal implica, ineludiblemente, un *pasaje al acto* en su tiempo inaugural. El *pasaje al acto* de la instauración del sujeto es una tesis fortísima que afecta la noción que teníamos hasta el momento, puesto que lo eleva a la categoría de una posición en la estructura, imposible de eludir por tratarse de una elección forzada. Ya no consiste entonces en una respuesta ante la angustia, en un fenómeno que contingentemente puede o no ocurrir según las coordenadas de cierta coyuntura dramática que lo determinan.

Si el trabajo de *El Seminario 10* había extraído al *pasaje al acto* de la psiquiatría para convertirlo en un concepto propio del psicoanálisis —habiéndolo “despsiquiatrizado”—¹⁹, el trabajo de *El Seminario 14* lo “descategoriza” —si se me permite el neologismo para indicar que le quita su estatuto de categoría clínica, fenoménica— y lo eleva al lugar de la constitución subjetiva.

Recordemos que en aquel seminario Lacan lo había definido como aquello que en la fórmula del fantasma está siempre del lado del sujeto, momento definido por las coordenadas del máximo embarazo y emoción. E incluso antes, en *El Seminario 9* refiere a la meditación cartesiana y califica al yo (*je*) como un pasaje al acto.

Sin lugar a dudas, la relación entre los conceptos de *pasaje al acto* y *acting out* en *El Seminario 14* sigue siendo tan estrecha como en el tiempo de *El Seminario 10*, en el que se funda como tal. Lo acabamos de citar. Pero subrayemos que el acto también está allí mencionado, de modo que lo que sigue en vigencia es el “trípode conceptual”. Pero, como puede notarse, notablemente reconsiderado a la luz del nuevo arsenal conceptual que Lacan despliega en este seminario.

Aquí hemos enfatizado tan solo una consecuencia: la reformulación del pasaje al acto como instauración del sujeto. Y si Lacan califica a esa instauración de *pasaje al acto* es porque el sujeto, para constituirse, cae del lugar de objeto de la escena parental. Es por eso que el aspecto “caída del Otro” se conserva pero el concepto ha cambiado.

El *pasaje al acto* deviene *estructural*: es el NO PIENSO en tanto caída como objeto de la escena parental.

Dicha transformación implica una ampliación del concepto de *pasaje al acto*. Ya no se limitará a los fenómenos clínicos sino que su transformación permitirá dar cuenta de la constitución subjetiva tal como Lacan la plantea —en los seminarios 14 y 15— a partir de la aplicación de la ley de De Morgan al cógito cartesiano, donde se articulan los conceptos de alienación y transferencia.

El *pasaje al acto* así modificado es extrapolado por Lacan para dar cuenta de la constitución subjetiva en transferencia y de las modificaciones de la posición

18. *Ibíd.*

19. Cf. Muñoz, *La invención lacaniana del pasaje al acto*.

de sujeto que se producen a partir de la operación analítica. Expone esas modificaciones empleando los conceptos de *pasaje al acto*, *acting-out* y las operaciones de alienación, transferencia y verdad, distinguiendo el ello freudiano del inconsciente, así como el falo del objeto *a*.

La conclusión de este trayecto es que el concepto de *pasaje al acto* es transformado en los seminarios 14 y 15, en tanto no tiene allí un valor clínico sino que toma un valor estructural. En este sentido, propongo que debemos diferenciar el *pasaje al acto estructural* del *pasaje al acto clínico*.

Entendemos por valor estructural la utilización de este concepto para dar cuenta de uno de los movimientos en la constitución subjetiva: la caída de la escena del Otro como objeto, lo cual abre la posibilidad de advenir a una posición deseante. Lacan denomina a dicha caída *pasaje al acto*, vinculado a la salida de la *elección* “No pienso, soy”.

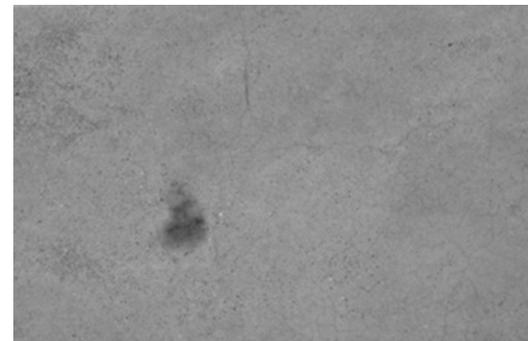
Esto habilita otro movimiento en la constitución del sujeto para el que Lacan emplea el concepto de *acting out*. Así, este concepto también es transformado y adquiere un nivel homólogo al del *pasaje al acto*, distinguido de su empleo clínico. Lacan lo utiliza entonces para dar cuenta de la constitución en la escena transferencial del sujeto en posición deseante. Esto habilita un último movimiento a partir de la operación que llama verdad, de separación del $(-\varphi)$ y el objeto *a*, donde lo que cae es el analista como semblante de objeto.

En mi opinión, lo esencial que se produce a partir de estos seminarios sobre el concepto de *pasaje al acto* no es que se generalice en el de acto o que se diluya en él, como afirman J. Allouch y J-A. Miller²⁰. Pues eso, por una parte, puede acarrear el error de que el *pasaje al acto* como concepto pierde valor, se diluye, ya no cuenta... Y no encuentro ese espíritu en Lacan. En estas páginas he intentado mostrar que lo fundamental es que el *pasaje al acto* cuando asume un valor *estructural* sirve para dar cuenta de la constitución del sujeto mostrando la verdad de la estructura, lo que no refuta al *pasaje al acto* en su valor *clínico*, que sigue siendo válido y eficaz, tanto teórica como clínicamente, aunque asuma una faz que parece contradictoria: la destitución del sujeto. En este sentido, el *pasaje al acto* estructural y el clínico han de estar en continuidad, pero también en discontinuidad.

BIBLIOGRAFÍA

ALLOUCH, JEAN. *Marguerite, Lacan la llamaba Aimée*. México: Epele, 1995.

FREUD, SIGMUND. “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis” (1933 [1932]). “31^a



20. Cf. Jean Allouch, *Marguerite, Lacan la llamaba Aimée* (México: Epele, 1995), y Jacques-Alain Miller, “Jacques Lacan: observaciones sobre su concepto de *pasaje al acto*”, en *Infortunios del acto analítico*, Comp. Gabriel Lombardi (Buenos Aires: Atuel, 2009).

conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica". En *Obras completas*. Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

LACAN, JACQUES. *Seminario 9. La identificación* (1961-1962). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

LACAN, JACQUES. *Seminario 14. La lógica del fantasma* (1966-1967). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

LACAN, JACQUES. "El acto psicoanalítico" (1969). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

MILLER, JACQUES-ALAIN. "Jacques Lacan: observaciones sobre su concepto de pasaje al acto". En *Infortunios del acto analítico*. Comp. Gabriel Lombardi. Buenos Aires: Atuel, 2009.

MUÑOZ, PABLO. *La invención lacaniana del pasaje al acto. De la psiquiatría al psicoanálisis*. Buenos Aires: Manantial, 2009.



IV. MEDIO-DECIR, MAL-DECIR LA VERDAD





© Óscar Muñoz. Narciso. Impresiones de gelatina de plata sobre papel. 2001-2002. 64,4 x 47,9 cm. c/u.

La alusión, la cita y el enigma: formas de medio-decir la verdad



VANINA MURARO*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

La alusión, la cita y el enigma: formas de medio-decir la verdad

The Allusion, Quotation and the Enigma: Forms of Half-Telling The Truth

Allusion, citation, énigme, tournures pour mi-dire la vérité



CÓMO CITAR: Murano, Vanina. “La alusión, la cita y el enigma: formas de medio-decir la verdad”. *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 127-140, doi: 10.15446/dfj.n16.58158.

* e-mail: vmuraro@psi.uba.ar

© Obra plástica: Óscar Muñoz

El presente trabajo busca dar cuenta de cómo la preocupación en torno al carácter indecible de la verdad se encuentra vigente desde los primeros textos elaborados por Jacques Lacan, haciendo un rastreo por los conceptos de alusión, cita y enigma, a fin de trazar su vínculo con el *medio-decir*. Con este objetivo se realizó, en primer lugar, una indagación de las características que la retórica otorga a esta figura y, en segundo lugar, se investigó la utilización que de la alusión hacen tanto Freud —en su libro *El chiste y su relación con el inconsciente*— como Lacan. Finalmente, el trabajo se detiene en las dos formalizaciones de medio-decir interpretativas desarrolladas por Lacan en *El seminario 17*, la cita y el enigma, con el fin de ilustrar la función *alusiva de las mismas*.

Palabras clave: alusión, cita, enigma, oráculo, verdad.

This paper seeks to show that the unspeakable nature of truth is in force since the early texts of Jacques Lacan and tracks the concepts of allusion, quote and enigma to trace their relationship with half-telling. To do this, the work first investigates the rhetorical characteristics of half-telling and secondly, investigates how Freud, in his book *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, and Lacan use *allusion*. Finally, the work discusses the two formalizations of interpretative half-telling developed by Lacan in *Seminar 17*, the quote and the enigma, to show their allusive functions.

Keywords: allusion, quote, enigma, oracle, truth.

L'intérêt que porte Lacan au caractère indicible de la vérité est présent dès l'élaboration de ses premiers textes. Un sondage est fait par les concepts d'allusion, citation et énigme afin de tracer son lien avec le mi-dire. Pour s'y mettre, une recherche des spécificités accordées par la rhétorique à cette figure a été d'abord avancée. Ensuite, c'est à l'usage que font Freud et Lacan de l'allusion qu'on s'est appliqué. Finalement, on s'est arrêté sur les deux formalisations du mi-dire interprétatif développées par Lacan au *séminaire 17*, la citation et l'énigme, afin d'illustrer sa fonction d'allusion.

Mots-clés: allusion, citation, énigme, oracle, vérité.

INTRODUCCIÓN

La preocupación de Lacan por el carácter indecible de la verdad resulta indiscutible a la altura de *El seminario 17, El reverso del psicoanálisis*¹. En sus páginas hallamos numerosas referencias al valor que la verdad adquiere en la cura, la imposibilidad de decirla toda que constriñe al analista a medio-decirla e inclusive su parentesco con el goce. Sin embargo, esta preocupación se encuentra presente en textos anteriores bajo la indicación del carácter alusivo de la interpretación analítica, especialmente en su escrito de 1958 “La dirección de la cura y los principios de su poder”². En este texto, Lacan utiliza el vocablo “alusión” para dar cuenta del estilo que conviene al arte interpretativo.

LA ALUSIÓN

El término “alusión”, de origen latino, proviene de *allûdo* cuyo significado, de acuerdo con el *Diccionario de lengua latina*, Vox es: “*Allûdo*: - *lûsi* - *lûsum* 3 intr.: jugar, divertirse, bromear, chancarse (*alicui, aliquem o ad aliquem*, con alguien)// acercarse jugando [dícese del mar]; chapotear// hacer alusión, aludir a”³.

El *Diccionario de la Real Academia Española* define el vocablo “alusión” como la referencia a personas o cosas sin nombrarlas directamente. En términos retóricos se trata de un tipo específico de perífrasis mediante la cual se pone en contacto una noción real con un sistema fijo de referencias; un sistema que se compone, en numerosas ocasiones, de referencias históricas o míticas supuestamente conocidas por aquellos que participan del intercambio verbal.

La figura retórica de la alusión consiste en que el orador representa un objeto de manera indirecta, es decir, sirviéndose de procedimientos tales como la metonimia o la metáfora. Mediante estos tropos el disertante evoca un objeto y dependerá del oyente —o lector— interpretarlo realizando una conexión entre la expresión verbal y el objeto al que esta alude.

1. Jacques Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1987).
2. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 2004).
3. *Diccionario Ilustrado Vox* (Barcelona: SPES, 1997), 25.

EL CHISTE FREUDIANO Y EL USO DE LA ALUSIÓN

La alusión es destacada también por Freud como una de las técnicas del chiste en su estudio *El chiste y su relación con lo inconsciente*. En la nota al pie de página número 12 dirá que se trata del proceso de inferencia que permite conectar el contenido expresado con el contenido omitido. Más adelante, en el mismo texto, haciendo referencia a los chistes de salón, afirmará que estos vehiculizan, entre gente adulta y refinada, contenidos que sin esa vestidura serían reprochables. Gracias a este mecanismo el chiste manifiesta contenidos que han sido censurados.

Al igual que la alusión que, en su sentido clásico, precisa de un marco de conocimiento acerca de los mitos y vivencias históricas compartidas, el chiste exige cierta complicidad entre los participantes de ese intercambio, prueba de ello lo constituye el hecho de que en la mayor parte de los casos resulta intraducible a otra lengua. En el campo psicoanalítico eso equivaldría a decir que es un recurso que solo tiene validez para aquellos que se encuentran hermanados en el discurso. Por supuesto, esta hermandad no evita el malentendido entre sus miembros, más bien lo garantiza, pero permite también que se ponga en funcionamiento el dispositivo analítico que se encuentra posibilitado por el significante.

Freud destaca que la alusión conserva una estrecha relación con los chistes que se sirven del doble sentido como una de sus técnicas de formación. En sus palabras: “En el doble sentido, el chiste sólo contiene una palabra susceptible de interpretación múltiple, que permite al oyente hallar el paso de un pensamiento a otro, lo cual quizá —forzándolo un poco— pueda equipararse a un desplazamiento”⁴.

Detengámonos un momento en un chiste propuesto por Freud para ilustrar esta afirmación:

El matrimonio X tiene un buen pasar, en opinión de algunos, el marido debe haber ganado mucho [*vielverdient*] y luego con ello se ha respaldado un poco [*etwaszurückgelegt*], mientras otros creen que su esposa se ha respaldado un poco [*etwaszurückgelegt*] y luego ha ganado mucho [*vielverdient*].⁵

Observamos con Freud que el efecto humorístico del chiste reside en que el cambio operado por la trasposición de las dos frases —*ganado mucho-respaldado un poco; respaldado un poco-ganado mucho*— posibilita un sentido diverso. En este caso, la alusión que descansa en el chiste burla los diques morales que reprimen a la pulsión y, agrega Freud, posibilitan un acceso a “*fuentes de placer que se han vuelto inasequibles*”⁶. Observamos entonces que el funcionamiento del chiste de tipo alusivo se comporta de un modo similar a la metonimia: ambos mecanismos comparten la capacidad de burlar la censura.

4. Sigmund Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente” (1905), en *Obras completas*, vol. VIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1995), 52.

5. *Ibíd.*, 33.

6. *Ibíd.*, 97.

EL DECIR ALUSIVO PARA LACAN

Lacan propone a la alusión como una condición de la interpretación analítica. Sus primeros señalamientos en este sentido los encontramos hacia 1958, en su escrito titulado “La dirección de la cura y los principios de su poder”. Hacia el final del texto, en el apartado 18 del capítulo titulado “Hay que tomar el deseo a la letra”, compara al analista con Hércules, como ya lo hiciera Freud en su texto *La Traumdeutung*, en el episodio en el que el héroe limpia con su chorro de orina los establos de Augías⁷ y afirma: “¿A qué silencio debe obligarse ahora el analista para sacar por encima de ese pantano el dedo levantado de San Juan de Leonardo, para que la interpretación recobre el horizonte deshabitado del ser donde debe desplegarse su virtud alusiva?”⁸.

La referencia pictórica corresponde a un famoso óleo de Leonardo da Vinci. Se trata de una pintura realizada sobre madera que pertenece a la época tardía del pintor renacentista; en ella el artista retrata a San Juan Bautista (ver figura 1). Leonardo da Vinci representa en el desierto al joven profeta, este posee una belleza andrógina: en su cabeza inclinada dulcemente, adornada por profusos rizos, se destacan su mirada que observa a quien se detiene ante el cuadro y una sugerente sonrisa; su dedo se eleva señalando la cruz, símbolo de la Pasión de Cristo.

En el ejemplo escogido por Lacan la alusión no se produce por la conexión de un contenido con otro; la figura del profeta alude a la cruz pero no se sirve de un contenido verbal que apele a un sistema compartido de referencias, simplemente se trata de un gesto: un dedo índice suspendido en el aire que señala hacia arriba. No es una operación metonímica ni una operación metafórica, sino un silencio que se hace oír e ilustra que incluso el silencio es una forma de respuesta cuando participa de un discurso, tal como lo escribiera Lacan en “Función y campo de la palabra y el lenguaje”: “Mostraremos que no hay palabra sin respuesta, incluso si no encuentra más que el silencio con tal que tenga un oyente, y que éste es el meollo de su función en el análisis”⁹.

Nos parece importante destacar que no se trata de un cuadro cualquiera en la producción de Leonardo da Vinci, sino de una obra que despertó la polémica de los académicos. Los estudiosos de arte coinciden en relacionar este cuadro con otra pintura, situada en torno a los años 1513-1516, que representa al licenciado Baco, dios del vino (ver figura 2). Se trata de un personaje prácticamente idéntico al anterior que se encuentra sentado bajo un árbol. En esta ocasión el joven representado señala en dos direcciones, arriba con un índice y a la derecha con el otro, su cabeza se encuentra adornada con hojas de vid y por vestimenta tiene una piel enrollada en su brazo que se desliza entre sus piernas. Recordemos que el joven del cuadro anterior sujetaba una piel de leopardo como la que viste este segundo joven y con la que suele

7. Sigmund Freud, “Los afectos en el sueño” (1900-1901), en *Obras completas*, vol. V (Buenos Aires: Amorrortu, 1993), 466.

8. Lacan. “La dirección de la cura y los principios de su poder”, 624.

9. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y el lenguaje” (1953), en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005).



FIGURA 1. San Giovanni Battista de Leonardo Da Vinci.



FIGURA 2. Bacco de Leonardo Da Vinci.

representarse a Dionisio, dios de la vendimia. La primera pintura recibe el nombre de “San Giovanni Battista (o Bacco)” y la segunda de “Bacco o San Giovanni Battista”, ambas se encuentran en el Museo Louvre en París a pocas cuadras del que fuera el consultorio del Dr. Lacan.

Es interesante, para adentrarnos en el tema de la alusión la discusión que se establece entre los estudiosos de Leonardo ya que, varios expertos, sostienen que la cruz es apócrifa y fue añadida a la obra por otro pintor. Esta curiosidad nos resulta útil

para pensar el grado de ambigüedad del gesto alusivo que deberá ser completado por quien sea destinatario del mensaje. Es decir, que en respuesta a la alusión —incluso de esta que consiste únicamente en un gesto— siempre habrá un margen de libertad para interpretarla que quedará del lado del sujeto que puntúa el mensaje.

Finalmente, para concluir con el análisis de la referencia pictórica, ¿podríamos pensar que el cuadro representa una figura mixta o híbrida tal como la quimera o la propia esfinge? ¿Habrá elegido Lacan comparar la acción del analista con la imagen de este óleo, no solo por la potencia de su índice elevado al cielo sino también por la conformación mixta de este personaje, mixtura entre San Juan y Baco? Veremos más adelante que las figuras híbridas son escogidas por Lacan para ilustrar la interpretación en su calidad alusiva.

LA CITA COMO MEDIO-DECIR

A lo largo de *El Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*, Lacan ubica a la cita como uno de los modelos del medio-decir. Dirá que se trata de la contracara del enigma, debido a que si este es una *enunciación sin enunciado*, la cita se caracteriza por ser, en cambio, *un enunciado carente de enunciación*. Esta condición se distingue aún más claramente cuando se trata de una cita de autoridad, donde quien presta la boca o la pluma queda diluido tras su verdadero autor.

Solemos decir “autorizarse” en tal o cual autor —perdónese la redundancia— para dar cuenta de la legitimidad de una expresión. Ambas palabras “autor” y “autorizar” comparten la misma raíz latina: *auctor*, *-ôris*, cuyo significado es persona que es causa de algo. En estrecho vínculo con ello, hallamos la expresión de Lacan de la “Nota italiana”, de 1980, que reza que “el analista sólo se autoriza de sí mismo”. Aún más, en ese breve texto Lacan distingue dos términos: “Autorizarse no es auto-(ritualizar)”¹⁰. Es decir, que el analista no actúa respaldado por ningún otro autor más que por sí mismo. Nada, entonces, más ajeno a su posición que escudarse en una “cita de autoridad” para su acto.

Sin embargo, para la interpretación, la cita es uno de los modelos de medio-decir que especifica Lacan en *El seminario 17, El reverso del psicoanálisis*, donde dice:

El enigma es la enunciación —con el enunciado espabilense. La cita es: yo planteo el enunciado, y el resto, es el sólido apoyo que encuentran en el nombre de un autor, cuya carga les endoso, así está muy bien, y eso no tiene nada que ver con la condición más o menos vacilante de la función del autor [...] A su manera, la cita es también

10. Cfr. Jacques Lacan, “Nota italiana” (1980), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012).

un medio decir. Es un enunciado del que nos indican que sólo puede admitirse en la medida en que ya participáis de cierto discurso [...]¹¹

La cita, al igual que el enigma, deberá ser recogida del decir del sujeto que ha sido invitado a hablar libremente: “Cita, por otra parte, tomada a veces del mismo texto [del analizante], de tal enunciado. Así puede pasar por algo efectivamente manifestado, sólo con que se le adjunte todo el contexto. Pero entonces uno apela a su autor”¹².

Este procedimiento, la apelación al autor, es definido por Lacan en “L’etourdit” como “intervención interpretativa mínima” que descansa en una breve fórmula: “tú lo has dicho”. Gracias a esta operación, el enunciado que el interpretante recoge de la trama del decir, es puesto a circular como un dicho, en un contexto nuevo y se abre a la multiplicidad de equívocos que *lalengua* permite. Apela, como Lacan indica, a su verdadero *actor*, único responsable de ese texto.

“No te lo hago decir”. ¿No es esta acaso la intervención interpretativa mínima? Pero su sentido no es lo que importa en la fórmula que *lalengua* que aquí empleo permite proporcionar, sino que la amorfología de un lenguaje que abra el equívoco entre “Tú lo has dicho” y “Yo lo tomo aún menos a mi cargo, cuando, cosa semejante no te la he hecho decir por nadie”.¹³

Se tratará, entonces, de un procedimiento de carácter económico ya que, inyectando el mínimo contenido posible —como el dedo elevado de San Juan—, se determina retroactivamente el sentido de un enunciado o conjunto de enunciados provocando que el emisor reciba finalmente su propio mensaje en forma invertida.

Si esta operación mínima es acertada tiene un efecto revelador. Dirá Lacan en *El seminario 17*:

Estamos ahí para conseguir que sepa todo lo que no sabe sabiéndolo. Esto es el inconsciente [...]. Para él [el analista] el contenido latente es su interpretación que va a hacer, en tanto es, no ese saber que descubrimos en el \$, sino lo que se añade para darle sentido.¹⁴

De ese modo el analista hace surgir la enunciación que estaba latente en ese medio decir, devolviendo la función de *actor* al sujeto, siempre presto a diluirse. En palabras de Colette Soler:

La cita [...] es más bien un enunciado de saber afirmado, salvo que se refiere el enunciado a un nombre de autor. La cita, al ser referida a un *nombre de autor*, introduce la dimensión de la enunciación, una enunciación latente que hay que hacer surgir.¹⁵

11. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 37.

12. *Ibíd.*, 38.

13. Jacques Lacan, “El atolondradicho” (1972), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 516.

14. *Ibíd.*, 119.

15. Colette Soler, “Sobre la interpretación”, En Serge Cottet, *Acto e interpretación* (Buenos Aires: Manantial, 1993),

18. La cursiva es mía.

LA VERDAD DEL ORÁCULO

El oráculo es otra de las figuras utilizadas por Lacan, en numerosas ocasiones, para referirse al decir interpretativo. Si bien el oráculo (μαντειον) no es necesariamente una criatura híbrida, el significante mismo que lo nombra resulta bastante inespecífico. Puede significar la respuesta que da una deidad a través de sus sacerdotes, pero también el lugar en que se hace la consulta y se recibe la respuesta. Incluso cuando se trata del vocablo latino, *oraculum*, puede significar también a la propia divinidad. Es decir, el término aglutina tres significados: la respuesta, el lugar de la consulta y, por último, la divinidad a la cual se le dirige la pregunta.

La respuesta del oráculo es siempre un decir huidizo que si bien contiene una verdad indiscutible esta aguarda a ser interpretada. Nuevamente, al igual que en el caso de la alusión, la interpretación de los dichos del oráculo le corresponderá a quien sea destinatario de ese mensaje oscuro y enigmático.

En la clase de *El seminario 17, El Reverso del Psicoanálisis*, titulada “El amo y la histérica”, Lacan se refiere a la interpretación como *un decir a medias* en tanto decir oracular. Afirma que:

[...] es *un decir a medias*, del mismo modo que la Quimera aparece como un medio cuerpo, salvo cuando se le da la solución, entonces desaparece por completo.

Un saber en tanto verdad —esto define lo que debe ser la estructura de lo que se llama una interpretación.

Si he insistido tanto en la diferencia de nivel entre la enunciación y el enunciado, es precisamente para que adquiriera sentido la función del enigma.¹⁶

Esta cita reviste un valor capital debido a que, además de una definición muy precisa de la estructura de la interpretación analítica —saber en cuanto verdad—, podemos leer que esta verdad solo podrá *medio-decirse*. La representación de un medio-decir es reforzada por Lacan gracias a la figura de la Quimera.

En griego el vocablo “Quimera” —en griego antiguo Χίμαιρα Khimaira—, o su correspondiente latino *Chimæra*, designa a un animal fabuloso. La Quimera fue madre del León de Nemea y de la Esfinge. Las fuentes de la época que nombran a esta criatura varían desde aquellas que la describen como poseedora del cuerpo de una cabra, los cuartos traseros de una serpiente o un dragón y la cabeza de un león y las que afirmaban que tenía tres cabezas: una de león, otra de macho cabrío, que salía de su lomo, y la última de dragón, que nacía en la cola. En el punto donde todas las descripciones coinciden es en resaltar el carácter híbrido de su conformación. El

16. Lacan, *El Seminario. Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis*, 37. La cursiva es mía.

vocablo se extiende a todas las criaturas mitológicas monstruosas cuya conformación es híbrida o teriomorfa.

Lacan utiliza en esta clase el nombre “Quimera” para referirse, más exactamente, a la hija de esta, es decir, a la esfinge de Edipo, que será la encargada de plantearle el enigma al héroe. Afirma que la verdad solo es susceptible de *medio-decirse* y refuerza la representación de un medio-decir sirviéndose de la figura de la Quimera: mitad mujer y mitad felino.

El otro elemento importante es la discriminación de dos planos del acto verbal: el nivel del enunciado y el nivel de la enunciación en el que se apoya el surgimiento del enigma.

Veamos cómo continúa la cita transcrita: “El enigma es probablemente esto, una enunciación. Dejo a su cargo que la conviertan en un enunciado. Apáñenselas como puedan —como hizo Edipo—, sufrirán las consecuencias. En el enigma se trata de eso”¹⁷.

Colette Soler en su texto “Sobre la interpretación” escribe al respecto:

El enigma consiste en formular una enunciación, que no es de nadie, y que no corresponde a ningún enunciado de saber. En otras palabras, el enigma es verdad sin saber. O, si así lo prefieren, es la verdad cuyo saber es latente o supuesto. Producir el enunciado queda a cargo del oyente.¹⁸

Podemos concluir que este modelo de decir a medias posee una de las características esenciales de la palabra interpretativa: se trata de una enunciación que incita al desciframiento. Es un decir a medias que convoca en forma apremiante a que se diga la otra mitad.

La verdad, les digo, sólo puede enunciarse como un medio decir y les he dado como modelo el enigma. Puesto que así es precisamente como siempre se nos presenta y no por cierto en forma de pregunta. El enigma es algo que nos urge a responder como un peligro mortal.¹⁹

A continuación veremos por qué urgía responder el enigma del oráculo de Delfos en la obra de Sófocles, *Edipo Rey*, a la que Lacan hace referencia.

Escribe Sófocles que la ciudad de Tebas, antes poderosa y fértil, se hallaba sumida inexplicablemente en la miseria y la peste, una fuerza devastadora hacía perecer a los animales y a los niños e impedía el crecimiento de los frutos que se plantaban en la tierra. Anuncia el sacerdote que junto con la multitud se dirige a Edipo a pedir su auxilio:



17. *Ibíd.*, 37.

18. *Ibíd.*, 19.

19. *Ibíd.*, 108.

La ciudad como tú mismo ves, conmovida tan violentamente por la desgracia, no puede levantar la cabeza del fondo del sangriento torbellino que la revuelve. Los fructíferos gérmenes se secan en los campos; muérense los rebaños que pacen en los prados, y los niños en los pechos de sus madres. Ha invadido la ciudad el dios que la enciende de fiebre: la destructora que deja deshabitada la mansión de Cadmo y llena el infierno con nuestras lágrimas y gemidos.²⁰

Ante estas calamidades es imprescindible que el Rey —quien recordemos que ya en otra ocasión ha logrado develar un enigma que sojuzgaba a Tebas— ponga en marcha su ingenio y revele quién ha sido el asesino del Rey Layo. El recorrido por este pasaje de la tragedia de Sófocles sitúa al enigma mucho más allá de un simple juego de ingenio, se trata de una enunciación que resuena sobre un punto de padecimiento y que, en tanto misterio concierne al sujeto en su sufrimiento.

Citaremos a continuación qué responde Edipo a sus fieles luego de la demanda de la que es objeto:

¡Dignos de lástima sois, hijos míos! ¡Conocidos me son, no ignoro los males cuyo remedio me estáis pidiendo! Sé bien que todos sufrís, aunque de ninguno de vosotros el sufrimiento iguala al mío. Cada uno de vosotros siente su propio dolor y no el de otro; pero mi corazón sufre por mí, por vosotros y por la ciudad; y de tal modo que no me habéis encontrado entregado al sueño, sino sabed que ya he derramado muchas lágrimas y meditado sobre todos los remedios sugeridos por mis desvelos.²¹

ENIGMA E INTERPRETACIÓN

¿Pero, en qué se apoya la interpretación cuando toma la forma del enigma? Lacan insiste en que dentro de lo posible el decir enigmático debe ser recogido de la trama del discurso del analizante. Y señala que, por supuesto, el analista en tanto intérprete no podría responder a ese enigma sin mentir. Lacan no considera ese enigma como un decir destinado a revelar el saber del sujeto, sino, en cambio, como aquello que se añade para dotar a ese saber, que el sujeto no sabe sabiéndolo, de un sentido.

En un seminario posterior, *El Seminario 19, ...o peor*, Lacan dirá que el analista intervendrá en el discurso del analizante procurándole a este un suplemento de significativo²². También con respecto a este punto, un punto antes, trazará una analogía entre la enunciación oracular y la interpretación analítica. Veamos una referencia correspondiente a la primera clase de *El Seminario 18, De un discurso que no fuera del semblante*:

20. Sófocles, *Edipo Rey* (Buenos Aires: Rueda, 2012), 14.

21. *Ibíd.*, 14-15.

22. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 19. ...o peor* (1971-1972) (Buenos Aires: Paidós, 2012).

Si la experiencia analítica se ve implicada por tomar sus títulos de nobleza del mito edípico, es porque preserva lo tajante de la enunciación del oráculo y, más aún, porque la interpretación sigue siempre allí en el mismo nivel. Sólo es verdadera por sus consecuencias, exactamente lo mismo que el oráculo. La interpretación no se somete a la prueba de una verdad que se zanjaría por sí o por no, ella desencadena la verdad como tal. Sólo es verdadera en la medida en que se sigue verdaderamente.²³

Esto equivale a afirmar que ese decir enigmático y oracular no es una predicción y, por ende, no podría ser ni verdadero ni falso sino por los efectos que tenga en quién lo recibe, es decir, solo *a posteriori* se verificará o no su valor de verdad. El decir interpretativo, dirá Lacan en su texto “L’Etourdit”:

El decir del análisis, en tanto eficaz, realiza lo apofántico, que con su sola ex-sistencia se distingue de la proposición. Es así como pone en su sitio a la función proposicional en tanto que, pienso haberlo mostrado, nos ofrece el único apoyo para suplir el au-sentido de la relación sexual. En ella este decir se renombra, por el embarazo que delatan campos tan desperdigados como el oráculo y el fuera-de-discurso de la psicosis, por tomar prestados ellos el término de interpretación.²⁴

Recordemos que “apofántico” es el término que utiliza Aristóteles para designar las proposiciones atributivas, es decir, aquellas que pueden ser consideradas verdaderas o falsas distinguiéndolas de aquellas proposiciones no asertivas —exclamativas, imperativas, interrogativas, etc.—²⁵.

Afirma Lacan que la interpretación, curiosamente, sin ser una proposición apofántica tiene la capacidad de realizar lo apofántico, es decir, posee una estrecha relación con los enunciados de carácter performativo. Recordemos que los enunciados performativos —o realizativos— son establecidos por el lingüista John L. Austin en su libro *Cómo hacer cosas con palabras*, en el que se agrupan las conferencias dictadas en el año 1911 en la Universidad de Harvard, que el pragmático dedicará al establecimiento de estas expresiones y su diferenciación de las expresiones constatativas o apofánticas.

En la cita de *L’Etourdit* Lacan distingue la proposición de lo apofántico en sí mismo como una cualidad que puede aislarse y anuncia la función de suplencia del sinsentido de la no relación sexual de este tipo de proposiciones. Para culminar, hace referencia a las interpretaciones que escapan a este tipo de funcionamiento predicativo: el fuera-de-discurso propio de la psicosis y el enigma pronunciado por el oráculo.

En su libro *La fuga del sentido* Miller dirá, acerca de la relación entre el enigma y el fuera de sentido:



23. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante (1971-1972)* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 13.

24. Lacan, “El atolondradicho”, 514.

25. Ver: José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía Abreviado* (México: Hermes, 1983), 37.

El ejemplo del enigma exhibe el agujero que lo hace consistir como tal. Lo que le vale al enigma ser el ejemplo [de la interpretación] es que el enigma es honesto, honesto porque no taponar ni vela el agujero por donde el sentido se fuga.²⁶

Miller señala que el enigma se opone al concepto, ya que este supone una captación, y nos señala que Lacan recuerda la significación de *Begriff*: “poner la mano encima”; “atrapar”. Se espera entonces, más allá del carácter de verdad del enunciado, tal como insiste Lacan a lo largo de *El seminario 17*, que un psicoanalista: “...haga funcionar su saber como término de verdad. Precisamente por eso es por lo que se encierra en un medio decir”²⁷. O bien, como escribe en “La dirección de la cura y los principios de su poder” con respecto a la interpretación: “[...] lo que cuenta no es la convicción que acarrea, puesto que se reconocerá más bien su criterio en el material que irá surgiendo tras ella”²⁸. En este mismo texto, retomando al héroe de Sófocles, dirá:

Henos aquí pues en el principio maligno de ese poder siempre abierto a una dirección ciega, es el poder de hacer el bien, ningún poder tiene otro fin, y por eso el poder no tiene un fin, pero aquí se trata de otra cosa, se trata de la verdad, de la única, de la verdad sobre los efectos de la verdad. Desde el momento en que Edipo emprende ese camino, ha renunciado ya al poder.²⁹

LA PARADOJA DEL ENIGMA

En textos posteriores Lacan vuelve a referirse al enigma, pero en esta oportunidad lo hace señalando una condición paradójica del mismo. El enigma, aún poseedor de sentido, conserva un carácter opaco y, paradójicamente, esa opacidad obedece a la condensación del sentido. Dirá en la “Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*”, en 1973, que el enigma es el “colmo del sentido”. Apoyándose en la arbitrariedad del signo lingüístico destaca que cualquier signo puede desempeñar la función de cualquier otro, precisamente porque puede sustituirlo. Afirma entonces que:

Pues el signo no tiene alcance sino porque debe ser *descifrado*.

Sin duda hace falta que la sucesión de los signos tome un sentido a través del desciframiento. Pero no porque una *dicha-mención* le dé a la otra su término ella misma entrega su estructura.

Hemos dicho lo que vale la vara del sentido. Desembocar allí no le impide hacer un agujero. Un mensaje descifrado puede seguir siendo un enigma.³⁰

26. Jacques-Alain Miller, *La fuga del sentido* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 33.

27. *Ibíd.*, 56.

28. *Ibíd.*, 575.

29. *Ibíd.*, 620.

30. Jacques Lacan, “Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*” (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 584.

O bien, como señala unos párrafos más adelante en el mismo texto: “el oráculo no revela ni esconde: hace signo”³¹.

Como vemos, no se tratará de descifrar el enigma sino de no condescender con que ese enigma se apacigüe por la vía de las explicaciones, por otra parte, siempre insuficientes. Recordemos la referencia lacaniana: “Lo que constituye en sí la energética es que hace falta encontrar una *artimaña* para obtener la constante”³². Esta artimaña estaría destinada a que el enigma permanezca como algo que urge responder. Se tratará, señala Miller, de “emocionar el inconsciente”³³, de que la interpretación, en lugar de un decir sugestivo y, por ende, adormecedor, deje al sujeto en ascuas. En esta misma dirección, el autor establece un paralelo entre la interpretación analítica y la última enseñanza de Lacan, afirmando que: “En efecto, no se trata tanto de resolver estas paradojas sino de enrarecerlas”³⁴.



CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos realizado un seguimiento por los conceptos de alusión, cita y enigma con el fin de establecer su vínculo con el *medio-decir*.

En primera instancia, se ha realizado un relevamiento de las características que la retórica otorga a esta figura. En segundo lugar, se ha investigado la utilización que hacen de la alusión tanto Freud —en su libro *El chiste y la relación con lo inconsciente*— como Lacan. Finalmente, nos hemos valido de dos formalizaciones de la interpretación desarrolladas por Lacan en *El seminario 17, El reverso del psicoanálisis*: la cita y el enigma para ilustrar el medio-decir.

Podemos concluir que la función alusiva de estas formaciones: chiste de doble sentido, cita y decir oracular, o enigma, residen en que se preserva la condición activa del analizante quien será, en última instancia, el encargado de descifrarlas.

BIBLIOGRAFÍA

DICCIONARIO ILUSTRADO VOX. Barcelona: SPES, 1997.

FERRATER MORA, JOSÉ. *Diccionario de Filosofía Abreviado*. México: Hermes, 1983.

FREUD, SIGMUND. “Los afectos en el sueño” (1900-1901). En *Obras completas*. Vol. V. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

FREUD, SIGMUND. “El chiste y su relación con lo

inconsciente” (1905). En *Obras completas*. Vol. VIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

LACAN, JACQUES. “Función y campo de la palabra y el lenguaje” (1953). En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

LACAN, JACQUES. “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958). En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.

31. *Ibíd.*, 586.

32. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23. Le sinthome* (1975-1976) (Buenos Aires: Paidós, 2005), 131. La cursiva es mía.

33. Miller, *La fuga del sentido*, 138.

34. *Ibíd.*, 147.

- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2004.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós: 2009.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 19. ...o peor* (1971-1972). Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "El atolondradicho" (1972). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*" (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 23. Le sinthome* (1975-1976). Buenos Aires: Paidós, 2005.
- LACAN, JACQUES. "Nota italiana" (1980). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- MILLER, JACQUES-ALAIN. *La fuga del sentido*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- SÓFOCLES. *Edipo Rey*. Buenos Aires: Rueda, 2012.
- SOLER, COLETTE. "Sobre la interpretación". En Cottet, Serge. *Acto e interpretación*. Buenos Aires: Manantial, 1993.

Lo que la erótica y la poética enseñan al psicoanálisis en relación a la verdad*



MATÍAS LAJE**
TOMÁS OTERO***
GABRIEL LOMBARDI****

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina



CÓMO CITAR: Laje, Matías; Otero, Tomás y Lombardi, Gabriel. "Lo que la erótica y la poética enseñan al psicoanálisis en relación a la verdad". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 141-148, doi: 10.15446/dfj.n16.58159.

* El presente artículo se enmarca en el Proyecto UBACyT 20020130100349BA 2014-2017 "El Sentimiento Inconsciente de Culpa como Índice Negativo del Deseo: Detección y Tramitación en el Tratamiento Psicoanalítico en Diferentes Tipos Clínicos. Estudio de Casos en el Servicio de Clínica de Adultos de la Facultad de Psicología en Avellaneda", dirigido por el Profesor Gabriel Lombardi, y del cual Matías Laje y Tomás Otero son integrantes como Becarios de Investigación UBA.

** e-mail: matiaslaje@gmail.com

*** e-mail: tomasotero04@yahoo.com.ar

**** e-mail: gabrielombardi@gmail.com

© Obra plástica: Óscar Muñoz

Lo que la erótica y la poética enseñan al psicoanálisis en relación a la verdad

El analista, a la hora de pensar el estatuto de la verdad en psicoanálisis, encuentra que existen dos vías férreas donde, no sin pasar por la verdad, se puede cernir ese real que es el corazón de la práctica analítica. La primera vía es el amor, en tanto transferencia tal como fue articulado por Freud y reformulado por Lacan; la segunda es el decir de los poetas, enseñanza a la que no han querido renunciar ninguno de estos dos maestros y de la cual han sabido extraer sus consecuencias.

Palabras clave: amor, Lacan, poesía, real, verdad.

What Erotica and Poetics Teach Psychoanalysis in Relation to the Truth

The analyst, when thinking about the status of truth in psychoanalysis, finds that there are two strong ways that lead to the real order which is the heart of the analytic practice. However, there is no way to achieve this real without passing through the truth. Transference love is the first route, as conceptualized by Freud and reformulated by Lacan; the second is the telling of the poets, from which the two masters were able to extract the consequences.

Keywords: love, Lacan, poetry, real, truth.

Ce que l'érotique et la poétique apprennent à la psychanalyse sur la vérité

Lorsqu'il s'agit de penser le statut de la vérité en psychanalyse, il y a deux voies fermes que l'analyste rencontre pour cerner le réel en tant que cœur de la pratique analytique, deux voies qui ne sont pas sans passer par la vérité. L'amour est la première, entendu comme transfert, tel qu'il a été articulé par Freud et reformulé par Lacan. La deuxième on la trouve dans les dictons de la poésie, enseignement auquel ni Freud ni Lacan ont jamais voulu renoncer et dont ils ont su tirer les conséquences.

Mots-clés: amour, Lacan, poésie, réel, vérité.

La transferencia devela el carácter de engaño que reviste el amor narcisista, y con los espejismos del amor también caen los espejismos de la verdad respecto de lo real. El amor en psicoanálisis no se reduce a la transferencia y por eso le es posible plantear a Lacan un amor que, más allá de la transferencia, articula el saber en el lugar de la verdad como medio decir, que concierne a lo real. El decir de los poetas se ofrece como carroña de la palabra, donde el procedimiento de reescritura del poeta Leónidas Lamborghini será llamado a enseñarnos una verdad defectuosa de real, y por eso mismo fiel al programa lacaniano.

LA TRANSFERENCIA REVELA LA VERDAD DEL AMOR

“Encuentro en mi vida millones de cuerpos; de esos millones puedo desear centenares; pero, de esos centenares, no amo sino uno. El otro del que estoy enamorado me designa la especificidad de mi deseo”.

ROLAND BARTHES

Tal como lo anuncia Lacan en “Televisión” (1973) el psicoanálisis promete una innovación que refiere al campo del amor¹. Este amor inédito no está a la espera de ser inventado, sino que ya está allí, es lo que desde Freud se articula en la experiencia psicoanalítica bajo el nombre de transferencia. Destinada a ser el máximo escollo como también el principal auxiliar de la técnica. Esta es la forma paradójica de amor que el psicoanálisis nos viene a entregar: un amor que viene a desengañar al sujeto sobre los espejismos del amor.

Tantos seres hablantes, en lo tocante al amor, sucumben a la ilusión del mito de Aristófanes, siempre en búsqueda de esa mitad, de ese pedazo faltante, en el campo del Otro. Lo que se busca en el *partenaire* es esa “libra de carne”, ese objeto parcial, esa parte del cuerpo erógeno que está perdida y que constituye la causa del sujeto deseante, porque, en consecuencia, solo amamos con nuestra falta.

Por eso la transferencia es una vía para delimitar la relación del sujeto no con el objeto del deseo, sino con el que lo causa, con su fundamento pulsional. En los límites

1. Jacques Lacan, “Televisión” (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 556.

de la transferencia, cuando la dimensión *tíquica* se juega en el análisis se produce la positividad del objeto *a*, que estaba negativizado en el fantasma. El análisis no puede programar el encuentro con lo real pero sí crea sus condiciones de posibilidad. El analista, dice Lacan sobre el final del *El seminario 11*, debe servir de soporte del objeto *a* separador. El deseo del analista debe buscar esa diferencia absoluta entre el objeto *a* y el Ideal.

En este sentido es importante destacar que es recién en la operación de separación donde se revela la verdadera relación del sujeto con el Otro y donde el Otro se constituye como Otro en cuanto tal, lo que es capital para desarticular la ficción del amor de hacer con el Otro, Uno.

El amor que se juega en transferencia con el analista no es una mera repetición del pasado en el presente, sino, como dice Lacan, es un amor presente en lo real. Para Lacan no todo lo que es transferencia es repetición, pues la hiancia entre transferencia y repetición es la diferencia absoluta que zanja el deseo del analista.

La transferencia, para Lacan, revela la verdad sobre el amor². Se distingue tajantemente del amor narcisista, que es amor a lo Uno; el amor de transferencia, que es amor al saber, que tiene un alcance epistémico, que aspira a un S₂, aunque sea un saber que nunca se alcanza. El discurso analítico articula este saber en el lugar de la verdad, detrás de la cual se marcha en un análisis, sin nunca decirse toda. Hay que diferenciar lo uniano del amor narcisista que obtura la castración de lo unario del rasgo (S₁) que la revela. Se va produciendo en la carrera hacia la verdad que culmina en su carácter de espejismo, una serie significativa convergente que nunca llega a cerrarse, S₁ (S₁ (S₁ (S₁ a S₂))), y que en la medida en que avanza en una superficie de discurso que podemos concebir como tórica, circunscribe, cada vez más, el objeto *a*. Ese objeto funciona como límite real a la serie de Unos, y precisamente hace que el análisis no sea interminable o infinito. El rasgo unario no agota la función del Otro, queda un resto que está en el centro de la dialéctica de un análisis y es la causa formal del descentramiento del sujeto.

Lo más que puede producir el discurso analítico, dice Lacan, según su grama, son estos S₁, significantes del goce, singularísimos³. Así, entre el S₁ y el S₂ que se perfilan en el piso inferior del discurso analítico no hay relación, no producen sentido: este es un imposible que demuestra el discurso analítico, que no haya relación entre el producto y la verdad es otro nombre de la imposibilidad de relación sexual, es decir que el Uno jamás alcanza al saber del Otro (ver figura 1).

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

FIGURA 1. Discurso analítico.



2. Jacques Lacan, "Seminario 21. Los incautos no yerran o Los Nombres del Padre" (1973-74), clase del 9 de abril de 1974, en *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folio Views - Bases documentales, versión digital.
3. Cfr. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 114.

El movimiento que produce un análisis va de la necesidad a la contingencia, es decir, de la modalidad de lazo que se establece con un *partenaire*-analista, donde se inscribe el “amor de transferencia”, en tanto repetición articulada con las determinaciones del Otro, hacia la contingencia que lo funda, y que lleva las huellas de lo imposible de la relación sexual: “el amor muestra en su origen ser contingente, y al mismo tiempo en esto se prueba la contingencia de la verdad con respecto a lo real”⁴, sostiene Lacan.

Para terminar de poner los puntos sobre las íes, como lo muestra magistralmente Platón en su *Banquete*⁵, no solamente no hay teoría del amor, discurso del amor que no sea fragmentado —la verdad del amor desde Platón solo puede ser un medio decir—, sino que el amor de transferencia es una vía de acceso al carácter fragmentado del cuerpo del ser hablante, a esos pedazos de cuerpo que son el descubrimiento de un análisis, y que son parciales respecto de ninguna totalidad, como afirma Lacan en *El seminario 20* el análisis presume que el deseo se inscribe a partir de una contingencia corporal⁶.

Las formulaciones de Lacan dejadas sobre el final de *Aun* permiten pensar otro orden del amor que no se reduce a la perversión polimorfa del macho que cree abordar a su mujer cuando en verdad aborda la causa de su deseo⁷, lo que podemos escribir con la fórmula del fantasma: $\$ \diamond a$, sino que Lacan está planteando un amor que puede ser saldo de la diferencia que produce la experiencia analítica: “todo amor encuentra su soporte en cierta relación entre dos saberes inconscientes”, lo que podríamos escribir $\$ \diamond \$$, donde, lejos de la *doxa* que piensa el amor solamente como suplencia de la relación sexual que no hay, acentúa la diferencia y la lleva a su efectividad. Esto es continuado en el seminario siguiente cuando dice:

El amor es dos medio-decires que no se recubren. Y esto constituye su carácter fatal. Es la división irremediable. Quiere decir que no se la puede remediar, lo que implica que el mediar sería ya posible. Y justamente no sólo es irremediable sino que carece de mediación alguna. Es la conexidad entre dos saberes en tanto que ellos son irremediabilmente distintos. Cuando eso se produce, constituye algo... totalmente privilegiado. Cuando se recubren —los dos saberes inconscientes— esto constituye una sucia mezcolanza.⁸

Lejos del pegoteo imaginario, del sueño del Uno, que intenta una coalescencia, recubrir esos dos saberes inconscientes y que hacen del amor, según las palabras de Lacan, “una sucia mezcolanza”, se introduce una dimensión del amor “totalmente privilegiada” que no desconoce su división “irremediable” y que encuentra en el límite de la castración su potencia para hacer lazo amoroso. “El amor es dos medio-decires que no se recubren”, dice Lacan, y luego “dos saberes irremediabilmente distintos”,

4. Lacan, “Seminario 21. Los incautos no yerran o Los Nombres del Padre”, clase del 8 de enero de 1974.

5. Platón, *Banquete* (Buenos Aires: Losada, 2004).

6. Cfr. Lacan, *El Seminario. Libro 20. Aun*, 113.

7. Cfr. *Ibíd.*, 88.

8. Lacan, “Seminario 21. Los incautos no yerran o Los Nombres del Padre”, clase del 15 de enero de 1974.

¿acaso no habla de un amor que se funda en el saber en el lugar de la verdad, aquel que solo el discurso psicoanalítico organiza como medio-decir respecto a lo real?

LA VERDAD Y SUS DEFECTOS

“Un pensar que se salva de la ciencia refugiándose en la poesía”.

HEIDEGGER

“Entre nosotros y lo real está la verdad”, apunta Lacan⁹. Se trata entonces desde un primer momento, para un analista de inspiración lacaniana, de permanecer en una advertencia que es al menos triple: lo real y la verdad no son lo mismo; no hay una vía directa a lo real; lo real no es sin verdad. Son varias y variadas las vías que permiten ceñir algo del orden de lo real en un análisis: desde la transferencia, la vía de la angustia¹⁰ y, especialmente, la del síntoma¹¹, perla de la práctica analítica. Por otra parte, en su orientación a lo real el analista se sirve de algunos dispositivos para dejarse enseñar y para la transmisión de sus hallazgos, como la formalización matemática y el recurso al decir de los poetas o, para decirlo con Freud, a la *Dichtung* como decir poético en sentido amplio, que incluye a su vez las producciones literarias, poéticas y dramáticas. Que la matematización ha sido el esfuerzo de Lacan por transmitir algo de ese real que encontró en su práctica no parecería ofrecer mayores objeciones. Que ciertos usos de los poetas puedan pertenecer a este mismo esfuerzo es hacia donde nos dirigimos.

A la hora de precisar bajo qué condiciones el decir de los poetas puede presentarse como una vía fértil para el analista, el pensamiento de Heidegger puede prestar alguna orientación:

Todo lo *verdaderamente* pensado de un pensamiento esencial permanece, y esto por razones esenciales, equívoco. Esta equivocidad *no es en ningún caso el mero resabio de una univocidad* lógico-formal a la que, en rigor, debería tenderse y que sólo no ha sido alcanzado en la medida deseable. Por el contrario, *la equivocidad es el elemento en que necesita moverse el pensar para poder ser exacto*.¹²

Si el análisis se trata de una práctica orientada hacia el hueso de lo real¹³, la verdad será una vía fallida, equívoca, no unívoca, hacia un real. La verdad no es un decir-uno sino un medio decir¹⁴, y su equivocidad es defectuosa, pero este defecto es condición de su relación con un real que permanece como imposible de simbolizarse. El defecto de la verdad es un defecto actual, porque aloja el imposible estructural de

9. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 188.

10. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 171.

11. Jacques Lacan, *Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis* (1964-1965), clase del 5 de mayo de 1965. Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

12. Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?* (Buenos Aires: Nova, 1964), 72. La cursiva es nuestra.

13. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 61.

14. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 36.

un acceso directo a lo real; no es un defecto potencial que podría ser eventualmente corregido.

Lejos de ser una falta de rigor, la equivocidad del decir de los poetas puede valer entonces como condición de posibilidad de una vía indirecta a un real, para el analista que recupere algo de esta enseñanza. Este defecto de la verdad pertenece al elemento en el que la verdad tiene lugar: la palabra, y en la relación fallida que la palabra guarda con ese real que le concierne en un análisis. La inconsistencia de la verdad es prueba de que hunde una de sus raíces en lo real. La verdad, como la poesía, es *palabrera*, pero no se reduce solo eso.

No toda la poesía concierne al analista. Freud¹⁵ tuvo sus poetas, como en el caso de Wedekind con *El despertar de la primavera*; Lacan¹⁶ los suyos, como Claudel en *El padre humillado*, para nombrar solo algunos de los que les fueron contemporáneos. Desde luego, la equivocidad no es el único procedimiento poético, aunque sea el que Heidegger destaca, sino que el decir poético se aloja en diversas formas. Advertidos por el poeta Alberto Girri respecto de que la poesía no se define, se la reconoce¹⁷, agregamos: se la reconoce por sus efectos, que son defectos, defectos de verdad. ¿Cuáles son nuestros poetas de la inconsistencia de la verdad como prueba de su pertenencia fallida a lo real, fallida respecto a ninguna pertenencia lograda? Seguimos la senda de Lacan cuando indica:

[...] en un nivel más elevado —el de un objeto *a* minúscula, de otra especie, que intentaremos definir ahora mismo y nos llevará de vuelta a lo que ya he dicho—, la palabra muy bien puede desempeñar el papel de la carroña.¹⁸

Leónidas Lamborghini, poeta argentino emblemático del siglo XX, fue llamado a escribir el prólogo que acompañó uno de sus últimos libros, *Carroña última forma*, en los albores del nuevo milenio. Producido y editado en el ocaso de su vida, allí anticipa que está “a un solo paso de mis Obras Completas”¹⁹, y podríamos aventurar que *Carroña última forma* vale como esas Obras Completas que logra anticipar. La reescritura fue uno de sus procedimientos predilectos, y para *Carroña última forma* decidió publicar una reescritura de algunos de sus propios poemas publicados anteriormente, siendo ya algunos reescrituras, como el fragmento que ofrecemos de la reescritura de su poema SEOL, que es a su vez una reescritura del Himno Nacional Argentino.

El volumen de unas Obras Completas sitúa un borde de inconsistencia en el conjunto de obras de un autor: ¿pertenece o no pertenece a la serie que anuda y de algún modo ex-siste? Ciertos matemáticos han decidido lidiar con este tipo de paradoja, de la cual la de Russel sea acaso la más renombrada. Este volumen antológico presenta una puesta en abismo formal del procedimiento en el punto en el que se compone de

15. Sigmund Freud, “Intervención sobre *El despertar de la primavera*” (1907), en Frank Wedekind, *El despertar de la primavera* (Buenos Aires: Letra Viva, 2013), 109.

16. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 8. La transferencia* (1960-1961) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 301.

17. Alberto Girri, *Cuestiones y razones* (Buenos Aires: Ed. Fraternal, 1987), 85.

18. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 180.

19. Leónidas Lamborghini, “Mosaico móvil”, en *Carroña última forma* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001), 12.

reescrituras, y no meras reediciones, de los poemas más reconocidos de Lamborghini, hechas por el poeta mismo. Una inconsistencia que no por eso es menos verdadera, sino que evidencia la materialidad real del poema y la insistencia de un procedimiento que el poeta aplica a su propia obra, así como los analistas aplican sobre sí los métodos que prescriben. De este modo, sus poemas son triturados y reescritos con una tecnología formal que destruye la sintaxis, ese nivel gramatical donde reina la palabra y sus funciones, hasta llegar a cortes de verso que no respetan siquiera la división silábica estándar de la lengua española (ver figura 2).



de	lo	lo
la	ab	sagr
id	i	a
en	ert	d
tid	o	o
a	a	d
d	lo	c
-oí	m	l
mos	ort	tron
resp	e	o
on	l	d
de	l	e
m	grit	la
o	o	i
s:	a	d
lo	li	e
dig	bert	n
nís	ad	t
i	d	i
mo	e	da
d	lo	d
e	mo	-oí
la	r	mo
i	ta	s
d	l	en
e	el	e
n	tron	l
t	o	ruid
i	e	o
d	l	oí
a	ruid	m
d	o	o
qu	de	s
e	o	re
se	m	sp
rom	ort	o
p	al	n
e	e	d
-oím	en	e
os	l	m
re	tro	o
spo	n	s
n	o	
de	o	
mos:	de	

FIGURA 2. Carroña última forma²⁰

20. *Ibíd.*, 58.

La carroña vale como la última forma, el último resto. El poeta retiene el objeto de la belleza y allí encuentra su límite, en lo bello y en el sentido. No sería el caso de Lamborghini que avanza más allá del sentido y de la sintaxis. Así enseña al analista a apostar a su duelo, que le permite una apertura donde no hay bien que valga más que su tarea, la de orientarse por lo real, donde ningún bien vale más que otro²¹.

La reescritura como procedimiento poético no es el de la metáfora, y tampoco es el de la equivocidad, es algo que se agrega, y en el caso de Lamborghini supone un *plus* en el procedimiento, que vale como un *menos* en el sentido, como la equivocidad, aunque no sean idénticas. La reescritura de Lamborghini rompe lo roto y hace aparecer ya no una equi-vocidad preferible a la uni-vocidad, sino algo del orden de una voz, esa carroña de la palabra. La práctica que interesa al análisis no es metafórica, porque no hay metáfora de lo real. De este modo, una noción de verdad en la práctica analítica orientada hacia lo real retoma su inspiración de la reescritura poética más que del uso de una metáfora: su inconsistencia efectiva es condición, acaso prueba, de que su linaje y orientación se unen fallida pero verdaderamente con lo que persevera en el corazón de un análisis.

BIBLIOGRAFÍA

- FREUD, SIGMUND. "Intervención sobre *El despertar de la primavera*" (1907). En Wedekind, Frank. *El despertar de la primavera*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.
- GIRRI, ALBERTO. *Cuestiones y razones*. Buenos Aires: Ed. Fraternal, 1987.
- HEIDEGGER, MARTIN. *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1964.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 8. La transferencia* (1960-1961). Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis* (1964-1965). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-70). Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 20. Aun* (1972-73). Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. "Televisión" (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Seminario 21. Los incautos no yerran o Los Nombres del Padre" (1973-74). En *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folio Views - Bases documentales, versión digital.
- LAMBORGHINI, LEÓNIDAS. *Carroña última forma*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001.
- PLATÓN. *Banquete*. Buenos Aires: Losada, 2004.
21. Lacan, *El seminario. Libro 8. La transferencia*, 427.

Verdad sublime y madre asesina en Christine V., versión de Marguerite Duras



JULIANA GONZÁLEZ HOLGUÍN*

París Business School, París, Francia

Verdad sublime y madre asesina en Christine V., versión de Marguerite Duras

Sublime Truth and Killer Mother in Christine V. by Marguerite Duras

Vérité sublime et mère meurtrière dans Christine V., dans la version de Marguerite Duras

Todo relato es ficción, versión y, así mismo, verdad, bajo una u otra concepción de la misma, es decir, desde una perspectiva que se enfoca según la intención y la subjetividad de uno o más actores, de uno o más narradores. El texto de Marguerite Duras intitolado *Sublime forcément sublime Christine V.* involucra, por su contenido y su contexto, varias versiones que contrastan y se interrogan entre sí. La escritora se posiciona de tal manera que, a través de recursos propios del oficio literario, desentraña una verdad que puede no ajustarse a la realidad o al saber, pero que nos enfrenta a los límites de lo pulsional y lo ominoso.

Palabras claves: ficción, real, verdad, versión.

All story is fiction, version and also truth, under one or another conception of it, that is to say, from a perspective that focuses according to the intention and the subjectivity of one or more actors, of one or more narrators. *Sublime, Necessarily Sublime Christine V.* by Marguerite Duras involves, by its content and its context, several versions that contrast and interrogate the other. The writer, through literary resources, unravels a truth that cannot fit to reality or to knowledge but places us at the limits of the pulsional and the uncanny.

Keywords: fiction, real, truth, version.

Tout récit est fiction, version, de même que vérité, que ce soit dans une idée de vérité ou dans une autre, c'est-à-dire, d'une perspective qui s'engagerais selon l'intention et la subjectivité d'un ou de plusieurs acteurs, d'un o de plusieurs narrateurs. *Sublime, forcément sublime Christine V.* contient, de par son contenu et son contexte, plusieurs versions qui contrastent et s'interrogent elles-mêmes. L'écrivaine, Marguerite Duras, se place de façon à pouvoir, avec les ressources propres de son métier, percer une vérité qui peut bien ne pas coller à la réalité ou au savoir, mais qui nous met face aux limites du pulsionnel et d'une inquiétante étrangeté.

Mots-clés: fiction, réel, vérité, version.



CÓMO CITAR: González Holguín, Juliana. "Verdad sublime y madre asesina en Christine V., versión de Marguerite Duras". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 149-156, doi: 10.15446/dfj.n16.58160.

* e-mail: julianagonzalez@wanadoo.fr

© Obra plástica: Óscar Muñoz

CHRISTINE V. EN VERSIÓN DE MARGUERITE DURAS:

LA MADRE ASESINA Y SUBLIME

“*Sublime, forcément sublime*” es un texto publicado el 17 de julio de 1985 en el periódico parisino *Libération*, cuya traducción al español me ha sido imposible encontrar hasta hoy¹. Se trata de un encargo que este diario le hizo a Marguerite Duras seis meses antes de publicarlo. La pluma literaria podía ofrecer a los lectores una perspectiva distinta a la de la mera información a menudo inútil, repetitiva o sensacionalista, sobre todo cuando se trata de casos tan mediatizados como lo fue el llamado Caso Gregory, al que alude el artículo de Duras.

Los lectores de *Libération* conocían de sobra los hechos desde que el 14 de octubre de 1984 en el río La Vologne, al noreste de Francia, apareció el cadáver de un niño de cuatro años, el pequeño Gregory. Un primer sospechoso fue arrestado y liberado por orden del juez el 4 de febrero de 1985, un mes más tarde el padre de Gregory, después de anunciarlo en una entrevista, se presentó en la casa de este hombre y lo mató.

Cuando Duras escribe su texto, tanto los rumores como la investigación judicial apuntan hacia la responsabilidad de la joven madre de Gregory, Christine Villemin. Sin embargo, seis meses después una decisión judicial retira los cargos el mismo día que el diario *Libération* publica por fin el texto de Marguerite Duras.

La polémica fue inmensa. Se trataba de Duras, una reconocida escritora que se permitía discurrir sobre un caso en el cual a la justicia le costaba pronunciarse. A través de la escritura Duras explora los móviles profundos que podrían haber llevado a esa mujer, a la que reconoce no haber visto nunca y a quien llama Christine V., a matar a su hijo.

El caso involucra por un lado la verdad judicial de arrestos, pruebas y esperas dilatadas en un larguísimo proceso que aún hoy permanece abierto, y paralelamente aparecen las diversas convicciones, versiones que los múltiples actores y espectadores creen y defienden. En ese complejo contexto, la versión de Duras es solo una pieza más, pero una pieza rara, que no encaja, pues tanto en lo que concierne al caso mismo, como también más allá de sus fronteras, el texto invita a interrogar las posibilidades de

1. Recopilación numérica realizada por el diario *Libération*. Marguerite Duras, “*Sublime, forcément sublime*”, en *Duras, une vie d'écrits* (París: Diario *Libération*, 2014), 1-6. La traducción de los textos citados es mía.

una verdad, siempre imaginaria, frente a la realidad de sus efectos a veces demasiado concretos².

El oficio del escritor difiere de la labor del juez o del periodista, entre otras razones, porque su compromiso se orienta más hacia la posibilidad de explorar perspectivas que maticen la idea de una sola verdad aceptada, muchas veces dictada por los esquemas y convenciones que la preceden. El oficio consiste, entre otras cosas, en el intento de explorar en el propio inconsciente móviles eventualmente universales que se expresan en un discurso indecible, o en todo caso inaceptable, por el discurso extendido de los valores, principios y normas que presupone la vida en sociedad.

Así, aunque se trate del mismo caso, tanto el jurista como la prensa buscan funcionar primero únicamente a partir de pruebas ciertas y verificables, y segundo, con el fin de establecer una verdad que muestre y señale a los culpables y a las víctimas, para que la sociedad entera pueda condenar a los unos y absolver a los otros. La escritura, en cambio, no busca responsables sino perspectivas, no juzga sino que intenta, más que explicar lo inexplicable, revelar otro panorama posible, humano y muchas veces silenciado.

El compromiso de la escritura, la de Duras en este caso, sería ante todo con el discurso y con lo real que este bordea, con el lenguaje más que con la realidad fáctica o con una supuesta ética legal o moral. Su búsqueda no es la de contradecir o coincidir total o parcialmente con la realidad inasible o con la verdad judicial, se trata, más bien, de lograr evocar, a través del relato y la ficción, una verdad posible en este o en otros casos.

Duras escribe a partir de un impulso que escapa a la razón. De esto da cuenta en el texto mismo que empieza por decir la imposibilidad de entrevistarse con Christine V.: *“Jamás veré a Christine V. Es demasiado tarde. Pero he visto al juez [...]”*³. Y narra luego la búsqueda de la casa y sobre todo su reacción al encontrarla:

La casa, la he visto. Eric Favereau [periodista de *Libération* que acompañaba a la escritora], no lograba encontrar el camino. Fue a través de vueltas y desvíos que se nos apareció de golpe. Sola en la cima de la colina desnuda. No fue más que verla y grité que el crimen existió. Es lo que creo. Sobrepasa la razón.⁴

La reacción es ese grito al ver el lugar en cuyo interior ella intuye que se ha cometido el crimen, sin olvidar su consciencia de no tener pruebas, de no hablar más que por ella misma cuando dice que es lo que ella cree y que sobrepasa la razón, es una forma de decir que no está partiendo de una razón o una prueba, sino de una intuición.



2. “La vérité ne se fonde que sur la supposition du faux: elle est contradiction. Elle ne se fonde que sur le non. Son énoncé n’est que la dénonciation de la non-vérité. Elle ne se dit rien que par le moi. Disons le mot, elle est mi-métique: elle est de l’imaginaire”. [La verdad no se funda, acabo de decirlo, sino en una suposición de lo falso: ella misma es contradicción. No se funda más que en el no. Su enunciado es solo la denuncia de la no-verdad. Ella se dice nada más que por la mitad. Digámoslo, ella es mímica: ella es lo imaginario]. Jacques Lacan, “Seminario 21. Los incautos no yerran (Los nombres del Padre)” (1973-1974), en *Los seminarios de Jacques Lacan*, Clase del 15 de enero de 1974. Folio Views - Bases documentales, versión digital.
3. Duras, “Sublime, forcément sublime”, 1. La cursiva es mía.
4. *Ibíd.*, 1.

Más adelante evoca su ambivalencia frente a esa tarea de escritura a tal punto que, al volver a París, decide renunciar al encargo:

Ahora intento saber por qué grité cuando vi la casa. No consigo saberlo. Vuelvo a París al día siguiente y llamo a S. July, le digo que no haré el artículo. Y luego a las dos de la mañana empiezo a escribir [...]⁵

Luego vendrá el arresto de Christine Villemin, que parece confirmar su intuición, y después seis meses que pasan entre las diversas demoras por las correcciones suyas, de la redacción, etc.

El texto no es, y no pretende ser, nada más que una versión muy personal, casi íntima, escrita a partir de los hechos de conocimiento público y del acervo probatorio al que la escritora pudo tener acceso en los días previos a la elaboración del artículo. Duras parte de la información publicada por la prensa que luego ella completa en su recorrido por el lugar de los hechos. Allí pudo escuchar los rumores que rodeaban el caso y conversar con el juez, a quien se refiere como *el más cercano a esta mujer*. Este es el punto de partida desde el cual su pluma traza los rasgos de una mujer que, al no conocerla, ella se permite intuir. Duras esboza un contexto familiar y social, un paisaje en el que construye el relato, y el retrato de una mujer que puede ser más un personaje llamado Christine V., una “criatura de un poeta”⁶ inspirada en la real Christine Villemin. Una criatura cuya vida vemos confinada a los roles de madre y esposa sumisa que más que someterla, dice Duras, la aniquilaban.

El centro del texto es la mujer: Christine V., ese es el punto de vista que le interesa a Duras; del niño asesinado poco o nada se ocupa.

Es lo que veo, dice, sobrepasa la razón, insiste. Veo en el crimen sin juzgar la justicia que se ejerce en el caso. Nada. En lo que a mí respecta no la veo más que a ella en el centro del mundo, ella que no depende más que del tiempo y de Dios. Por Dios, yo no entiendo nada.⁷

El pequeño Gregory queda de lado como una víctima secundaria y hasta necesaria en esta versión que puede o no coincidir con la realidad de Christine Villemin. Duras se refiere a la mujer y a la madre que su propio imaginario proyecta en Christine V. Ese imaginario que encarna su obra desde *El arrebato de Lol V. Stein*, en 1964, hasta *El amante*, y por el cual había recibido el premio Goncourt en 1984⁸.

Esta versión se crea a través del discurso y del oficio artesanal del lenguaje que es el elemento, la materia con la cual se construye un relato, de una narración que como tal implica creación y de la cual la ficción hace necesariamente parte. Pero quizás a causa de la hostilidad que pudo generar el texto, cuando ocho años después

5. *Ibíd.*

6. Sigmund Freud, “El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’ de W. Jensen” (1907 [1906]), en *Obras completas*, vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 50.
7. “C’est ce que je vois. C’est au-delà de la raison. Je vois ce crime sans juger de cette justice qui s’exerce à son propos. Rien. Je ne vois qu’elle au centre du monde quant à moi et ne relevant que du temps et de Dieu. Par Dieu je n’entends rien”. Duras, “Sublime, forcément sublime”, 1.
8. Por *El arrebato de Lol V. Stein* publicada en 1964, Jacques Lacan escribió una nota de homenaje a Marguerite Duras donde se puede leer entre otras cosas: “Lol V. Stein: ailes de papier, V ciseaux, Stein, la pierre, au jeu de la mourre tu te perds”. [Lol V. Stein: alas de papel, V tijeras, Stein, la piedra, en el juego de la morra te pierdes]. *Je de la mourre* (juego de la morra) es homófono de *jeu de l’amour* (juego del amor). Jacques Lacan, “Homenaje a Marguerite Duras, por el arrobamiento de Lol V. Stein” (1965), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 209.

Marguerite Duras acepta volver a hablar sobre el tema⁹ dice que hubiera sido mejor enfatizar el carácter ficcional, hipotético, de su propia construcción y subrayar la duda respecto de la persona real, Christine Villemin, y comenzar cada frase diciendo: “si estuviéramos ante el caso de una criminal”.

Sin embargo, al observar el texto, eso está ahí, lo dice en otras palabras tal vez, pero de diversas formas insiste en que solo se está explorando la posibilidad de la madre criminal, que sí sublima pero no acusa. Duras no afirma nada con certeza, el carácter subjetivo de la escritura no deja de recordarse explícitamente a lo largo del texto. Para empezar, Duras se refiere a su entrevista con el juez encargado del caso, un hombre a quien su función obliga a proferir una sentencia de acuerdo con las pruebas, que en ese momento orientan hacia la responsabilidad de Christine Villemin. Pero a él le cuesta y Duras nos transmite esa dificultad frente al deber de responsabilizar a Christine Villemin: “A él es a quien ella más habrá hablado”. Y luego añade: “Él dice ‘Es espantoso para mí tener que inculparla, tener que pasar por ese momento’. Dice que Christine es inteligente, fina, espiritual”¹⁰. Esta introducción al texto muestra hasta qué punto el caso mismo está marcado por la duda, incluso a nivel judicial.

De igual modo, todo el texto está puntuado por diversas expresiones que evocan esa misma incertidumbre, Duras insiste en subrayar que solo dice lo que cree, lo que se figura... Y se sitúa explícitamente de manera distanciada y paralela a la justicia, cuyo ejercicio dice no juzgar pero que al final del texto interroga al insistir sobre la incertidumbre general que envuelve la inutilidad de la justicia: “Una vez más, no se sabe nada. Nada más. [...] La justicia parece insuficiente, lejana, hasta inútil, se vuelve superflua desde el momento en que se imparte. ¿Para qué impartirla? La justicia esconde”¹¹.

Sin tregua, vuelve sobre lo poco o nada que ella misma sabe y que en realidad se sabe o se puede saber para determinar el responsable de la muerte del pequeño Gregory. Pero al mismo tiempo, para construir su versión, relata elementos del orden de lo real, de lo pulsional como la mirada de la protagonista del caso sobre la cual habla con el juez:

Le pregunté cómo era su cara. Como Denis Robert, él también habla de una cara bonita pero con una ligera ausencia en la mirada. Esta mañana, sábado, veo una foto de ella en el automóvil que la lleva a la prisión, veo esa ausencia, esa inexpresividad ligera que vitrifica la mirada.¹²

O como la voz narrativa con la que describe la casa que la hizo gritar:

Cae una llovizna que el viento lanza contra las puertas y ventanas cerradas como el día del crimen. La casa es nueva. Está a la venta. Es un chalet al estilo de los Vosgos,

9. “Marguerite Duras / Hommage”, Institut national de l’audiovisuel - ina.fr. Disponible en: <http://www.ina.fr/notice/voir/CAC96010169> (consultado el 16/10/2015).

10. Duras, “Sublime, forcément sublime”, 1. La cursiva es mía.

11. “Encore une fois, on ne sait rien. Plus rien. [...] La justice paraît insuffisante, lointaine, inutile même, elle devient superfétatoire du moment qu’elle est rendue. Pourquoi la rendre? Elle cache”. *Ibíd.*, 6.

12. *Ibíd.*, 1.

con tejados de inclinaciones desiguales. Alrededor, solo hay colinas vacías, caminos desiertos, y abajo, los abetos sombríos, entre los abetos, el río.¹³

O también, una arenera que no puede ser un terreno de juego:

Además ese montón de arena para jugar, no existe. Es un montón de cascajo, mezclado con cemento y arena. No tiene la forma. No se puede jugar con eso. La pala que plantaron en el montón de cascajo, *la veo como una mentira o un error. Solo para hacer creer.*¹⁴

Y así, la escritora construye el espacio textual lúgubre que se adecúa a la que subraya como su propia versión de los hechos. Una estancia que a pesar de ser tan familiar como una casa, le resulta extraña, y entonces, ominosa por esa condensación entre familiaridad y extrañeza, entre intimidad y *forasteridad* que Freud dilucidó como clave de lo siniestro¹⁵.

Sin embargo, el arte del lenguaje y la narración invitan al lector a adherir al relato, a la versión de los hechos que Duras logra transmitir a través de su artículo, a pesar de sus propias dudas allí plasmadas.

Cada una de las versiones que componen el caso Gregory tiene su propio discurso y objetivo. La versión judicial tiene el deber legal de respetar el debido proceso, de encontrar y condenar al culpable, mientras que la versión de la prensa busca informar al público de los hechos y el avance del juicio. La versión de cada uno de los testigos implicados en el caso tiene el mismo objetivo más o menos explícito de convencer y someter las demás versiones. Cada uno tiene, además, su manera particular de presentarse, ya sea con el fin de convencer buscando la identificación o adhesión del receptor o bien imponiéndose con pretensiones de verdad irrefutable. Así, el periódico en su función de medio de comunicación transmite los hechos mostrando imágenes que interesan al lector e ilustran la versión de uno u otro de los actores implicados interna o externamente en los hechos. Los medios exponen la información como una versión objetiva, una versión que se da aires de verdad como si la información fuera neutra, como si la parcialidad pudiera estar excluida.

En ese contexto aparece la versión paralela de Duras cuya función es discursiva, literaria, y que no pretende ser más que una hipótesis no solo parcial, sino personal. Pero, y esto puede ser lo más problemático, se trata de una hipótesis que implica una madre tal vez asesina, lo que es necesariamente ominoso y a la que Duras va a calificar de sublime, adjetivo intencionalmente perturbador que acompaña un discurso que toca algo de lo real, de ese real imposible e inaceptable del que nos habla Lacan.

13. *Ibíd.*

14. *Ibíd.* La cursiva es mía.

15. Sigmund Freud, "Lo ominoso" (1919), en *Obras Completas*, vol. XXIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1976).

A lo anterior se añade la cuestión del formato, la versión *durasiana* aparece en la prensa y entonces, aunque sea la pluma de una escritora reconocida como tal, se trata de un caso real, un personaje que es también una persona y un medio de comunicación dirigido al público, a las masas más que al sujeto lector de una obra literaria. Y en ese contexto, ese público impersonal no espera nada más allá de la mera información enfocada en versiones que confirmen las verdades parciales y convencionales a las que están acostumbrados. Una hipótesis, una versión personal que aborda los mismos hechos de una manera no solo diferente, sino inquietante y perturbadora, puede presentar una contradicción entre el medio y el contenido al ignorar esa suerte de pacto tácito entre la prensa y sus lectores y dejar al público expuesto a un texto que, a pesar de las precauciones y reservas, lo enfrenta a lo real insoportable.

La recepción hostil demuestra que, a pesar de todos los matices y precauciones plasmados a lo largo del texto, este fue leído como una afirmación, un juicio al que se le reprocha el error. Duras estaba equivocada pues la justicia, es decir, la verdad oficial, declaró inocente a Christine Villemin quien, además, al lado de su marido tuvo tres hijos más... Pero nada de esto estaba excluido por Duras, ni la inocencia que deja siempre abierta como otra posibilidad, ni la reconciliación conyugal que ella misma ya daba por hecha aun en la hipótesis de Christine V., ese personaje que —a pesar de no coincidir y de tal vez no aportar nada sobre Christine Villemin— logra como Lol V. Stein transmitir algo sobre la mirada y la posición femenina.

El juez que para expresar e imponer la verdad judicial debe someterse a la verdad fáctica de las pruebas y prohibirse, al menos en principio, cualquier subjetividad o juego discursivo en su juicio, tiene al mismo tiempo que interpretar los diversos testimonios y proferir una sentencia que a pesar de sus términos y revestimiento de autoridad no es nada más que otro discurso y otra versión. El juez, sometido a la ley y los procedimientos e instancias que esta le impone, solo puede pronunciarse dentro de estos márgenes y eso aun en contra de su propia opinión —como parece evocar el texto de aquel juez que se reunió con Duras—, incluso en su propia contra debe exponer e imponer la versión judicial como si fuera la única posible y llevarla hasta las últimas consecuencias. Duras, en cambio, se permite decir que escribe sin saber; el texto literario se escribe como un intento de aproximación a la verdad. “[...] Christine V., inocente, quien quizás haya matado sin saber, como yo escribo sin saber, los ojos contra el vidrio intentando ver algo claro en la oscuridad creciente de la tarde de aquel día de octubre”¹⁶. Duras equipara su acto de escribir sin saber, con un crimen que pudo cometerse sin saber, inocentemente, sin darse cuenta o sin saber precisamente, sin más certeza que aquella del acto en el que el sujeto cae.



16. “[...] Christine V., innocente qui peut-être a tué sans savoir comme moi j’écris sans savoir, les yeux contre la vitre à essayer de voir clair dans le noir grandissant du soir de ce jour d’octobre”. Duras, “Sublime, forcément sublime”, 2.

No obstante, las versiones referidas, a pesar de obedecer a móviles distintos y quizás contrarios, mantienen una suerte de diálogo en el que sin importar qué tan independientes o lejanas puedan ser entre ellas, no son indiferentes las unas de las otras. La prensa y la justicia se observan y dialogan desde sus diferentes discursos a los que Duras viene a añadir lo insoportable —sostener que una madre es capaz de asesinar a su hijo— y lo impensable —explicar y legitimar un acto tal hasta terminar atribuyéndole a esa madre la condición de sublime—. Quizás ese sea el riesgo y, al mismo tiempo, el interés del texto, más allá de su versión de los hechos, ese punto real que como la idea de la propia muerte nos resulta impensable.

Sucede que las mujeres no quieren a sus hijos, ni su casa, que no sean las mujeres del hogar que se esperaba de ellas. Que no sean tampoco las mujeres de sus maridos. Que no sean buenas madres, hasta que no sean fieles las descarriadas, y que a pesar de eso hayan soportado todo el matrimonio, la cama, el niño, la casa, los muebles y que eso no las haya cambiado en nada ni un solo día.¹⁷

Entre las múltiples versiones que implica un caso como el del pequeño Gregory, y sus diversas implicaciones y concepciones de la verdad, habría que distinguir las que buscan un efecto de orden, de moral, de señalar el bien y distinguirlo del mal, y otras que, como la criatura poética Christine V., evocan hipótesis cuyo fin es solo decir para nombrar e intentar, si no entender ni saber, al menos poder integrar al lenguaje ese real insoportable.

BIBLIOGRAFÍA

17. “Il arrive que les femmes n’aiment pas leurs enfants, ni leur maison, qu’elles ne soient pas les femmes d’intérieur qu’on attendait qu’elles soient. Qu’elles ne soient pas non plus les femmes de leur mari. Qu’elles ne soient pas de bonnes mères, de même qu’elles ne soient pas fidèles, des fugueuses, et que malgré cela elles aient tout subi le mariage, la baise, l’enfant, la maison, les meubles et que ça ne les ait changés en rien même pour un seul jour”. *Ibid.*, 2-3.
- DURAS, MARGUERITE. “Sublime, forcément sublime”. En *Duras, une vie d’écrits*. París: *Diario Libération*, 2014.
- FREUD, SIGMUND. “El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’ de W. Jensen” (1907 [1906]). En *Obras completas*. Vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. “Lo ominoso” (1919). En *Obras Completas*. Vol. XXIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- INSTITUT NATIONAL DE L’AUDIOVISUEL. “Marguerite Duras / Hommage”. Disponible en: <http://www.ina.fr/notice/voir/CAC96010169> (consultado el 16/10/2015).
- LACAN, JACQUES. “Homenaje a Marguerite Duras, por el arrobamiento de Lol V. Stein” (1965). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. “Seminario 21. Los incautos no yerran (Los nombres del Padre)” (1973-1974). En *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folio Views - Bases documentales, versión digital.

¿Verdad de la víctima o víctima de la verdad? Observaciones sobre la sugestión y sus implicaciones clínicas y políticas*



MARIA TUIRAN ROUGEON**

PHILIPPE CANDIAGO***

Asociación Lacaniana Internacional, París, Francia

**¿Verdad de la víctima
o víctima de la verdad?
Observaciones sobre
la sugestión y sus
implicaciones clínicas y
políticas**

**Truth of the Victim or
Victim of the Truth.
Observations on the
Suggestion and its
Clinical and Political
Implications**

**Vérité de la victime ou
victime de la vérité?
Remarques sur la
suggestion et ses
implications cliniques
et politiques**



CÓMO CITAR: Tuiran Rougeon, María y Candiago, Philippe. “¿Verdad de la víctima o víctima de la verdad? Observaciones sobre la sugestión y sus implicaciones clínicas y políticas”. *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 157-167, doi: 10.15446/dfj.n16.58165.

* Traducción del francés a cargo de Sylvia De Castro Korgi, profesora de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia.

** e-mail: m.rougeon@free.fr

*** e-mail: philippe.candiago@charmeyran38.fr

© Obra plástica: Óscar Muñoz

Los autores, a través de dos viñetas clínicas, cuestionan el lugar asignado a la verdad en nuestro nuevo lazo social. Proponen la hipótesis según la cual las figuras de víctima y de protocolización son intentos para acceder a la verdad en forma concreta, evitando así tener en cuenta la división subjetiva y, por consiguiente, el inconsciente. No obstante, el analista, a partir de los nuevos dispositivos, debe mantener una escucha que implique la equivocidad, de tal manera que el sujeto de la palabra verdadera pueda advenir.

Palabras clave: agresión sexual, enfermedad, lazos sociales, protocolos, sugestión, verdad, víctima.

The authors, through two clinical cases, question the place assigned to the truth in our new social link. They propose the hypothesis according to which the concepts of victim and protocolization are attempts to reach the truth in concrete form, thus avoiding the subjective division and consequently, the unconscious. Under this, the analyst must listen in a manner that implies equivocation, so that the subject of the true speech shall be.

Keywords: sexual aggression, sickness, social link, protocols, suggestion, truth, victim.

Deux extraits cliniques vont permettre aux auteurs d'interroger notre nouveau lien social en ce qui concerne la place qu'y est accordée à la vérité. Ils proposent l'hypothèse selon laquelle les figures de victime et de mise en place de protocoles essaient de arriver à la vérité de façon concrète, se détournant ainsi de la mise en compte de la division subjective et donc de l'inconscient. Or l'analyste, dans les nouveaux dispositifs, doit maintenir une écoute qui implique l'équivoque, pour que le sujet de la parole vraie puisse advenir.

Mots-clés: agression sexuelle, maladie, lien social, protocoles, suggestion, vérité, victime.

La cuestión planteada para este número de la revista *Desde el Jardín de Freud* sobre el asunto de la verdad es muy interesante, pertinente y actual. Lo que nos viene a la mente con la lectura de un aparte del texto de la convocatoria, “incluso podemos interrogar si le pertenece [al sujeto] o si acaso le es ajena [...]”¹, es que estamos en la época de los protocolos, en la que se trata de administrar la historia clínica de los pacientes, de los usuarios, sin error y pretendiendo cada vez mayor transparencia. Esta orientación guarda relación con los avances de las tecnociencias, particularmente de las neurociencias, que reducen la vida psíquica al funcionamiento hormonal y cerebral, de suerte que seríamos controlados por dicho funcionamiento, como máquinas, sin posibilidad por lo tanto de semblante, de ambivalencia, incluso de secreto... Evicción del semblante, lo que, según Lacan, reduce toda interpretación a no ser más que sugestión.

Las preguntas que intentaremos abordar son las siguientes: ¿acaso el protocolo y la sugestión constituyen hoy día un acoplamiento tal que, en caso de venir a situar la verdad como exterior al sujeto —al sujeto del inconsciente tal como el psicoanálisis lo define—, no toleraría ninguna fisura donde este pudiera encontrar refugio? ¿Esta orientación es un efecto del discurso de la ciencia que impregna tanto al campo de la psicopatología como el de la política y que, lateralmente, provoca la emergencia de una nueva disposición subjetiva, la de víctima —víctima de violencia, víctima del trabajo, víctima de la enfermedad— como manifestación del sujeto? ¿Representa esta disposición subjetiva una modalidad actual de defensa contra la castración?

Para comenzar, proponemos una corta viñeta clínica registrada por uno de nosotros un domingo de guardia en un establecimiento en el que se intervenía en el contexto de una misión de protección de la infancia.

Después del mediodía el teléfono suena: “¿Aló? Llamo porque una joven ha sido víctima de una ‘casi agresión sexual’”. Luego de solicitar ciertas precisiones, me dirijo al lugar de los hechos. A mi llegada soy rápidamente invitado, de una manera muy imperativa, por lo demás, a tomar las disposiciones necesarias para denunciar al autor de la agresión y para separarlo del grupo con el fin de preservar a la víctima. No me atrevo a decir nada en ese momento puesto que mi interlocutora me recuerda que

1. Mario Bernardo Figueroa, “Editorial”, *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 14, doi: 10.15446/djf.n16.58143.

se trata de un procedimiento normal en este tipo de casos de agresión. De hecho, en otra situación, diría que no, salvo porque, al seguir esta vía, encuentro que mi conducta se halla totalmente trazada. Antes de tomar esa dirección, yo deseo encontrarme con los protagonistas de este asunto. El autor —tomemos nota de ese término—, un muchacho de unos doce años que no habla bien el francés, había alcanzado cierta notoriedad por las fugas y las vías de hecho que acostumbraba tomar. Se encuentra postrado en un sofá y se resiste a hablarme, me da la espalda, esquiva mis preguntas y su única declaración inteligible es “yo estoy bien en la casa”.

La víctima, una joven de diecisiete años, parece sentirse más cómoda que su agresor, circula por el servicio junto a los otros niños, totalmente dispuesta al diálogo. Yo no le pido que cuente la escena una vez más, sino, más bien, que diga lo que piensa de sí misma. Ella evoca su miedo en el momento, su falta de coraje también, y su pesar de “no haberle dado una bofetada a ese muchacho mal educado”. Bofetada con respecto a la cual le confirmo que no habría sido inoportuna. Ella muestra también su sorpresa de haberme sido presentada como una víctima. No quiere elevar una queja ni beneficiarse de una medida de protección. En sus declaraciones la escena de agresión toma un acento menos dramático y esta joven muchacha no excluye su participación en ella. De lo que se lamenta es de no haber reaccionado más fuertemente. Ella asocia su pasividad a escenas anteriores; en primer lugar a propósito de su rebelión contra la autoridad de sus padres, que se articula con una forma de errancia para la cual encontró un tope precario en una experiencia amorosa durante la cual padeció la violencia de su compañero. Después de esta breve entrevista vuelvo con los educadores, quienes me comentan acerca de las dificultades graves que tienen con ese joven, pero también con otros, reiteración de escenas violentas de jóvenes sujetos a los que nada parece estabilizar. Muchos niños que les son confiados se muestran como si estuvieran permanentemente librados a mandatos que se manifiestan para ellos en su presente, abandonados de alguna manera al juego de las pulsiones, podríamos decir.

El asunto que me fue relatado quedó ahí, y a posteriori me pregunté si ese “por poco”, si ese “casi” que “viene a corregir una afirmación sin desmentirla”², el que se le escapó a aquella joven en el relato de la agresión sexual, sin saberlo, y que me sirvió para orientarme allí donde la movilización de un procedimiento judicial le habría dado a este asunto otro rumbo. Al momento de mi partida, puesto que la joven consideraba ir a cine con sus compañeras, le aconsejé que fuera a ver una película que se encontraba en cartelera: “Cerise”, una comedia plagada de clichés que, sin embargo, narra en un juego de encuentros inesperados el recorrido de una adolescente que puede sustraerse del atrapamiento de nuestros goces contemporáneos.



2. Alain Rey, *Dictionnaire historique de la langue française* (Paris: Dictionnaires Le Robert, 2012), 2782.

Esta cuestión de los protocolos se presentó poco tiempo después en el marco de un trabajo institucional relacionado justamente con el asunto de la violencia. Ese trabajo de discusión, sin duda alguna interesante, daba lugar a que se diera una división de los participantes y abría la posibilidad de abordar el asunto caso por caso. En cierto punto, yo quedé sorprendido al escuchar que las violencias sexuales debían ser consideradas aparte y tratadas separadamente. Como yo interrogaba los resortes de esta elección, se me propuso una respuesta que me dejó perplejo: “Es otra cosa, pues hay procedimientos precisos a seguir”. “Lo sexual es muy serio, no se bromea con eso...”, lo que me resultó tanto más extraño por cuanto los lapsus que atañen al sexo son los primeros en suscitar la risa, como aquel que menciona Charles Melman tomando esta frase en alemán, citada por Freud en *Psicopatología de la vida cotidiana*³:

Wenn sie gestatten, Fräulein, möchte ich sie gerne begleiten; con una condensación entre *blegeiten* que quiere decir “acompañar” —“Si usted me lo permite, señorita, quisiera acompañarle, *begleiten*”, que es lo que quería decir este bravo joven— y *beleidigen*, que quiere decir “ultrajar” —“Si usted lo desea, señorita, quisiera ultrajarla”—. Y surge esta *mot-valise* [neologismo], la condensación *blegeit-digen* [algo como “acompañarla”] con la cual supongo que cada quien encontró lo suyo.⁴

Así, surge una pregunta: ¿por qué ese lapsus nos hace reír si no es porque, como lo indica Melman con picardía, cada uno puede encontrar ahí su bien?

Esta viñeta citada por Melman indica que el inconsciente se expresa en la clínica cotidiana, durante las consultas, en la cura sobre el diván, para quien quiera prestar sus orejas. Por supuesto, hay que garantizar un auditor, uno que haya hecho el recorrido, la cura, que lo conduce a no equivocarse sobre su propio saber y sobre la verdad que sostiene su objeto. Dentro de la elaboración de los cuatro discursos, en el discurso analítico Lacan sitúa el saber inconsciente en el lugar de la verdad, saber constituido sobre la imposibilidad del sujeto para acceder a su objeto causa de deseo, no obstante que este lo determina. De este objeto el sujeto no sabe sino algunas briznas a partir de su trabajo en la cura; sale de ella sabiendo algo de él y es así como el sujeto barrado y determinado por el significante se encuentra en el lugar Otro.

Una vez que el cuadro de la cura se instala, se trata de seguir la traza significativa para que, por momentos, la verdad pueda medio-decirse. Por ejemplo, tomemos el caso de un paciente que está en análisis desde hace poco más de un año quien —enseguida de un proceso de abandono del alcohol— da vueltas alrededor de un significante en el relato de su experiencia en el teatro. Habiendo actuado varias veces en el papel de Don Quijote, habla de molinos de viento como eso que no cesa de no escribirse. Habiendo interrumpido la sesión en esos molinos (*moulins* en francés), el

3. Sigmund Freud, “Psicopatología de la vida cotidiana” (1901), en *Obras completas*, vol. VI (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 70.

4. Charles Melman, *Para introducir al psicoanálisis hoy en día. Seminario 2001-2002* (Buenos Aires: Letra Viva, 2009), 17.

analista puntúa: “*moule un*”⁵; el paciente vuelve, a su siguiente sesión, manifestando su desacuerdo: “yo no comprendí lo que usted quiso decir”. Desde Freud, sabemos que ese “yo no” comporta una negación sobre la verdad del sujeto. A partir del decir de su paciente “ella no es mi madre”, refiriéndose a la mujer de su sueño erótico, Freud elabora una parte importante de su teoría: siendo la negación un retorno de lo reprimido bajo la forma negativa, podemos señalar que Freud, pasando por encima del no, oye la verdad del decir del sujeto del inconsciente. Verdad que ha accedido a la conciencia por intermedio de la negación. En el seminario *Linguisterie* que Melman dictó entre 1991 y 1993, retomando este asunto de la negación hacía una observación del todo actual. Este nos dice:

[...] y bien, como ustedes ven, mi ser no es más que ése *kakón* [a entender como una cualidad, una característica] negado, no reconocido como tal, o sea que mi ser —ustedes saben que yo he insistido varias veces en esto—, es decir lo que hay en mí de más auténtico, no es sino lo que he rechazado de mí mismo, lo que he repulsado, lo que he rechazado y que vuelve así en forma negativa.⁶

Atento a esta dimensión, el analista oye el contenido de lo que viene en la asociación de ideas como portador de una verdad del paciente. Después de la negación del equívoco que le señala el analista, el paciente retoma la historia de su relación con su padre, no ya desde el lugar de la denigración, de la denuncia y de la desconfianza en la cual se encontraba hasta ahora: “mi padre no vale nada; una vez yo vi un *clodo* [vagabundo] y creí que era él”, sino desde otro lugar. Desde un lugar en el que él mismo podía inscribirse en la continuidad de las generaciones sin permanecer atrapado entre la figura paterna denigrada que él otorgaba a quien ocupó esta función para él, y la imagen de padre a la deriva que les daba a sus dos hijos, ante quienes no lograba sostener su posición. Esta pequeña puntuación, que parecía transportar un cierto destello de la verdad del sujeto, y su consideración en la cura por parte del analizante mismo, marcó un viraje sustancial en la realidad del paciente. Se sintió suficientemente fortalecido en relación con la abstinencia del alcohol como para poder cuestionar la ingesta de medicamentos con la que lo acompañaba y el consumo de tabaco, lo que le comprometió en una serie de decisiones que lo llevaron a sostener una posición de hombre deseante, particularmente ante su compañera. Podríamos decir que el surgimiento de este destello de verdad y su retoma por el sujeto obraron en el sentido de permitirle un paso al costado, allí donde su síntoma se encontró con una sustracción del goce que lo anegaba. Es así como podemos decir, a continuación de Lacan que, puesto que el síntoma es la verdad del sujeto, en tanto que viene a



5. “*Molde Uno*”.

6. Charles Melman, *La linguisterie* (Paris: Ed. Association Lacanienne Internationale, 2008), 34. La traducción es nuestra.

constituir su ex-sistencia, el trabajo de la cura permite desplazarse a su respecto, incluso si no podemos tener todas las coordenadas... pues la verdad se nos escapa sin cesar.

Ciertamente, no es siguiendo la traza significativa que el discurso social actual nos invita a escuchar la queja de un sujeto. Es así como entendemos la frase de Lacan que retoma la convocatoria de este número: “si se elimina radicalmente la dimensión de la verdad, toda interpretación no es sino sugestión”⁷ en la medida en que, lejos de ser abusivo, podemos plantear que la sugestión participa activamente en el discurso social actual y que, en nuestros días, parece sostener la figura de la víctima. Adosado al discurso de la ciencia, el discurso social recibe cada vez más frecuentemente esta queja acoplándola a respuestas que se articulan con los protocolos, sean estos de buen-trato, de cuidado o, incluso, de mejoramiento de la calidad.

Recordemos que el discurso de la ciencia se apoya en una serie de enunciados que obtienen su efectividad gracias a que mantienen su autonomía con respecto a la enunciación, poniendo de esta manera a distancia al sujeto del deseo. Un protocolo es ante todo un acta de autenticación. De manera coherente con esto, el protocolo admite dos tipos de extensión: en el lenguaje técnico y especializado designa el documento diplomático constitutivo del reporte de una deliberación, su proceso verbal; más tarde designará una lista de convenciones, un modo de empleo, así como la continuidad de los gestos a ejecutar. Es esta segunda acepción la que parece desplegarse en nuestro lazo social.

Interrogamos muy poco la extensión de los protocolos, sobre todo en el medio institucional. Los denunciamos, a veces con vigor, pero de una manera que se rehúsa a interrogar lo que garantiza su éxito. Es, quizás, menos su extensión que el llamado a ese tipo de recurso —incluido el modo de su denuncia— lo que podría llamar nuestra atención. Sabemos que las decisiones desde el momento en que son sospechosas de contener una arbitrariedad no son bien recibidas; no es por nada que la referencia al consenso ha desalojado hoy en día al compromiso. Desde que algún colectivo es convocado para responder a algunos problemas, a algunas dificultades, frente a la heterogeneidad de las posiciones, incluso de las opiniones, se manifiesta rápidamente la necesidad de “ponerse de acuerdo”, en coherencia (podríamos escribir *co-errancia*⁸). Esta aparente necesidad, que nos parece destacar más bien una contingencia, ha ganado un lugar de importancia en nuestra vida social y política con el fin de legitimar la acción colectiva. Ella da cuenta de esa mutación, que hace ya tiempo despejó Jean-Pierre Lebrun, que se manifiesta en el desplazamiento, en las sociedades modernas, desde un mundo incompleto y consistente, hacia un mundo completo e inconsistente. Inevitablemente, según parece, esta necesidad de coherencia pone en circulación significantes de simplificación, de racionalización, de armonización —sin que sea

7. Jacques Lacan, *Seminario 14. La lógica del fantasma* (1966-1967), Clase del 21 de junio de 1967, 373. Traducción Pío Eduardo Sanmiguel. Inédito. Disponible en: <http://www.analitica-apb.com/#!la-logica-del-fantasma/c8f6> (consultado el 01/07/2015).

8. En francés, *cohérence* permite hacer jugar el equívoco entre coherencia (estar unidos) y *co-errance*, errancia (vagabundeo), a partir de un juego de letras. Esto facilita a los autores plantear la siguiente hipótesis: a fuerza de buscar el acuerdo a todo precio, se puede producir la errancia. Nota de la traductora.

unificación— de comunicación y de imagen. ¿Acaso representan esos protocolos una tentativa de dominio de lo real, un dominio que contempla una escritura prescriptiva de las conductas que hay que presentar, como efecto del discurso de la ciencia?

En efecto, esas prescripciones no se sostienen sirviéndose de una voz en imperativo sino de una escritura en infinitivo, sin autor identificable, que interviene bajo el modo de la sugestión dejando muy poco lugar al sujeto del deseo. Si los protocolos producen un efecto de alivio al dispensar a sus protagonistas del ejercicio de su juicio singular, suscitan, en cambio, por la misma razón, una forma de atopia que alcanza tanto a los practicantes como a sus interlocutores, atopia generalizada, entonces, acompañada de una inflación de pasajes al acto. Esta escritura no nos libra en absoluto de la orden, solo desplaza sus coordenadas. Dicha orden no se establece ya sobre una conjetura susceptible de soportar una eventual *contra-adicción*, sino sobre la dimensión de la evidencia como base del despliegue de la sugestión. La disposición y circulación de esos significantes traza el camino para una deriva referencial que establecerá las conductas a seguir. Charles Melman, en *Para introducir al psicoanálisis hoy en día*, recuerda que hay siempre un argumento de autoridad en el significante; que este tiene, por sí mismo, un carácter de amo. Así, precisa:

No tendríamos que lidiar con amos, ya sea en el campo político, ya sea en el religioso, si estos no fuesen introducidos por el hecho de que el significante se impone a cada uno de nosotros con un carácter imperativo, de mandamiento, cuya expresión más elemental, más simple, se enuncia en cosas como “ahora vas a hacer esto o aquello”.⁹

Hay un personaje muy simpático que da cuenta de una manera lúdica de esta adherencia a la sugestión —al menos si uno cree en el éxito de librería de las guías turísticas—. Este personaje es el turista, quien se encuentra en una posición de libertad, sin presiones aparentes, libre en relación con su tiempo y sus elecciones; pues bien, no resulta raro que recorra los parajes de sus vacaciones con la guía en la mano que le indica lo que debe ver, a dónde debe ir a comer, a dormir, que le señala las direcciones correctas, lo que no se puede perder, ofreciendo el espectáculo de verdaderas masas que siguen la guía por motivos, ciertamente diferentes, ninguno de ellos político.

Retomando la primera viñeta, esta muestra la manera como nuestras sociedades reaccionan a la irrupción de un hecho contrario por la implementación de disposiciones que intentan separar a los protagonistas entre un actor culpable y una inocente víctima. Esto no sería nada más que lo habitual, si no fuera porque algo de la verdad es rechazado por estar situado al exterior del sujeto. Son las manifestaciones exteriores las que serán tomadas por verdad sin interrogar aquello que daría cuenta de la dimensión inconsciente. Lo que no se enuncia forzosamente, lo que escapa al



9. Melman, *Para introducir al psicoanálisis hoy en día*, 248.

decir. Poniendo de relieve la causa, la verdad podría no escapárseles, justificándose el manejo de la situación, según los procedimientos prescritos.

La víctima está muy presente en el medio social, los medios se refieren profusamente a cualquier acontecimiento, con o sin autor identificado, que consista en un daño a una integridad, incluso a un interés, dando fe con ello de un movimiento social que busca en el conjunto de los acontecimientos de la vida, desde que se los juzgue desventajosos o dolorosos, los elementos susceptibles de hacer advenir dicha figura. Una primera observación: si el acontecimiento que hace aparecer una víctima ha tenido lugar en el pasado más o menos próximo, lo que se puede notar es que la forma gramatical *haber sido víctima* anuda el verbo haber y el verbo ser —que es generalmente solicitado—, mientras que la otra forma, *ser víctima*, aísla un Ser de la víctima en un presente que eventualmente no se disimula ya. No se trata de decir que no hay víctimas de malos acontecimientos, a esta nominación la ayuda y la reparación tienen toda su legitimidad, pero hay que señalar la extraordinaria facultad del discurso para estimular esta figura.

En un artículo importante, Jean-Luc Cacciali toma la distinción que establece el psicoanálisis entre el sujeto del deseo y el sujeto de la demanda donde puede situarse la posición de víctima. Sin retomar el conjunto de su propuesta, dice:

La víctima es alguien que demanda. Demanda reparación por el objeto que ha perdido realmente. Es la castración la que causa el deseo, y en nuestras sociedades patrocéntricas esta se atribuye a la función paterna. De manera estructural podemos decir que es lo propio del ser hablante, lo que lo funda, pues es el mismo hecho de hablar el que nos castra dado que el significante no permite jamás aprehender el objeto en su totalidad. Hay siempre una falta y es esa falta la que nos constituye como sujeto de deseo.¹⁰

Es situando esa falta como dando cuenta de un acontecimiento traumático del todo exterior al sujeto, que el discurso social asegura la promoción, menos de la víctima, que de un “ser de la víctima” aquejado del traumatismo. Lo que señala J-L. Cacciali es que este ser de la víctima que se constituye deviene una posición subjetiva, que tiende hoy día a generalizarse de modo tal que la víctima es el sujeto mismo.

Este ser de la víctima que se despliega en la lengua ¿representa en el discurso social el índice de un desplazamiento negligente con respecto a la posición de Freud, de no considerar un sujeto del deseo y sus avatares en beneficio de un individuo únicamente expuesto a acontecimientos traumáticos sobrevenidos desde el exterior? La víctima es inocente. Esta inocencia consumada ¿representa la condición del aislamiento de este “ser de la víctima”? Es este el estatuto que aquella adolescente

10. Jean-Luc Cacciali, “La victime: un nouveau sujet”, en *Les désarrois nouveaux du sujet*, dirigido por Jean-Pierre Lebrun (Paris: Editions Eres, 2001), 153-168.

“casi víctima” rechaza. ¿Por qué el rechazo? Podríamos decir que si este estatuto apunta hacia una eventual promesa de reparación, es al precio de suturar la división que anima a ese sujeto.

Un punto lateral nos parece que actualiza ese desplazamiento señalado con respecto a Freud. Nosotros valoramos una economía que asegura lo esencial de su crecimiento vía el consumo, que se esfuerza, por lo mismo, en “fidelizar” el cliente a la manera de una incitación a una adicción. Es una observación intuitiva, pero parece que para las nuevas generaciones, y quizás para un número de sujetos adultos, algo del orden de una indisponibilidad a la interdicción se manifiesta.

En la clínica del alcoholismo ¿no nos encontramos igualmente con la avanzada de la sugestión en tanto que, para hacer frente a la denegación del consumo exhibido por el paciente el cuerpo médico responde con un “¿es el alcoholismo una enfermedad?”? Ese significante *enfermedad* parece entonces imponerse a los pacientes, a menos que ellos mismos se lo apliquen. Si es el caso, ¿cuál sería entonces su estatuto? En las curas de “destete” (desintoxicación) los pacientes, en efecto, atrapan ese significante que circula y se soportan en él como en un punto de apoyo al cual se refieren en los momentos de recaída. A lo largo del acompañamiento psicoterapéutico o de la cura analítica, hay momentos en los que ese significante emerge de nuevo. Como la señora M quien, cuatro años después de su hospitalización, dirá: “Yo recuerdo aún el choque que produjo en mí el hecho de que el médico me dijera que el alcoholismo es una enfermedad”.

Como esto es corriente en una cura psicoanalítica para cualquiera que se someta a ella, hemos podido observar con los años que en el curso de un tratamiento, cada vez que un alcohólico es solicitado del lado de su deseo, cada vez que él se encuentra en situación de asumir su subjetividad sexuada, la angustia se manifiesta y es la ocasión de una recaída o de un “flash” [arrebato]. Es en esta hiancia, entre deseo y goce, que se sitúa la angustia, como dice Lacan en la lección del 13 de marzo de 1963 en su seminario sobre la angustia¹¹. Y es en ese lugar donde el significante *enfermedad* puede venir a cumplir una función de referencia. ¿Podría igualmente constituir a un ser enfermo? Como si frente a la división subjetiva que pone de presente la distancia entre goce y deseo, la verdad del sujeto surgiera del lado del ser, al menos durante un tiempo, quizás el tiempo lógico necesario para verificar, ante este otro del analista, la anticipación posible de un más allá del alcohol.

Para concluir, ¿podemos pensar que la protocolización actual de las relaciones sociales se presenta como una tentativa de reglamentar los lazos sociales que ya no estaría ordenada por un pacto simbólico? Ese pacto simbólico, según lo analiza Jean-Paul Hiltbrand, “funda y hace tolerable la disimetría en la relación. En ese sistema



11. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 1992).

la posición del padre no está de ninguna manera articulada a su autoridad en cuanto él es la figuración, la presentación del Otro simbólico”¹².

¿Permanece acaso el discurso político actual articulado a su función histórica que consistía en situar un poder que, en nombre de la idea de un bien común, era considerado legítimo para trazar el porvenir? Nosotros recordamos algunos grandes discursos que permitieron elecciones políticas decisivas, como el de F. Roosevelt, que en 1944 orientó la entrada de los Estados Unidos en la guerra contra el nazismo, o como el de R. Schuman, que propuso los referentes de la construcción europea.

Esta orientación, como sostiene Jean-Paul Hiltenbrand, “exige un impulso desinteresado para trazar un horizonte que se aleja a medida que se avanza, produciendo ventajosamente un efecto de sujeto puesto que reserva un lugar a la hiancia subjetiva”¹³. Hiltenbrand agrega: “Lo importante de lo político se basa en ese efecto de sujeto, al menos en nuestra democracia”¹⁴.

Nuestros poderes democráticos, sin embargo, se dejan conducir por el síntoma colectivo de la sociedad de consumo, se dejan guiar por las demandas de satisfacción, tan inmediatas como provisorias, que apelan sin cesar a nuevas satisfacciones. Proponemos de buen grado la hipótesis de que esta extensión de la demanda participa a la vez de la generalización de esta disposición subjetiva excluyente del deseo que interroga J-L. Cacciali, y de la desafección de lo político desde que este ya no se ordena por ese efecto de sujeto que evoca J-P. Hiltenbrand y que, en cambio, se orienta en beneficio de un poder rentable que se reduce a conducir el reparto de los goces, señalando así una desinstitucionalización cultural.

Las democracias debieron haber logrado la hazaña de instituir un poder marcado por el índice de una falta, de un agujero, suelto de la atadura a la tradición; pero, en cambio, todo se lo juegan hoy en día como si tuvieran que afrontar un lazo social que, desarticulado de la referencia constituida por el Otro simbólico, se encuentra expuesto a las pulsiones que no están ya ligadas por el deseo.

BIBLIOGRAFÍA

12. Jean-Paul Hiltenbrand, “Dans quel discours circulons-nous? Perte de la liberté politique”, en *Analyse du discours politique*. Le bulletin N°1 (Paris: Association Lacanienne Internationale, 2007), 10.

13. *Ibid.*, 9.

14. *Ibid.*

CACCIALI, JEAN-LUC. “La victime: un nouveau sujet”. En *Les désarrois nouveaux du sujet*. Dirigido por Jean-Pierre Lebrun. Paris: Editions Eres, 2001.

FIGUEROA, MARIO BERNARDO. “Editorial”. *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 13-16. Doi: 10.15446/djf.n16.58143.

FREUD, SIGMUND. “Psicopatología de la vida cotidiana” (1901). En *Obras completas*. Vol. VI. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

HILTENBRAND, JEAN-PAUL. “Dans quel discours circulons-nous? Perte de la liberté politique”. En *Analyse du discours politique*.

Le bulletin N°1. Paris: Association Lacanienne Internationale, 2007.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós, 1992.

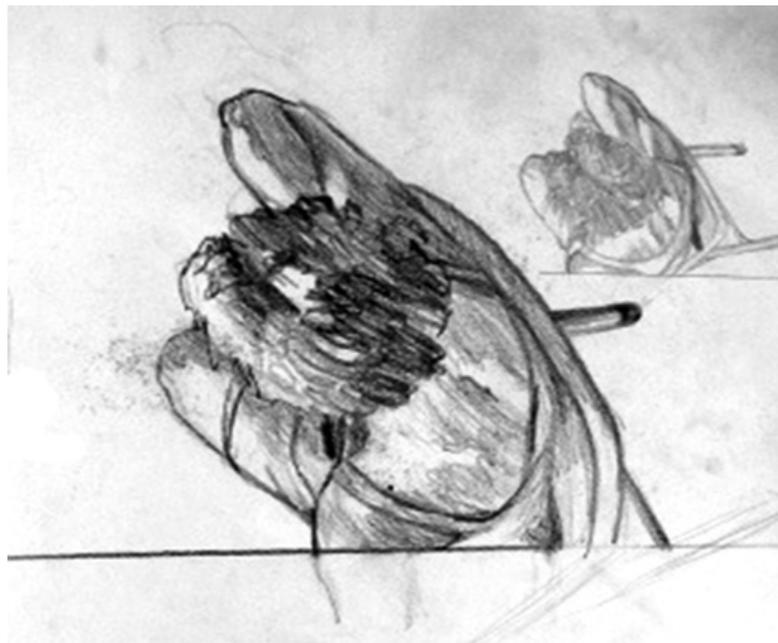
LACAN, JACQUES. *Seminario 14. La lógica del fantasma (1966-1967)*. Clase del 21 de junio de 1967. Traducción Pío Eduardo Sanmiguel. Inédito. Disponible en: <http://www.analitica-apb.com/#!la-logica-del-fantasma/c8f6>. Consultado el 01/07/2015.

MELMAN, CHARLES. *La languisterie*. Paris: Ed. Association Lacanienne International, 2008.

MELMAN, CHARLES. *Para introducir al psicoanálisis hoy en día. Seminario 2001-2002*. Buenos Aires: Letra Viva, 2009.

REY, ALAIN. *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Dictionnaires Le Robert, 2012.





v. VIOLENCIA Y VERDAD





© Óscar Muñoz. *El juego de las probabilidades. Impresión de fotografías. 2007. Dimensiones variables.*

Tomar la palabra: el acontecimiento de la verdad en el testimonio



IVÁN HERNÁNDEZ*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Tomar la palabra: el acontecimiento de la verdad en el testimonio

Take the Word: the Event of the Truth in Testimony

Prendre la parole: évènement de la vérité au témoignage

La cuestión de la verdad ocupa un lugar de gran importancia en la consolidación de los procesos de negociación política que conducen al fin de la guerra y a la reconstrucción del lazo social en el posconflicto. En ese contexto, el testimonio de las víctimas corre el riesgo de terminar siendo instrumentalizado, por los dispositivos jurídicos y los archivos de la memoria histórica, en la empresa política del establecimiento de una verdad conveniente. Sin embargo, el psicoanálisis advierte sobre esa dimensión de acontecimiento de la verdad, que impugna al discurso en su pretensión de domesticarla, de hacerla dócil a los límites que él mismo le señala. En tanto que el testimonio supone una toma de la palabra, se hace necesario preguntarse por el lugar del sujeto que allí adviene y la verdad que le concierne.

Palabras clave: ficción, lazo social, sujeto, testimonio, verdad.

The question of truth occupies a place of great importance in the processes of political negotiation that lead to the end of the war and the reconstruction of the social link in the post-conflict. In this context, the testimony of the victims runs the risk of being adapted by the legal system and the archives of the historical memory for the political aim of the establishment of a convenient truth. However, psychoanalysis warns about this dimension of the event of truth, which contests the discourse in its claim to domesticate it, to make it docile to the limits that it indicates. As the testimony supposes a taking of the word, it becomes necessary to ask about the place of the subject that appears there and the truth that concerns it.

Keywords: fiction, social link, subject, testimony, truth.

La cuestión de la vérité prend une place très importante dans la consolidation des processus de négociation politique qui conduisent vers la fin de la guerre et la reconstruction du lien social lors du post-conflit. Dans ce cadre, le témoignage des victimes risque d'être instrumentalisé par les dispositifs juridiques et les dossiers de la mémoire historique, dans l'entreprise politique de l'établissement d'une vérité *ad hoc*. Pourtant, la psychanalyse prévient sur cette dimension d'évènement de la vérité, qui conteste la prétention du discours de l'appivoiser, de la faire obéissante aux limites que le discours même lui indiquerait. Le témoignage ayant toujours besoin que la parole soit prise, il faut se demander quel est la place du sujet qui y advient et que est la vérité qui lui regarde.

Mots-clés: fiction, lien social, sujet, témoignage, vérité.



CÓMO CITAR: Hernández, Iván. "Tomar la palabra: el acontecimiento de la verdad en el testimonio". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 171-186, doi: 10.15446/dfj.n16.58162.

* e-mail: mr.buma@gmail.com

© Obra plástica: Óscar Muñoz

“Permanentemente tendemos a razonar sobre los hombres como si se tratara de lunas, calculando sus masas, su gravitación [...] ¿Nuestra meta es llegar al campo unificado y hacer de los hombres lunas? ¿Acaso los hacemos hablar tanto solo para hacerlos callar?”.

JACQUES LACAN

1. En el caso del conflicto colombiano encontramos también cierta incomprendibilidad determinada por una situación similar: por un lado, un número notable de “historias” del conflicto, reconstrucciones de los hechos articulados a partir de sentidos históricos bien definidos que permiten a su vez construir un “saber” sobre el conflicto. Por otra parte, la idea de que lo importante es la visión de futuro, más que centrarnos en comprender qué fue lo que sucedió y quiénes fueron los responsables. Todo el discurso oficial sobre los diálogos en La Habana ha tenido como “gancho” vender un futuro promisorio de progreso, desarrollo y prosperidad para todos, y casi que ese futuro soñado es lo que pareciera identificarse con la más auténtica “reparación” de las víctimas. En cierto sentido, resulta claro que la verdad del conflicto no está en La Historia del conflicto, pero esto no significa que se pueda sin más renunciar al paso por la historia para bordear la verdad.

I Para el filósofo italiano Giorgio Agamben, en nuestros días son suficientemente claras las circunstancias históricas en las que tuvo lugar el exterminio de los judíos en la Alemania Nazi. Sin embargo, en *Lo que queda de Auschwitz* el filósofo italiano considera que la pregunta por el significado ético y político del exterminio —en últimas, la pregunta por su comprensibilidad— se ha mantenido suspendida entre dos posiciones: por un lado, la tentativa de quienes tienen “explicaciones para todo”, aquellos que buscan comprender demasiado rápido y pretenden despachar la pregunta por medio de éticas del discurso o de democracias deliberativas. Por otra parte, están quienes consideran que los campos de exterminio son una suerte de materialización de la sinrazón, de algo esencialmente irracional que de ningún modo puede llegar a ser objeto de comprensión dado que es incomprendible en sí mismo, y en ese sentido Auschwitz, y la experiencia de los demás campos, debería permanecer para siempre incomprendible¹. Entre estos dos polos, nos dice Agamben, se ha sostenido la dificultad misma para poder asumir que el exterminio judío en los campos del nacional-socialismo alemán es la prueba que debe superar cualquier principio ético que pretenda presentarse como válido después de Auschwitz.

Más allá de un debate entre dos posiciones teóricas, la dificultad de comprender el significado ético y político del exterminio se ubica en algo que el mismo Agamben nombra como “la aporía de Auschwitz”. Esta permite pensar la distancia que separa la facticidad de lo sucedido en el campo —de lo cual hoy tenemos un enorme saber acumulado hasta en sus más mínimos detalles— del *acontecimiento* que allí se inscribió, indicando cómo la realidad de lo sucedido en el campo de concentración y exterminio

excede por mucho a la de sus elementos factuales. Esta aporía, que revela “la no coincidencia entre hechos y verdad, entre comprobación y comprensión”², es para Agamben, al mismo tiempo, la aporía del conocimiento histórico en general, la cual se muestra con toda su fuerza cuando su reflexión se ocupa de los testimonios de los sobrevivientes de los campos. En ellos se encuentra una experiencia del testigo que, más que un *testis* —aquel que se ubica como tercero frente a un hecho—, se presenta como *superstes*, un superviviente, aquel que ha pasado por una experiencia radical y ha logrado sobrevivir para dar testimonio. Este sentido del vocablo “testigo” es el que Agamben constata en los relatos de los sobrevivientes de los campos —en especial en los testimonios de Primo Levi—, los que, antes que ofrecerse para el establecimiento de los hechos con miras al eventual proceso de los perpetradores del exterminio, apuntan hacia una dimensión que excede los límites del derecho y la facticidad histórica; una dimensión que Agamben no duda en definir como aquella que concierne a la verdad:

La verdad tiene una consistencia no jurídica, en virtud de la cual la *questio facti* no puede ser confundida con la *questio iuris*. Esto es, precisamente, lo que concierne al superviviente: todo aquello que lleva a una acción humana más allá del derecho, todo aquello que la sustrae radicalmente al proceso.³

Esta dimensión de la verdad a la que se orienta el testimonio se opone a la producción de la verdad en el dispositivo jurídico⁴. El establecimiento de los hechos con miras al juicio, de la verdad entendida como los hechos “tal cual sucedieron”, es un resultado del dispositivo jurídico mismo que selecciona, ordena, organiza y presenta de determinada forma los materiales fragmentarios, dispersos y contradictorios de la memoria con el fin de que el juicio pueda tener lugar:

[...] el derecho no tiende en última instancia al establecimiento de la justicia. Tampoco al de la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración del juicio, con independencia de la verdad o de la justicia. Es algo que queda probado más allá de toda duda por la *fuerza de cosa juzgada* que se aplica también a una sentencia injusta. La producción de la *res judicata*, merced a la cual lo verdadero y lo justo son sustituidos por la sentencia, vale como verdad aunque sea a costa de su falsedad e injusticia, es el fin último del derecho.⁵

Siguiendo lo anterior, el dispositivo jurídico se cuenta también entre los elementos que han hecho obstáculo para poder pensar el exterminio judío, en tanto que los juicios realizados —más allá de su necesidad— ayudaron a promover la idea de que todo había sido ya superado, como si la esfera del derecho, antes que ser cuestionada por el acontecimiento mismo, hubiera agotado el problema.



2. Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III* (Valencia: Pre-Textos, 2010), 9.
3. *Ibíd.*, 16.
4. Una breve introducción a la cuestión de la verdad en su relación con el dispositivo jurídico puede verse en: Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2011).
5. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, 17.

Si el testimonio de los sobrevivientes se muestra refractario al intento por esclarecer los hechos y establecer la responsabilidad sobre los mismos es porque en él toma la palabra un sujeto para el que la verdad no se presenta bajo las formas de lo claro y distinto, sino como una “zona gris” —para usar la expresión de Levi⁶— donde los lugares de víctima y victimario no están separados por un abismo insalvable. Como figura extrema de esa zona gris se encuentra el *Sonderkommando*, término con el que las SS se referían a los prisioneros que eran encargados de la gestión de las cámaras de gas, los crematorios y el destino final de los demás prisioneros. Levi rescata las palabras de uno de los deportados que hacía parte de estas escuadras especiales:

Es verdad que hubiera podido matarme o dejarme matar, pero quería sobrevivir, para vengarme y dar testimonio de todo aquello. No creáis que somos monstruos, somos como todos vosotros, aunque mucho más desdichados [...] De hombres que han conocido esta privación extrema no podemos esperar una declaración en el sentido jurídico del término sino otro tipo de cosa, que está entre el lamento, la blasfemia, la expiación y el intento de justificación, de recuperación de sí mismos.⁷

Esta zona gris —susceptible de ser pensada desde la topología de la banda de Möebius—, que aparece en mayor o menor medida en los testimonios, localiza un umbral en el que emerge una palabra que trastoca todo cálculo sobre la verdad, porque es la palabra que toma un sujeto para dar cuenta de sí mismo, para recuperarse a sí mismo, bordeando una verdad que solo a él le concierne y que no puede ser dicha sin contradicción, sin ese matiz de blasfemia que hace de su testimonio una palabra inútil para el proceso jurídico de los victimarios. De este modo Agamben muestra cómo la verdad que es forcluida del espacio jurídico y de la reconstrucción histórica de los hechos —y que queda confinada a las memorias dispersas de los sobrevivientes— es la única que puede dar lugar a una auténtica comprensión del acontecimiento, es decir, a aquella que permita asumir una posición ética frente a la verdad.

Ahora bien, el testigo es un sobreviviente, aquel que ha padecido en sí mismo el horror y ha conservado su vida para poder dar testimonio. Pero el sobreviviente habla del destino de quienes no pueden en ningún caso dar testimonio, de los que han sido devorados por el acontecimiento mismo, de aquellos que serían los “verdaderos” testigos, los “testigos integrales”. Como afirma Levi:

Los que tuvimos suerte hemos intentado, con mayor o menor sabiduría, contar no solamente nuestro destino sino también el de los demás, precisamente el de los “hundidos”; pero se ha tratado de una narración “por cuenta de un tercero”, la relación de las cosas vistas de cerca pero no experimentadas por uno mismo. La demolición terminada, la

6. Levi dedica un capítulo completo a la zona gris en: Primo Levi, “Los hundidos y los salvados”, en *Trilogía de Auschwitz* (Barcelona: Editorial Océano, 2012), 497-528.

7. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, 24.

obra cumplida, no hay nadie que la haya contado, como no hay nadie que haya vuelto para contar su muerte [...] Nosotros hablamos por ellos, por delegación.⁸

De este modo el testimonio contiene una laguna que cuestiona su propio sentido. En su núcleo anida lo intestimoniabile⁹, la imposibilidad del testigo integral de dar testimonio *desde el interior* del acontecimiento y, al mismo tiempo, la imposibilidad del testimonio del sobreviviente en tanto excluido del acontecimiento en su radicalidad. Pero es precisamente este umbral de indiferencia entre un dentro y un afuera del acontecimiento lo que permite vislumbrar la estructura del testimonio. Si el testigo integral es aquel que en ningún caso puede testimoniar, el sobreviviente —que habla en lugar del testigo verdadero— tampoco puede dar un testimonio integral, no puede decir su propia laguna. Así el testimonio es el encuentro de dos imposibilidades de testimoniar, por lo que “no basta, pues, para testimoniar, llevar la lengua hasta el propio no sentido [...] es preciso que este sonido despojado de sentido sea, a su vez, voz de algo o de alguien que por razones muy diferentes no puede testimoniar”¹⁰.

La imposibilidad del testimonio —de testimoniar lo intestimoniabile— revela para Agamben una estructura aún más fundamental que concierne a la manera en la que el ser hablante habita el lenguaje. La experiencia del lenguaje que está en la base de la metafísica occidental se encuentra escindida en dos planos: en primer lugar, encontramos un plano de significación, el discurso significante que como tal es dicho en el acto de habla. En el otro plano aparece la dimensión del *mostrar*, carente de significación en sí misma y que corresponde a aquello que la lingüística moderna define como la esfera de la enunciación, el puro lugar de la enunciación, que como tal viene a ser la instancia misma de discurso que contiene lo dicho por un sujeto. Remitir lo dicho a una instancia del discurso, referir siempre lo enunciado a un lugar de enunciación, es la operación que cumplen los “indicadores de la enunciación” —según la expresión de Emile Benveniste¹¹— o *shifters* —según la denominación de Roman Jakobson¹²—, tales como los pronombres y determinados adverbios (“aquí”, “ahora”, “hoy”, “mañana”, entre otros). Teniendo esta escisión presente, lo que está en juego en los *shifters* es esa pura indicación de la instancia de discurso, sin que se produzca todavía un acontecimiento determinado de significado¹³. En cuanto la enunciación no

imagen, escogería esa imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento”. Primo Levi, “Si esto es un hombre”, en *Trilogía de Auschwitz* (Barcelona: Editorial Océano, 2012), 121.

10. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, 39.

11. Emile Benveniste, “El aparato formal de la enunciación”, en *Problemas de lingüística general 2* (México: Siglo XXI, 1999), 82-91.

12. Roman Jakobson, “Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso”, en *Ensayos de lingüística general* (Barcelona: Seix Barral, 1975). Lacan hace referencia a este trabajo de Jakobson, en especial al concepto de *shifter* (conmutador), en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*: “Una vez reconocida en el inconsciente la estructura del lenguaje, ¿qué clase de sujeto podemos concebirle? Puede intentarse aquí, por un prurito de método, partir de la definición estrictamente lingüística del Yo [Je] como significante: en la que no es nada sino el *shifter* o indicativo que en el sujeto del enunciado designa al sujeto en cuanto que habla actualmente. Es decir que designa al sujeto de la enunciación, pero que no lo significa”. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960), en *Escritos II* (México: Siglo XXI, 2005), 779.

13. Ver Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* (Valencia: Pre-Textos, 2008), 62.

8. Levi, “Los hundidos y los salvados”, 542.

9. La cifra de lo intestimoniabile en el campo era el “musulmán”, término con el que se nombraba a los prisioneros que sucumbían ante el horror del campo, “los hundidos, los cimientos del campo, ellos, la masa

anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente [...] si pudiese encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una

se refiere al texto del enunciado sino a su tener lugar, el individuo solo puede poner en funcionamiento la lengua a condición de reconocerse en el acontecimiento mismo del decir, de identificarse en la instancia de discurso al proferir la palabra “yo”, la cual solo puede referirse a una realidad de discurso (no a una realidad objetiva, sustancial). Es así como el paso de la lengua como pura potencia de significar a una instancia concreta de discurso implica, al mismo tiempo, una subjetivación y una desubjetivación:

Por una parte, el individuo psicósomático debe abolirse por entero y desubjetivarse en cuanto individuo real para pasar a ser el sujeto de la enunciación e identificarse en el puro *shifter* “yo”, absolutamente privado de cualquier sustancialidad y de cualquier contenido que no sea la mera referencia a la instancia de discurso. Pero, una vez que se ha despojado de toda realidad extralingüística y se ha constituido como sujeto de la enunciación, descubre que no es tanto a una posibilidad de palabra a lo que ha tenido acceso, cuanto a una imposibilidad de hablar.¹⁴

Por cuanto el sujeto de la enunciación está hecho íntegramente por el discurso, en el discurso *no puede* decir nada, no puede hablar, “se ha despojado de toda realidad referencial para dejarse definir tan solo por la relación pura y vacía con la instancia de discurso”¹⁵. El yo siempre es *otro*, y el que habla no resulta ser el individuo, sino la lengua.

Volviendo a la cuestión del testimonio, Agamben hace evidente que en aquel participan al menos dos sujetos: el sobreviviente que, al tomar la palabra, accede a una subjetivación, y el testigo integral que, en virtud de su desubjetivación radical, no puede hablar. Surge entonces la pregunta por cuál es el sujeto del testimonio, cuál es el lugar que establece la posición del sujeto en el decir que se presenta como testimonio. Siguiendo lo anterior se impone afirmar que no hay, en sentido estricto, un titular del testimonio, en tanto que testificar —al igual que todo acto de habla— significa un movimiento en el que algo se desubjetiva por completo y calla, y algo se subjetiva tomando la palabra sin tener, en sentido propio, nada que decir. De este modo, eso que no tiene palabras hace hablar al hablante, quien lleva en sí mismo la imposibilidad de hablar, lo que comporta la imposibilidad de asignar la posición de sujeto del testimonio. En palabras de Agamben:

[...] *el sujeto del testimonio es aquel que testimonia de una desubjetivación, pero a condición de no olvidar que “testimoniar de una desubjetivación” sólo puede significar que no hay, en sentido propio, un sujeto del testimonio [...] que todo testimonio es un campo de fuerzas recorrido sin cesar por corrientes de subjetivación y desubjetivación.*¹⁶

14. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, 122.

15. *Ibíd.*, 123.

16. *Ibíd.*, 127.

La aproximación de Agamben al testimonio nos pone frente a una dimensión de la verdad que no puede ser definida en los términos de la adecuación a los hechos,

de la concordancia entre el decir y una supuesta realidad objetiva que resulta significada, dado que

[...] el testimonio no garantiza la verdad factual del enunciado custodiado en el archivo, sino la imposibilidad misma de que aquél sea archivado, su exterioridad, pues, con respecto al archivo; es decir, su necesaria sustracción —en cuanto existencia de una lengua— tanto a la memoria como al olvido.¹⁷

La posibilidad misma del testimonio está dada por la distancia que separa al testigo integral de aquel que testimonia, por la hiancia entre ese lugar de la verdad que no puede ser dicha y el medio-decir del sobreviviente que la bordea. En este sentido la autoridad del que atestigua no depende de una verdad factual, sino de este umbral en el que se encuentran lo decible y lo indecible, a un mismo tiempo dentro y fuera de la lengua. Si como señala Agamben, *“la autoridad del testigo consiste en que puede hablar únicamente en nombre de un no poder decir, o sea, en su ser sujeto”*¹⁸, conviene ahora pensar en esta especial relación con la verdad que aguarda al sujeto en el testimonio.

II

A finales del siglo XIX la psiquiatría se encontraba ante el callejón sin salida del síntoma histérico: nada en el saber médico podía dar cuenta de su realidad, es decir, de su “verdad” en el sentido de su determinación por una causa objetiva en el cuerpo, por lo que solo quedaba la opción de calificarlo como un engaño, y a la histérica como una mentirosa. Sin embargo, Freud descubrirá que en la histeria *“es la concepción trivial, popular, de los órganos y del cuerpo en general la que está en juego”*¹⁹, es decir: el cuerpo que surge como efecto del encuentro del viviente con el lenguaje, y no el cuerpo como supuesto dato biológico que se adecúa sin falla al saber de la anatomía y la fisiología. En ese sentido:

La lesión sería entonces la abolición de la accesibilidad asociativa de la concepción del brazo. Este se comporta como si no existiera para el juego de las asociaciones [...] el órgano paralizado o la función abolida están envueltos en una asociación subconsciente provista de un gran valor afectivo, y se puede mostrar que el brazo se libera tan pronto como ese valor afectivo se borra.²⁰

En la medida en que en el síntoma histérico lo real no obedece a las reglas que establece el saber sobre el mismo, lo que queda puesto en entredicho no es la exactitud de aquel saber científico sobre el cuerpo, sino la posibilidad de que ese saber pueda decirlo todo sobre un cuerpo que excede su pura existencia orgánica. El síntoma



17. *Ibíd.*, 165.

18. *Ibíd.* La cursiva es mía.

19. Sigmund Freud, “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas” (1893 [1888-1893]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 206-207.

20. *Ibíd.*, 207.

revelaba el cuerpo de un ser hablante y su tratamiento exigía entonces el recurso a la palabra; que el sujeto tomara la palabra para hablar de su propio padecimiento, esto, indefectiblemente, lo llevaba a contar su historia, remontándose hasta su propia infancia. En la escucha de sus pacientes Freud encuentra que estos relatos conducían siempre a escenas de seducción por parte de familiares, en su mayoría por parte del padre. Sin embargo la referencia a los hechos resultaba muchas veces contradictoria, tanto como la probabilidad de que el abuso sexual por parte de los padres fuera un fenómeno tan extendido. A pesar de confesarle en una carta a Fliess que, dada esta situación, sentía que no podía creer más en su neurótica²¹, Freud descubre pronto que la recurrencia de estas escenas manifestaba, con independencia de su valor de verdad en términos de adecuación a los hechos, la íntima relación que guardaba el síntoma con lo sexual, lo que le llevará a abandonar la teoría de la seducción en la etiología sexual de las neurosis para darle paso al concepto de fantasía inconsciente, y con él al psicoanálisis en cuanto tal.

Este breve recorrido por los orígenes del psicoanálisis permite ubicar un aspecto esencial en su relación con la verdad. Tanto en su encuentro con el síntoma histérico, así como en su encuentro con la palabra del paciente, Freud ve aflorar una dimensión de la verdad que no puede ser validada en los términos de su referencia a una realidad presuntamente compartida por todos, que sería la realidad de los hechos o lo que el mismo Freud llama la “realidad material”. De ahí que se viera en la necesidad de hablar de una “realidad psíquica”, en una maniobra teórica que buscaba defender, al mismo tiempo, la objetividad de su descubrimiento —considerada aquella el valor supremo de la cientificidad moderna— y el lugar del sujeto que ese descubrimiento abría. Pero esta realidad psíquica se mostraba operando de acuerdo con unas reglas que se resistían a obedecer a las de la lógica científica dominante, por más que Freud se empeñara en afirmar su pleno estatuto dentro de la ciencia de la época. Había en su descubrimiento algo que forzaba a una concepción de la verdad que apuntaba a un lugar distinto al de la simple exactitud; en esa singular relación que el síntoma y la fantasía guardaban con el lenguaje, resultaba claro que “es de un lugar otro que la Realidad a la que concierne de donde la Verdad saca su garantía: es de la palabra. Como es también de ella de quien recibe esa marca que la instituye en una estructura de ficción”²².

Para el psicoanálisis, solo cuando aparece el lenguaje emerge la dimensión de la verdad. La memoria que evoca el ser hablante en el relato de su historia hace patente esta dimensión ficcional de la verdad, captada por la clínica freudiana tanto bajo la forma de los “recuerdos encubridores” como bajo la de la fantasía misma. Esta dimensión de palabra de la verdad la opone de manera decidida a la reducción cientificista de una verdad en términos de exactitud o de adecuación entre lo simbólico

21. Sigmund Freud, “Fragmentos de la correspondencia con Fliess” (1950 [1892-1899]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 301. Carta 69.

22. Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 787.

y lo real, que sin embargo desconoce ser también deudora de la estructura de ficción inherente al lenguaje. En palabras de Lacan:

La verdad no progresa más que por una estructura de ficción. Dado que en alguna parte se promueve una estructura de ficción que es propiamente la esencia misma del lenguaje, puede producirse esta especie de interrogación, de apremio, de presión, que pone a la verdad, si puedo decirlo así, entre la espada y la pared de la verificación, y que no es otra cosa que la dimensión de la ciencia.²³

Al presentar la estructura de ficción como esencial al lenguaje, Lacan advierte contra la tentativa de pretender reducir el término “ficción” a un elemento puramente imaginario. Su referencia filosófica se encuentra en la obra de Jeremy Bentham, a quien Lacan le reconoce el haber tomado el término en su relación con el significante²⁴, lo que conduce a pensar que la ficción de la que se trata no es simplemente un sinónimo de lo ilusorio o del engaño en el sentido en el que comúnmente se entienden estos términos, sino que señala el punto en el que el significante, en su materialidad, toca a lo real. De acuerdo con la referencia lacaniana, no solo la verdad concernida en el análisis responde a esta estructura de ficción que le impone el significante, sino que también la verdad en juego en la ciencia —como toda verdad— se muestra vestida por este carácter de ficción. En el nivel significativo en el que Lacan toma el *cogito* cartesiano —a saber, como la articulación entre “Yo pienso” (S1) “Yo existo” (S2)— se entiende hasta qué punto tanto el sujeto como el objeto de la ciencia que surgen de la operación cartesiana solo son posibles como efectos del significante, y en cuanto tal no dejan de guardar relación con la estructura de ficción propia del lenguaje.

La fórmula cartesiana “Pienso, luego soy”, que en apariencia identifica existencia y sentido en el sujeto, es examinada por Lacan introduciendo una modificación en su puntuación —esto es, tomada en el nivel del significante— que permite vislumbrar a un sujeto dividido antes que a un sujeto unívoco en el que ser y sentido coinciden. Puntuando la fórmula “Pienso: ‘luego soy’”, emerge el sujeto dividido por la intervención del significante entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación: “no se trata de saber si hablo de mí mismo de manera conforme con lo que soy sino si cuando hablo de mí, soy el mismo que aquel del que hablo”²⁵. De este modo el lugar excéntrico del sujeto de la enunciación con respecto al sujeto que se significa en el enunciado hace patente la escisión entre ser y sentido que acaece por la acción del significante. Esta división trae como consecuencia el descentramiento del sujeto con respecto a su saber de sí, ubicándolo en un lugar excéntrico a la verdad que lo causa. En este sentido, es posible afirmar que el sujeto, antes que pensar, es pensado —“pienso donde no soy, luego soy donde no pienso”²⁶—, antes que hablar, es hablado por una verdad que

23. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante* (1971) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 123.

24. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 2005), 275. En el Seminario 16, Lacan volverá sobre el aporte de Bentham para señalar que “este carácter de ficción [...] afecta a toda articulación fundadora del discurso en lo que se puede llamar, en líneas generales, las relaciones sociales”. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969) (Buenos Aires: Paidós, 2005), 176.

25. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1957), en *Escritos I* (México: Siglo XXI, 2007), 497.

26. *Ibíd.*, 498.

solo puede articularse en un medio decir puesto que, al igual que el sujeto, no existe el significante que pueda decirlo toda.

Si el sujeto es efecto del orden significante resulta inevitable tener que vérselas con un sujeto dividido, esto implica la imposible identidad del sujeto consigo mismo. Cualquier pretendida identidad del sujeto o de su discurso estalla cuando irrumpe ese discurso del Otro que lo habita y que el psicoanálisis reconoce como el inconsciente. Así, el sujeto se encuentra dividido entre aquel que enuncia de sí bajo la forma de un yo imaginario y eso que habla cuestionando su presunta identidad, lo que revela para el sujeto una verdad de la que él mismo en principio nada sabe pero que, instaurada como efecto de la cadena significante, habla en cada una de las formaciones del inconsciente. Es en las inconsistencias del discurso, en sus contradicciones y en sus paradojas, en las fallas y fisuras de su saber, donde irrumpe una verdad que toca al cuerpo del sujeto de manera particular en la dimensión del síntoma, “que representa el retorno de la verdad como tal en la falla de un saber”²⁷. Lo anterior permite entender en qué sentido es en la relación intersignificante —no intersubjetiva—, en el orden mismo del discurso en tanto que falla por la irrupción del discurso del Otro, donde se abre el lugar para este sujeto dividido y el lugar para la verdad que se sostiene en un medio decir.

La interpretación que hace Lacan de la fórmula cartesiana que funda al sujeto de la ciencia hace que se desencadene la verdad allí contenida²⁸, que no es otra que la de la división del sujeto por el significante. Sin embargo, lo que la estructura de ficción le permite al filósofo es establecer la conjunción del saber y la verdad en un sujeto unívoco que dice “Yo”, es decir, suturar la división constitutiva del sujeto por medio de un discurso que pone a un yo autónomo en su lugar. Con relación a este aspecto esencial de la ciencia moderna conviene recordar su fundamentación en el saber matemático, el cual a su vez se basa en hacer posible que el significante pueda significarse a sí mismo, contradiciendo la función del significante en tanto aquello que puede significarlo todo menos a sí mismo²⁹. Sobre su fundamento matemático, su manipulación del número y de lo contable, la ciencia moderna opera el cierre de ese lugar vacío entre los significantes que permite situar al sujeto —y en consecuencia solo puede sostener a la verdad inscribiéndola en la pura combinatoria de valores de la lógica, es decir haciéndola una verdad formalizada— rechazando y excluyendo el dinamismo de la verdad, es decir, su actuar como causa del sujeto. Este rechazo de la verdad como causa, este no querer-saber-nada de la verdad como causa³⁰, define para Lacan la relación de la ciencia con la verdad, la cual comporta a su vez la forclusión del sujeto mismo.

Ahora bien, en el surgimiento de la ciencia moderna la operación cartesiana se ve en la necesidad de poner la garantía de aquella verdad formalizada en un Dios

27. Jacques Lacan, “Del sujeto por fin cuestionado” (1966), en *Escritos I* (México: Siglo XXI, 2007), 224.

28. Lacan afirma que la interpretación “sólo es verdadera por sus consecuencias, exactamente lo mismo que el oráculo. La interpretación no se somete a la prueba de una verdad que se zanjaría por sí o por no, ella desencadena la verdad como tal”. Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*, 13.

29. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 95.

30. Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad” (1965), en *Escritos II* (México: Siglo XXI, 2005), 853.

del que se espera que no engañe, un Otro al que el sujeto se somete únicamente por el ejercicio de la razón en la producción del saber científico. A esta tentativa de una nueva alienación —segunda con respecto a la alienación al lenguaje constitutiva del sujeto— que permitiera al sujeto ponerse a salvo del error, el psicoanálisis le opone una verdad que habla, que no intenta disimular su dimensión de palabra:

“Yo, la verdad, hablo...” va más allá de la alegoría. Quiere decir sencillamente todo lo que hay que decir de la verdad, de la única, a saber que no hay metalenguaje (afirmación hecha para situar a todo el lógico-positivismo), que ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero, puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla, y puesto que no tiene otro medio para hacerlo.³¹

Todo lo que hay que decir de la verdad es que no hay metalenguaje, lo que significa que no hay Otro del Otro, así se restituye ese espacio vacío, esa hiancia entre los significantes y del sujeto en su relación con el Otro que le devuelve al sujeto la responsabilidad de hacer algo con su alienación al lenguaje sin instituir su redoblamiento en una alienación nueva. Si la lógica del discurso de la ciencia opera la sutura del sujeto dividido por su encuentro con el significante, el discurso analítico se emplaza precisamente en ese lugar de división, ese lugar vacío de la causa en el que puede advenir un sujeto que tome la palabra.

III

Retomando la estructura del testimonio planteada por Agamben, se puede afirmar que el psicoanálisis revela la experiencia del sujeto allí concernido en tanto la de un sujeto dividido entre sentido y ser, entre saber y verdad, por su encuentro con el significante. La palabra tomada por el sujeto siempre le es impropia en virtud de ese discurso del Otro que lo habita, que lo hace ser donde no piensa y pensar donde no es, sin que esto signifique que la palabra no tenga efectos de verdad. Si bien la verdad tiene una estructura de ficción debida a su dimensión de palabra, es decir, se presenta siempre bajo la forma del semblante, los efectos de la verdad no son semblante³². En la medida en que se deja hablar al sujeto vemos aparecer esa palabra que impugna nuestra verdad calculada y anticipada, escuchamos la verdad que concierne a ese sujeto forcluido por el saber de la ciencia, por los tribunales de justicia, por los dispositivos de asistencia a las víctimas, por la memoria histórica y por la historia colectiva misma; una verdad y un sujeto que cuestionan nuestras medidas concepciones sobre el pasado en la simplicidad con que revelan su dimensión de acontecimiento. En este sentido la palabra del sujeto, en tanto que testimonia,



31. *Ibíd.*, 846.

32. Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*, 14.

no está hecha para soportar la verdad registrada en la cuidadosa construcción de un saber sobre los hechos, sino para hacer patente la imposibilidad de esa misma construcción que exige un sujeto para el que su verdad coincida con su saber. De ahí que el testimonio, en tanto lugar de enunciación que permite a un sujeto advenir, manifieste su exterioridad frente al enunciado que el archivo custodia, se rebele frente a la memoria como al olvido, manteniendo abierta esa dimensión de acontecimiento que es en últimas la dimensión de la verdad.

Como señalábamos al final de la primera parte de este artículo, Agamben afirma que *“la autoridad del testigo consiste en que puede hablar únicamente en nombre de un no poder decir, o sea, en su ser sujeto”*³³. Lo que autoriza la palabra del testigo es entonces su posición de sujeto, definible por el hecho de poder *hablar* aunque no pueda *decir*. Esta diferencia entre hablar y decir permite volver sobre ese sujeto dividido entre el lugar de la enunciación y el enunciado en que él es dicho. Si bien el sujeto en cuanto testimonia es sujeto de un no-poder-decir —esto es, de la imposibilidad de poder presentarse como siendo él mismo el autor de su discurso³⁴—, por su palabra el Otro testimonia, la verdad habla y acontecen sus efectos. El lugar de ese “testigo verdadero” del que habla Agamben en su fenomenología del testimonio se nos muestra aquí como ese otro lugar que el significante exige para poder hacerse palabra, “—el lugar del Otro, el Otro testigo, el testigo Otro que cualquiera de los participantes— para que la Palabra que soporta pueda mentir, es decir plantearse como Verdad”³⁵. De este modo, podemos afirmar que el sujeto solo puede dar testimonio de su propia división y que la verdad que en él puede habitar solo está bajo la forma de un medio decir, puesto que “decirla toda es imposible, materialmente: las palabras faltan para ello”³⁶.

Ahora bien, si la cuestión de la verdad reviste alguna importancia en nuestro presente como nación, ello se debe al momento actual en el que se discuten las condiciones que permitirían alcanzar la mayor justicia, la mayor reparación y la mayor verdad posibles para los millones de víctimas de un conflicto armado que ya supera medio siglo. Vista en este contexto, la cuestión de la verdad se presenta como un elemento esencial de cara a la posibilidad de construir la sociedad del posconflicto. Sin embargo, no deja de llamar la atención que el término ‘verdad’ sea constantemente referido al relato de los hechos perpetrados, al esclarecimiento de los móviles que condujeron a la comisión de actos de barbarie, al establecimiento de unas causas objetivas que permitan explicar las distintas dinámicas del conflicto. En cierto sentido, el problema de la verdad ha sido planteado en nuestro contexto actual bajo la forma de la pregunta, pero “la verdad, como se sabe ya desde hace mucho tiempo, es una pregunta únicamente para los administradores”³⁷. Las víctimas son requeridas para que *cuenten* —en el sentido matemático del término— lo que saben, y una vez se

33. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, 165. La cursiva es mía.

34. Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*, 12.

35. Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 787.

36. Jacques Lacan, “Televisión” (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 535.

37. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 108.

cuentan, ese saber se les expolia para editarse, suprimirse, traducirse y convertirse en un saber de amo, en el saber de los administradores, que servirá a los fines de una verdad que no por hallarse enmascarada resulta menos sabida por las mismas víctimas. No es difícil ver aquí la operación de lo que conocemos por el psicoanálisis como el discurso del Amo³⁸.

Para Lacan la experiencia del lazo social no puede encontrar otro fundamento más que el que le proporciona el lenguaje. Para hablar del lazo social fundado en el lenguaje Lacan hará uso del término “discurso”, entendiendo por él la estructura de lenguaje que condiciona los lugares de enunciación que en el lazo social hacen posible el advenimiento de un sujeto en tanto que hablante. En ese sentido el discurso

[...] subsiste en ciertas relaciones fundamentales. Estas, literalmente, no pueden mantenerse sin el lenguaje. Mediante el instrumento del lenguaje se instaura cierto número de relaciones estables, en las que puede ciertamente inscribirse algo mucho más amplio, algo que va mucho más lejos que las enunciaciones efectivas. Estas no son necesarias para que nuestra conducta, eventualmente nuestros actos, se inscriban en el marco de ciertos enunciados primordiales.³⁹

Este concepto de discurso —que como opuesto a la palabra dicha queda del lado de las condiciones de la enunciación antes que ser un conjunto de enunciados efectivos— permite pensar “la subjetividad de la época”⁴⁰, es decir, el lugar que el discurso dominante en un momento histórico dado abre para el sujeto y la palabra que enuncia, lo que implica también la forma que asume la verdad. Emplazada como está la verdad en un discurso que se pretende amo, en una época en la que la verdad se encuentra determinada por la alianza entre el discurso de la ciencia y el del capitalismo —que definen la modalidad propia del discurso del amo contemporáneo—, la sutura del sujeto de la ciencia, de esa falla en la articulación de todo saber, pareciera haberse completado. De la verdad como causa solo subsiste en la ciencia ese cariz de la “causa formal”⁴¹, de la verdad formalizada, que tiende por su propia necesidad a constituir un todo-saber, un gran campo unificado en el que todo puede explicarse por una causalidad entendida en términos de determinación. Vemos con afán afianzarse en la psicología dominante —que en su mayoría es la que ofrece la atención psicosocial a las víctimas— esta forma de la verdad que deja por fuera al único sujeto al que la verdad *en verdad* concierne. En un texto temprano, fechado a mediados de 1936, Lacan ya constataba este empuje de la psicología:

Así, a los fenómenos psíquicos no se les reconoce realidad propia alguna: aquellos que no pertenecen a la realidad verdadera solo tienen una realidad ilusoria. La realidad

38. *Ibíd.*, 19-22.

39. *Ibíd.*, 10-11.

40. La expresión aparece en una advertencia que Lacan dirige a quien pretenda ser analista: “Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época”. Ver: Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje” (1953), en *Escritos I* (México: Siglo XXI, 2007), 309). En cierto sentido puede afirmarse que el concepto de discurso que Lacan formaliza hacia finales de la década del setenta permite volver a pensar esta enunciación proferida quince años atrás.

41. Lacan, “La ciencia y la verdad”, 853.

verdadera está constituida por el sistema de las referencias válido para la ciencia ya establecida, o sea, de los mecanismos tangibles para las ciencias físicas, a lo cual se añaden motivaciones utilitarias para las ciencias naturales. El papel de la psicología no es otro que el de reducir a este sistema los fenómenos psíquicos y verificarlo gracias a la determinación, por él, de sus fenómenos mismos que constituyen su conocimiento. En la medida en que es función de esta verdad, no es una ciencia esta psicología.⁴²

En una época dominada por un discurso que se muestra más interesado en la formulación de algoritmos que expliquen la realidad de la violencia antes que en la escucha del sujeto, resulta claro que la verdad que aguarda en la palabra del testimonio se encuentra amenazada. Sin embargo, es preciso recordar que el lugar de la verdad no es del todo interior al discurso: ella está a un mismo tiempo dentro y fuera del discurso, con lo cual la verdad, que es efecto de discurso, es siempre un lugar de impugnación del discurso mismo. En la medida en que la verdad solo es accesible en un medio decir, por el hecho de que la verdad no pueda decirse toda, en el lugar de la verdad el discurso queda abolido⁴³. En su función de límite entre lo simbólico y lo real, la verdad dice al sujeto al tiempo que apunta a lo real imposible de decir; un real que en el caso de la víctima está vinculado al horror de su experiencia.

Si el testimonio ha de ser el lugar donde se produzca una subjetivación antes que una sutura del sujeto, resulta imprescindible que en él el sujeto pueda acceder a la enunciación que le fue arrebatada por la irrupción de lo real bajo la forma del horror⁴⁴; que pueda tomar la palabra para *tratar* lo imposible de decir de ese real que *no cesa de no escribirse* en su testimonio. Pero quizá no sea en los dispositivos jurídicos, ni en las instancias gubernamentales, ni en las crónicas del horror donde estos sujetos puedan acceder a esta dimensión del testimonio que es solidaria de la verdad. Porque hace falta para ello una respuesta distinta, una interpretación que no fije al sujeto al horror, que no reduzca su testimonio a la palabra que lo siembra en la posición de víctima y que termina por girar incesantemente en la repetición de la escena traumática. En ese sentido la verdad del testimonio parece acontecer en un lugar otro al que el discurso dominante parece destinarla. Quizá sea en las márgenes de ese discurso donde nos aguarde aquella verdad: en los movimientos sociales de las víctimas, en las nuevas formas del lazo social que instituyen entre ellas, en las dinámicas de las comunidades que se resisten a ser nuevamente victimizadas por ese saber del amo con el que se les pide identificar su verdad; en esos testimonios singulares que se visten de ficción en una palabra poética, en un texto literario, en una carta robada a la muerte. Solo en la medida en que estemos dispuestos a asumir junto con ellas, las víctimas, una posición de sujeto distinta, podrán sus testimonios acceder a una interpretación igualmente

42. Jacques Lacan, "Más allá del principio de realidad" (1936), en *Escritos I* (México: Siglo XXI, 2007), 72.

43. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 54.

44. Andrea Hellemeier, "El testimonio y el pudor", en *Destinos del testimonio: víctima, autor, silencio* (Buenos Aires: Letra Viva, 2014), 63.

distinta en la que se desencadenen los efectos de verdad que puedan llegar a impugnar, e incluso destituir, el discurso dominante. Porque “si bien en esta carrera tras la verdad no se está sino solo, si bien no se es todos cuando se toca lo verdadero, ninguno sin embargo lo toca sino por los otros”⁴⁵.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-Textos, 2009.
- AGAMBEN, GIORGIO. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- BENVENISTE, EMILE. “El aparato formal de la enunciación”. En *Problemas de lingüística general* 2. México: Siglo XXI, 1999.
- FREUD, SIGMUND. “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas” (1893 [1888-93]). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- FREUD, SIGMUND. “Fragmentos de la correspondencia con Fliess” (1950 [1892-1899]). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- FOUCAULT, MICHEL. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2011.
- HELMEYER, ANDREA. “El testimonio y el pudor”. En *Destinos del testimonio: víctima, autor, silencio*. Buenos Aires: Letra Viva, 2014.
- JAKOBSON, ROMAN. “Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso”. En *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Seix Barral, 1975.
- LACAN, JACQUES. “Más allá del principio de realidad” (1936). En *Escritos I*. México: Siglo XXI, 2007.
- LACAN, JACQUES. “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada” (1945). En *Escritos I*. México: Siglo XXI, 2007.
- LACAN, JACQUES. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953). En *Escritos I*. México: Siglo XXI, 2007.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955). Barcelona: Paidós, 1983.
- LACAN, JACQUES. “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1957). En *Escritos I*. México: Siglo XXI, 2007.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 2007.
- LACAN, JACQUES. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960). En *Escritos II*. México: Siglo XXI, 2005.
- LACAN, JACQUES. “La ciencia y la verdad” (1965). En *Escritos II*. México: Siglo XXI, 2005.
- LACAN, JACQUES. “Del sujeto por fin cuestionado” (1966). En *Escritos I*. México: Siglo XXI, 2007.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante* (1971). Buenos Aires: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. “Televisión” (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.



45. Jacques Lacan, “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada” (1945), en *Escritos I* (México: Siglo XXI, 2007), 201.

LEVI, PRIMO. "Los hundidos y los salvados". En *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: Editorial Océano, 2012.

LEVI, PRIMO. "Si esto es un hombre". En *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: Editorial Océano, 2012.



La desaparición forzada: una verdad caleidoscópica



CRISTIAN JESÚS PALMA FLORIÁN*

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Buenos Aires, Argentina

La desaparición forzada: una verdad caleidoscópica

La violencia de la desaparición forzada genera efectos en el lazo social y en la colectividad, al igual que en la escena subjetiva donde se inscribe como vacío en el orden simbólico. En el trabajo sobre el duelo que concierne a los desaparecidos es fundamental el lugar de la búsqueda de la verdad, la cual opera como pulsión de saber y como causa de goce. Este artículo se propone ver cómo en el contexto colombiano, específicamente en los escenarios transicionales que proponen la Ley de Justicia y Paz y la Ley de Víctimas, se estructuran espacios de producción de la verdad que posibilitan o restringen su búsqueda por parte de los familiares de las víctimas de desaparición forzada, haciendo un seguimiento al tránsito que se da desde las escenas públicas colectivas, a través de la verdad judicial y la verdad histórica, hacia la escena subjetiva donde se debe resolver el duelo.

Palabras clave: duelo, trauma, verdad, verdad histórica, verdad judicial, verdad subjetiva.

Forced Disappearance: a Kaleidoscopic Truth

The violence of forced disappearance generates effects on the social link and the collectivity, as well as on the subjective scene where it registers as emptiness in the symbolic order. Work on mourning related to forced disappearance must focus on the place of the search for the truth, which operates as drive of knowing and cause of jouissance. This article looks at the Colombian context, specifically at the transitional scenarios proposed under the Law of Justice and Peace and the Law of Victims and the structuring of spaces of production of the truth which makes possible or restricts the search for truth by families of the victims of forced disappearance, following the passage from the collective public scenes, through the judicial truth and the historical truth, towards the subjective scene where the mourning must be resolved.

Keywords: mourning, trauma, truth, historical truth, judicial truth, subjective truth.

Disparition forcée: vérité caléidoscopique

La violence propre à la disparition forcée produit des effets sur le lien social et sur la collectivité, et aussi sur la scène subjective où elle s'inscrit comme un vide dans l'ordre symbolique. Dans les travaux de deuil concernant les disparus la place de la vérité est très importante, car celle-ci opère comme pulsion de savoir et comme cause de jouissance. Comment en Colombie et particulièrement dans les mises en scène transitionnelles proposées par la Loi de Justice et de Paix et par la Loi de Victimes, se structurent des espaces de production de la vérité qui rendent possible ou bien limitent la quête que font les proches des victimes de disparition forcée? L'article essaie de répondre à cette question examinant ce qui va des scénarios publics, via la vérité officielle et la vérité historique, vers le scénario subjective où le deuil a à se résoudre.

Mots-clés: deuil, trauma, vérité, vérité historique, vérité judiciaire, vérité subjective.



CÓMO CITAR: .Palma Florián, Cristian Jesús. "La desaparición forzada: una verdad caleidoscópica". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 187-212, doi: 10.15446/dfj.n16.58163.

* e-mail: altazor3@gmail.com

© Obra plástica: Óscar Muñoz

La pregunta por la desaparición forzada es de total vigencia, especialmente en las sociedades latinoamericanas en donde la desaparición se ha convertido en una metodología de gobierno basada en el terror, a través de la cual se impone la violencia de Estado y de otros actores de gobierno frente al carácter ilegítimo de la constitución de su poder. En la actualidad nos interpelan casos como el de Colombia, donde actualmente se registran 45 614 víctimas directas de desaparición forzada y 113 179 víctimas indirectas¹; además vemos hoy el cubrimiento mediático principalmente de las ejecuciones extrajudiciales o “falsos positivos”, del periodo 2003-2011, y de la fosa común de La Escombrera en la Comuna 13 de Medellín donde se calculan más de cien cadáveres desaparecidos no identificados; también nos interpela el caso de México con cifras oficiales de 22 610 casos de desaparición forzada², de los cuales en el último año recordamos especialmente a los cuarenta y tres desaparecidos de Atoyac de Guerrero. También hoy están presentes en nuestra memoria histórica los desaparecidos en las dictaduras del Cono Sur y Centroamérica en el marco de la Operación Cóndor, contexto en el cual surgió por primera vez la desaparición forzada como problema público. Frente a estos eventos históricos es pertinente y necesaria la pregunta por la desaparición forzada y sus efectos como verdad en el devenir de las sociedades y en la configuración de los sujetos que han sufrido la desaparición de sus familiares y seres queridos.

El desaparecido ha sido el significante principal de la violencia de Estado, pues se inscribe en ese tránsito que va del terrorismo de Estado a la resistencia por parte de los afectados por esta violencia frente a la negación, el olvido como política colectiva y la destrucción del orden simbólico³. Se instala como pregunta por las posibilidades de hacer lazo social y mantener el orden simbólico cuando hay una violencia excesiva que fractura este lazo y que viene desde las estructuras del Estado. En ese contexto, se instala como un significante que interseca las relaciones singulares de constitución subjetiva dentro de las tramas de parentesco, sus procesos estructurantes que inscriben a los sujetos en los lazos sociales, la interrupción violenta y fracturación de estos lazos, la constitución de nuevos lazos sociales desde el vacío dejado por la desaparición y la reorganización del cuerpo social y la memoria colectiva.

1. Cifras registradas hasta el 1 de septiembre de 2015, en la página de la Unidad de Víctimas del Gobierno Nacional: “Registro Único de Víctimas (RUV)”, Unidad para la atención y reparación integral de víctimas. Disponible en: <http://rni.unidadvictimas.gov.co/?q=node/107> (consultado el 01/09/2015).

2. Cifras citadas en el Informe de Amnistía Internacional “Información para el Comité contra las Desapariciones Forzadas de la ONU”, publicado en febrero de 2015, y cuya fuente es el Registro Nacional de Personas Desaparecidas de la Secretaría de Gobernación, hasta octubre de 2014.

3. Janine Puget y René Kaes, *Violencia de Estado y Psicoanálisis* (Buenos Aires: Lumen, 2006).

La característica esencial en todos los casos de desaparición forzada —o secuestro— es la pérdida de toda referencia sobre el secuestrado: no se sabe en dónde está, en qué condiciones, ni la identidad del secuestrador; el desaparecido se escribe como ausencia, como silencio de la autoridad que lo destina a ser un fantasma, un vacío en la memoria que aunque se trata de borrar sigue allí presente como signo de la angustia del sufrimiento de sus familiares y la vergüenza de la sociedad.

Así lo ilustra el prólogo de Ernesto Sábato al libro *Nunca más*, informe de la CONADEP que registra toda la estrategia del terrorismo de Estado implementada en Argentina en la década de los setenta, cuando se hizo visible públicamente por primera vez la emergencia de un nuevo significante contemplado en el Derecho Civil y en la opinión pública internacional, “el desaparecido”:

Arrebatados por la fuerza, dejaron de tener presencia civil. ¿Quiénes exactamente los habían secuestrado? ¿Por qué? ¿Dónde estaban? No se tenía respuesta precisa a estos interrogantes: las autoridades no habían oído hablar de ellos, las cárceles no los tenían en sus celdas, la justicia los desconocía y los hábeas corpus sólo tenían por contestación el silencio. En torno de ellos crecía un ominoso silencio. Nunca un secuestrador arrestado, jamás un lugar de detención clandestino individualizado, nunca la noticia de una sanción a los culpables de los delitos. Así transcurrían días, semanas, meses, años de incertidumbres y dolor de padres, madres e hijos, todos pendientes de rumores, debatiéndose entre desesperadas expectativas, de gestiones innumerables e inútiles, de ruegos a influyentes, a oficiales de alguna fuerza armada que alguien les recomendaba, a obispos y capellanes, a comisarios. La respuesta era siempre negativa.⁴

La desaparición forzada de un familiar genera una ruptura en el lazo social, la violencia rompe todas las certidumbres del sujeto, fractura sus vínculos sociales y lo enfrenta a la angustia. Al no haber una instancia que confirme o niegue la muerte del desaparecido, la elaboración del duelo se posterga y se mantiene la incertidumbre, la angustia por el peligro de la pérdida. Al desaparecer el cadáver se interrumpe también la mediación del orden simbólico a través de las prácticas rituales funerarias y la movilización comunitaria alrededor de los deudos. De este modo se trata de imponer a los deudos la obligación de tolerar en sus vidas la presencia de “un muerto sin sepultura”⁵.

La metodología de la desaparición genera también un vacío de función social que se experimenta en dos niveles: en el nivel de la familia y la comunidad al instalarse la angustia y el terror en cada uno de los familiares, interrumpiendo los lazos; y en el nivel de la sociedad en general cuando la irracionalidad, la incertidumbre sobre las reglas de convivencia, sobre los valores que organizan el conjunto social, inducen en la



4. Ernesto Sábato, “Prólogo”, *Nunca Más: Informe de la CONADEP sobre desaparecidos en Argentina (1984)*. Citado por Julia Braun y María Lucila Pelento, “Las vicisitudes de la pulsión de saber en ciertos duelos especiales”, en *Violencia de Estado y Psicoanálisis* (Buenos Aires: Lumen, 2006), 91.
5. *Ibíd.*

sociedad un estado de amenaza que inserta la culpa, la desconfianza y la conspiración en las relaciones sociales⁶.

Es preciso situar en esa dinámica social el lugar de la verdad, la cual moviliza todo el entramado comunitario, institucional y subjetivo, alrededor del vacío que genera la desaparición. La necesidad de la verdad, para los familiares del desaparecido, para las comunidades y la sociedad, opera en la generación de distintos lugares para producirla. Es así como se produce en tres escenarios: el escenario jurídico, el escenario histórico y el escenario de la clínica. Cada uno de estos escenarios ha desarrollado su propia lógica, sus propias técnicas y medios de producción de la verdad, haciendo que se generen distintas formas para las verdades institucionalizadas y alternativas.

Sin embargo, la verdad del sujeto es otra, la verdad de su duelo transgrede los marcos discursivos de producción de la verdad y sitúa el lugar del goce en la relación con esa verdad, de la cual no puede dar cuenta ningún discurso, ni el discurso jurídico, ni el discurso histórico y de las ciencias sociales, ni el discurso psicológico. Es preciso entonces plantear, aunque no se logre más que eso, la pregunta por las vías de búsqueda de la verdad que se plantean para el sujeto implicado por la desaparición forzada de su ser querido y si estas vías se intersecan con las que recorre una comunidad o sociedad que necesita también darle un lugar para la reparación de su tejido social.

A continuación se propone un trayecto para bordear esta pregunta, en el cual se delimitan y analizan las formas en que operan los dispositivos de producción de la verdad, en el contexto jurídico, en el contexto de la memoria y de la historia y en el contexto de la clínica, haciendo énfasis en la forma como se han estructurado estos escenarios en Colombia, para posteriormente acercarnos a la discusión sobre el lugar de la verdad en el duelo por desaparición forzada y, finalmente, dejar planteados algunos elementos para bordear el carácter caleidoscópico y antiasmático de esta y las posibles vías a través de las cuales los sujetos buscan resolver su duelo y su inscripción en la sociedad.

VERDAD JUDICIAL O EL TEATRO DE LA VERDAD

Desde una perspectiva jurídica se entiende la verdad, en primer lugar, como un derecho de las víctimas que está amparado por el Derecho Internacional Humanitario a través de los artículos 32 y 33 del Protocolo adicional I a los Convenios de Ginebra de 1949, decretados en 1977, y que plantea como responsabilidad de los Estados garantizar la verdad sobre los hechos asociados a las desapariciones forzadas para las familias de las víctimas directas⁷. Este se define como un

6. Puget y Kaes, *Violencia de Estado y Psicoanálisis*.

7. Yasmin Naqvi, "El derecho a la verdad en el derecho internacional ¿verdad o ficción?", *International Review of the Red Cross* 862 (2006): 1-33.

[...] derecho individual de las víctimas a conocer las condiciones de tiempo, modo y lugar en el que acaecieron los crímenes atroces, así como un derecho colectivo de la sociedad a acceder a un relato histórico sobre las razones históricas por las cuales sucedieron estos crímenes atroces.⁸

Acogido y reinterpretado por otras instituciones internacionales, tales como la Corte Interamericana de Derechos Humanos, el Grupo de Trabajo sobre Desapariciones Forzadas o Involuntarias de las Naciones Unidas, y el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, este derecho ha sido entendido en articulación con otros derechos fundamentales, como el acceso a la justicia y a la reparación, y toma como eje de su acción la figura de la víctima como sujeto de derechos.

El derecho a la verdad también es un derecho colectivo, así se define en su doble dimensión:

Para las víctimas y familiares, el derecho implica la obligación del Estado de proporcionar información específica sobre las circunstancias en que se produjo la violación grave de los derechos humanos de la víctima, así como la suerte corrida por ésta. Si la víctima murió, también es obligatorio informar la ubicación de la sepultura. Para la sociedad en general, el derecho a la verdad impone al Estado la obligación de revelar información sobre las circunstancias y los motivos que llevaron a “violaciones masivas o sistemáticas”, y adoptar las medidas apropiadas a tal efecto, que pueden incluir procesos no judiciales.⁹

Así, este derecho asiste tanto a las víctimas en su individualidad mediante los instrumentos del derecho penal establecidos, como a las colectividades como sujetos de reparación material y simbólica, y obliga a los Estados a establecer mecanismos investigativos que le permitan llegar a las causas y contextos de las violencias sufridas por las víctimas.

La verdad como derecho también se invoca como garantía de no repetición de las violaciones de derechos humanos. Implica para los Estados y la sociedad el deber de no olvidar y de construir memoria sobre la violencia, pero también el deber de reparar a las víctimas y al tejido social y generar garantías de no repetición; el postulado que se asume es que conocer el contexto de condiciones que generaron la violencia posibilita que se tomen medidas para que estas causas no vuelvan a operar.

El derecho a la verdad puede ser satisfecho de diferentes maneras: la primera es mediante la verdad judicial, esta es “la verdad oficial obtenida a través de los procesos judiciales seguidos en contra de los victimarios de crímenes atroces, y que puede o bien ser declarada expresamente por el juez, o bien inferirse del procedimiento y de

8. Rodrigo Uprimny y María Paula Saffon, “Verdad judicial y verdades extrajudiciales: la búsqueda de una complementariedad dinámica”, en *Las víctimas frente a la búsqueda de la verdad y la reparación en Colombia* (Bogotá: Instituto Goethe & Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007), 151.

9. Naqvi, “El derecho a la verdad en el derecho internacional ¿verdad o ficción?”, 18-19.

la decisión judicial¹⁰; la otra forma de cumplir con este derecho es mediante la verdad extrajudicial, que puede darse por medio de mecanismos institucionalizados para la reconstrucción histórica de la verdad, como las Comisiones de Verdad, o a través de la verdad social no institucionalizada y de memoria colectiva. En la presente sección nos ocuparemos de la primera forma, la verdad judicial.

La verdad judicial se identifica como el producto de la práctica de la legalidad en tanto su fundamento está en el ejercicio del Derecho como un conjunto de operaciones y rituales cuya finalidad es probar la responsabilidad de quien ha sido imputado sobre un hecho. De acuerdo con Maurice Hallbwachs:

Todas las leyes descansan en una clasificación de los hombres, de los actos, de las situaciones, de los objetos, según caracteres externos y, por todo un aspecto, el derecho es una práctica pedestre, que imagina a los individuos y sus relaciones desde fuera, que tiende a fijar en fórmulas, y a reducirse a la aplicación mecánica de reglas. Llevados a la situación de defensor y demandante, los hombres están delante de los jueces como seres que se ha de pesar, catalogar, etiquetar.¹¹

El carácter ritualístico del Derecho vincula su ejercicio con la tradición y el proceso judicial se entiende como el ensamble de operaciones llevado a cabo por determinados agentes en función de las reglas establecidas en el campo jurídico y los protocolos. La verdad, desde un punto de vista judicial, surge entonces como resultado de las operaciones que realizan los agentes e instituciones jurídicas cuya funcionalidad está en la legitimación que estas hacen del poder del Estado frente a los sujetos; es así como la decisión judicial surge de un acto interpretativo basado en la tradición jurídica en la que se enmarca¹².

Maurice Hallbwachs describe así el entramado de acciones que hacen parte de la escena jurídica:

Observémosle [al juez], y observemos al abogado, observemos incluso al acusado, en uno de esos procesos que ponen en evidencia toda especie de problemas y de los cuales no se encuentra la solución precisa ni en los códigos, ni aún en la jurisprudencia. La materialidad de los actos, importa aquí menos que las disposiciones psicológicas y morales de los inculpados. Hay que tener en cuenta su origen, su educación, las influencias, las ocasiones, el medio y el rango, la profesión. Se requiere obtener y pesar los testimonios, observar el tono, las reticencias, las contradicciones, los cambios de humor, todo el juego de las pasiones humanas tal como se trasluce en la fisonomía, los gestos, las palabras.¹³

10. Uprimny y Saffon, "Verdad judicial y verdades extrajudiciales: la búsqueda de una complementariedad dinámica", 151. La cursiva es mía.

11. Maurice Hallbwach, *Los marcos sociales de la memoria* (Barcelona: Editorial Anthropos, 2004), 269-270.

12. Centro de Memoria Histórica. *Justicia y Paz: ¿verdad judicial o verdad histórica?* (Bogotá: Centro de Memoria Histórica, 2012).

13. Hallbwach. *Los marcos sociales de la Memoria*, 311-312.

De este modo Hallbwach analiza, en la escena judicial y otras actividades, los elementos performativos a través de los cuales se transmite lo que él nombra “el espíritu” de una práctica social. Llama la atención sobre cómo en los comportamientos se transmiten códigos implícitos que organizan la práctica y le dan un sentido, y concluye también que lo más importante en la escena jurídica no es tanto su racionalidad como su identidad en tanto ritual distinguible de otros, compuesto por unas estéticas y una acción dramática determinada y sedimentada en la tradición.

En el contexto colombiano, el referente más cercano en el tiempo para comprender la escena judicial es el desarrollado en el marco de la Ley de Justicia y Paz de 2005; si bien desde el 2012 opera la Ley de Víctimas aún no hay una sistematización de la forma como ha operado como proceso judicial.

En el Informe del Centro de Memoria Histórica *Justicia y Paz: ¿verdad judicial o verdad histórica?* se realizó una etnografía de la escena judicial en la Ley de Justicia y Paz. Este proceso se concibe como un “escenario de construcción de un relato verídico sobre el pasado violento colombiano”¹⁴ que se construye de manera cooperativa a través de las versiones que brindan las víctimas, los victimarios, los jueces, los agentes del Ministerio Público, etc., todas estas examinadas a la luz de los instrumentos y procedimientos jurídicos de investigación de la verdad. Esta verdad que se construye es principalmente una verdad funcional a la intención de imputar responsabilidades individuales y aplicar castigo a los implicados. De lo anterior se deriva que la verdad judicial visibiliza especialmente los aspectos delincuenciales de los victimarios en su individualidad, y por lo tanto, a partir de ella no se puede generar una comprensión histórica y política de la violencia, sus causas y actores¹⁵.

Como lo muestra la investigación realizada por el Centro de Memoria Histórica sobre la Ley de Justicia y Paz, la verdad jurídica en este proceso resulta del seguimiento estricto de unas etapas en el abordaje de las violaciones de derechos humanos: a) una actividad preliminar investigativa que consiste en el acopio y organización de los registros y denuncias de violación de derechos humanos contra el imputado, b) una segunda etapa investigativa en donde se escucha al acusado en versión libre sobre los motivos y contexto de su acción criminal, y después, a partir de lo generado en esas versiones libres, se cita a las víctimas y esta información se complementa con otra serie de actividades de investigación en campo sobre la información específica surgida de los testimonios de los victimarios y las víctimas, c) la etapa probatoria que consiste en las audiencias de imputación y legalización de cargos, d) la etapa conciliatoria, en donde se establecen los gestos de reparación a cumplir por parte de los victimarios.

Una mirada más cercana a este proceso y sus etapas indica que —aunque las actividades de investigación y el análisis estricto del contexto, las causas, las



14. Centro de Memoria Histórica, *Justicia y Paz: ¿verdad judicial o verdad histórica?*, 25.

15. *Ibíd.*

responsabilidades, a partir de las pruebas recolectadas, son centrales en este ejercicio de la verdad jurídica— realmente el sentido del proceso que dicta las reglas del juego está en la confirmación de la victimización, la responsabilidad del victimario y su voluntad de reparación. Se puede concebir este escenario como un teatro en el que cada cual tiene asignado un papel para representar en todo el proceso: al victimario o postulado a la Ley de Justicia y Paz, le corresponde brindar información de su grupo, dar un contexto para entender su acción criminal, representar arrepentimiento sincero ante el público, para acceder a los beneficios de reducción de penas que brinda la Ley de Justicia y Paz. A los jueces y otros operadores judiciales les corresponde representar un proceso imparcial, demostrar una racionalidad en donde las pruebas les permitan imputar cargos al victimario y aplicar las sanciones con un tono de neutralidad. Finalmente, la víctima representa el dolor en la escena, los escenarios judiciales la revictimizan más, no aporta a la construcción de otra verdad que la funcional para el proceso, y generalmente queda al margen de este, está allí únicamente como testigo y como evidencia de la violación de derechos humanos.

Es así como se define este escenario:

En cuanto mecanismo de justicia transicional, el proceso de Justicia y Paz, además de excepcional y extraordinario, debe ser una suerte de teatro pedagógico orientado hacia la transformación identitaria de la sociedad. En un sentido subjetivo y performativo, el proceso de Justicia y Paz debe cumplir su función pedagógica a través de re-presentar de cara a las víctimas y a la sociedad en general, la dignificación y exaltación de las víctimas y la humillación del victimario. El proceso de Justicia y Paz, es con ello, una suerte de trituradora de identidades.¹⁶

En ese mecanismo cumple un papel fundamental el lenguaje jurídico como organizador de la escena, regulador de las interacciones y en la fijación de las identidades. El lenguaje da forma a la escena judicial, clasifica los sujetos y produce condiciones para la construcción subjetiva:

La verdad que produce el juez al juzgar debe estar acompañada de muestras de arrepentimiento y peticiones de perdón por parte del postulado. Sólo así es legítima la concesión de una pena alternativa. De este modo, a medida que el uso judicial del lenguaje jurídico redistribuye los espacios, los tiempos y los privilegios en el uso de la palabra, el versionado debe sufrir considerables transformaciones desde el punto de vista subjetivo. El enjuiciamiento, entendido como proceso de producción de un juicio jurídico, es simultáneamente ponderación del fiscal y sometimiento progresivo del postulado [...] La escena judicial exige al postulado que se apropie de los cambios

16. *Ibíd.*, 27.

que este experimenta en su relación con la justicia, exige que esos cambios de posición se manifiesten en sentimientos de culpa, peticiones de perdón y promesas de no repetición. En otros términos, el uso judicativo del lenguaje jurídico en este sistema transicional requiere del sometimiento objetivo y subjetivo del acusado.¹⁷

Una vez identificados los lugares de los jueces y operadores judiciales, y de los victimarios en la Ley de Justicia y Paz, es preciso analizar cómo se sitúa la víctima en el proceso judicial.

En primer lugar imaginemos el escenario en que se desarrollan las audiencias: la escena es una audiencia al jefe paramilitar alias Machete, la víctima es un adulto mayor familiar de un desaparecido que indaga por el lugar en que está el cadáver de su pariente. El versionado (alias Machete) está siendo interrogado por el fiscal en una sala; en otra sala, la sala de víctimas donde ven la audiencia a través de una pantalla, está el familiar, quien se comunica por medio de un micrófono con un asistente que está en la sala de la audiencia; este retransmite el mensaje a alias Machete sirviendo como mediador entre uno y otro.

Los versionados escuchan pero no pueden ver quién les habla. Las víctimas pueden ver y oír la respuesta que dan y que se refleja en los recuadros de la pantalla, usualmente poco nítidas y con pocas posibilidades de atender a detalles faciales expresivos [...] El escenario de las versiones es fundamentalmente acústico —sin que con esto no se considere su dimensión visual inseparable— en donde los días pasan con hombres auto-inculpándose y culpando a otros en medio de voces sin cuerpo, una detrás de otra, día tras día, caso por caso [...] ¹⁸

La anterior es la descripción general de las audiencias; el autor del texto inserta una reflexión sobre el carácter caleidoscópico de la verdad que se puede construir en ese escenario: un escenario sin imágenes, o mejor, con imágenes distorsionadas, sin rostros definidos, solo fragmentos visuales y acústicos a partir de los cuales se debe dar sentido a los enunciados de los versionados y tratar de construir la verdad. Veamos cómo avanza esta audiencia.

La dinámica de las intervenciones parece devenir en transacciones que buscan las coordenadas espaciales del hecho, de la muerte. Las referencias de la víctima, por ejemplo, de un viejo mayor y visiblemente nervioso, son comunicadas al asistente en largos intervalos de tiempo. El anciano habla muy bajito, y aunque el asistente tiene disposición a entender, parece costarle trabajo. La interacción es fragmentaria, lenta, incluso angustiada. Pasan los minutos, la audiencia se extiende inesperadamente. Con frecuencia el proceso es más escueto, saben o no saben, luego de un corto ejercicio

17. *Ibíd.*, 66.

18. *Ibíd.*, 56-57.

caleidoscópico. El asistente toma una hoja de papel ante el desconocimiento del versionado, y dibuja —interpretando las palabras de la víctima— una especie de mapa de la zona, una representación a mano alzada: “Para arriba queda la finca El Morichal” dice el viejo. El asistente interpreta ese arriba no en un sentido fluvial, río arriba, sino geométrico: dibuja un recuadro que llama la finca encima, en la parte posterior de la hoja de papel. El viejo mira y repite insistentemente: “El floral, ahí queda”, señalando la hoja en general [...] Luego de veinticinco minutos el Fiscal no logra establecer nada. Una mezcla de nombres y una serie de mapas se entrecruzan. Había una finca, una tienda, una zona con el mismo nombre, al parecer. El asistente remite verbalmente la información de un proceso visual. Se genera confusión. El caleidoscopio gira de un lado al otro. Los fragmentos no se consolidan. Nada sucede. La imagen completa es imposible y la sensación de totalidad es un juego de espejos. La verdad es incompleta. El muerto no existe, pero ahí está. El viejo lo repite. El lugar no existe de cara al proceso judicial, que produce lugares, hechos y tiempos. El viejo se va con su fantasma.¹⁹

Tal es la historia de muchas víctimas que no encuentran finalmente un lugar de reconocimiento en medio del proceso judicial. Ellas son testigos, dan información, acusan, aportan a las pruebas, pero su voz es un clamor que no hace eco, nadie las recibe, sus preguntas se pierden día a día en el caleidoscopio de la verdad del proceso judicial, días y días de hombres que culpar, de un dolor que hay que exaltar, un arrepentimiento que hay que demostrar para acceder a los beneficios judiciales, y el dolor y la culpa que se logren representar en el escenario es la principal garantía de acceso para el victimario a beneficios de flexibilidad en el cumplimiento de las penas, y para las víctimas de acceso a las reparaciones materiales. Así, la verdad queda en el fantasma con el que cada uno se va sin poder resolver su duelo. El desaparecido no existe para el proceso judicial, el hecho no puede ser probado, la reparación es a medias, es hora de que desfile otra historia y otro dolor.

El paramilitar dice no conocer, no obstante conoce. La fuerza de la verdad recae, a la larga, sobre lo que él quiera reconocer. La voz se retira. Hay una fila de personas esperando hablar de su caso. Mientras esto sucede, los otros asistentes a la sala de víctimas conversan sin poner mayor atención. Murmuran, hablan duro. El fiscal está cansado. Cierra la sesión y la convoca para la tarde y así continuar con la agenda. Más voces vendrán. A la salida, el viejo habla y nosotros lo interpelamos sin querer, en su decepción: “Machete es un mentiroso”, contesta. El viejo campesino se va con su versión libre, con el muerto desvanecido y, con él, las indemnizaciones y demás reparaciones establecidas por la ley de reconciliación nacional.²⁰

19. *Ibíd.*, 57-58.

20. *Ibíd.*, 58.

La verdad judicial configura su propio universo de víctimas, victimarios y daños a reparar, produce los límites de su construcción como verdad en función de su intención de aplicar una justicia retributiva. En ese proceso muestra sus debilidades: es una verdad punitiva, individual y únicamente expresable en la binariedad entre lo legal y lo no legal. Como lo afirma Hallbwach, en su naturaleza ritualista expresa el sistema de clasificaciones sociales que organizan una sociedad y con ellas las relaciones asimétricas que producen un universo de victimarios y de víctimas. Sin embargo, no logra dar un relato de una sociedad, de las causas de su violencia, no llega a ser una respuesta ni una vía para la reconciliación ni tampoco un mecanismo que sirva para reparar realmente a las víctimas. Es necesario entonces avanzar un poco más y buscar en otro tipo de verdad una construcción que pueda brindar una respuesta al dolor de una sociedad y a su resolución.

EL ESPEJO ROTO DE LA VERDAD HISTÓRICA

Hablar de verdad histórica implica analizar las diversas prácticas de construcción de la verdad de una sociedad o grupo y los diversos mecanismos de producción de narrativas de memoria e identidad. Pierre Nora²¹ describe la historia como una práctica de representación y reconstrucción del pasado, una operación intelectual y laica que se centra en la abstracción de temporalidades y relaciones, análisis de hechos y crítica discursiva acerca de las representaciones del pasado. La memoria, por su parte, es una práctica tribal, no racional, es afectiva y mágica, y más que transmitir la representación del pasado recrea la vida de un grupo, comunidad o cultura, es un presente eterno; además, a diferencia de la historia, no se fundamenta en operaciones lógicas y abstracciones pues es concreta, está contextualizada en el espacio y el tiempo, no pretende ser un relato hegemónico, sino que es plural, colectiva, hay tantas memorias como grupos.

La verdad histórica, entonces, se alimenta de las prácticas de representación y racionalización de los hechos pasados; además, en tanto que la historia es “la reconstrucción siempre problemática e incompleta de lo que ya no es”²², se nutre de las memorias, pero también de los olvidos y de los silencios, lo no representable en un relato. Cuando hablamos de la historia de la violencia es todavía más evidente el carácter problemático, incompleto y difuso de la historia, pues esta historia está atravesada por una dimensión inenarrable de la violencia. Esta dimensión es el fundamento traumático de la memoria, y cuando no es posible trabajar sobre las huellas de esa memoria en un proceso de duelo genera otras violencias sobre el lazo social. Trabajaremos sobre este tema más adelante.



21. Pierre Nora, “Entre memoria e historia: La problemática de los lugares”, en *Los lugares de la Memoria. La République* (París: Gallimard, 1984), 17-49.

22. *Ibíd.*, 42-49.

En los procesos de justicia transicional y de postconflicto, a partir de los años ochenta, como parte del cumplimiento del derecho a la verdad se han generado diversos mecanismos para la reconstrucción de la verdad histórica acerca de la violencia en varios países. Así, por una parte viene creciendo el auge de las Comisiones de la Verdad como dispositivos institucionales, que han asumido en su mandato la misión de reconstruir la verdad histórica acerca de la guerra, a partir de archivos históricos y fuentes testimoniales principalmente. Estos dispositivos han resultado muy útiles en relación con los dispositivos judiciales, pues permiten la construcción de narrativas globales acerca del conflicto, no individualizadas sino colectivas y con una intención de reconciliación, no de judicialización²³. Así, a través de las comisiones de verdad se han podido esclarecer responsabilidades colectivas en la violación de derechos humanos y patrones sistémicos sociales que han contribuido a alimentar la violencia. También estas comisiones han complementado su trabajo en coordinación con mecanismos extrainstitucionales de construcción de memoria, a través de la vinculación de grupos, comunidades y actores diversos con sus memorias.

De acuerdo con Castillejo²⁴, una comisión de la verdad es al tiempo un proceso de investigación sobre el pasado de la violencia y un mecanismo político de “producción del pasado”. Es preciso hacer énfasis entonces en cómo el relato que se construye sobre la violencia legitima un saber sobre el pasado violento de una sociedad y las responsabilidades de los actores sociales.

En Colombia las comisiones de verdad han logrado reconstruir narrativas con hechos, responsabilidades, procesos, interpretaciones, pero si bien este trabajo ha permitido la visibilización del testimonio de las víctimas poco ha avanzado en términos del esclarecimiento histórico de la verdad²⁵. Es así como la memoria institucionalizada en los informes de las comisiones de la verdad ha servido para revindicar ciertos grupos de víctimas, para conseguir ciertos fines políticos, institucionales y para instalar matrices de interpretación de la violencia. El carácter plural y fragmentario de estas memorias obliga a no sacarlas del contexto en que son producidas y a tomar en cuenta cómo articulan procesos sociales de apropiación del pasado para los diversos grupos y comunidades. El relato histórico permanece fragmentado en las memorias y es una deuda pendiente de la sociedad consolidar una interpretación con una matriz ética compartida sobre sus causas y responsabilidades, pues, más que un ejercicio de los historiadores, corresponde a toda la sociedad presente y a la venidera construir ese relato del que depende nuestra construcción como país en el futuro y la realidad de no repetición de la violencia.

En la construcción de los relatos históricos se confrontan diversas memorias en relaciones de subordinación, dominación e invisibilización de unas memorias frente a

23. Uprimny y Saffon, “Verdad judicial y verdades extrajudiciales: la búsqueda de una complementariedad dinámica”, 151.

24. Alejandro Castillejo, “La imaginación social del futuro. Notas para una comisión de la verdad en Colombia”, en *Detrás del espejo: Los retos de las comisiones de la verdad* (Bogotá: Centro de Memoria Paz y Reconciliación, 2014), 35-55.

25. *Ibíd.*

otras. La verdad histórica establece conexiones y lógicas ante hechos que inicialmente están inconexos y les da sentido y coherencia en función de la construcción de narrativas de identidad. Es así como la historia que se enseña en los contextos escolares y disciplinarios es el resultado de una serie de recortes, supresiones, tergiversaciones y manipulaciones de las memorias locales en función de la construcción de un discurso oficial y una narración hegemónica.

El relato oficial de la historia colombiana se ha construido también en esas relaciones de imposición de unos discursos sobre otros y de invisibilización de distintas memorias²⁶. Un ejemplo de esto es lo que sucedió en el Frente Nacional, con el cual las élites políticas y culturales bipartidistas pactaron un proyecto excluyente de nación sustentado en un relato oficial sobre la violencia de los años cuarenta y cincuenta, en donde los anteriores bandos enemigos, ahora reconciliados, compartían una construcción de país del que estaban excluidos como fuerzas políticas legítimas los grupos comunistas, campesinos de los dos partidos y otros movimientos sociales que buscaban autonomía política y que en el discurso de las élites quedaron reducidos a la categoría de bandoleros, silenciando sus luchas y aportes en la construcción de país.

En la actualidad, de cara a unas negociaciones de paz y a un proyecto de postconflicto, es preciso analizar el significado de la memoria histórica en un contexto transicional²⁷. En este contexto, como lo afirma el grupo M de Memoria²⁸, las políticas de memoria dirigidas a la reconciliación demandan el esclarecimiento de la verdad para la reconstrucción del tejido social y para lograr la paz en los territorios. Sin embargo, no siempre la verdad es medio de reconciliación y, muchas veces, si no se acompañan los procesos de esclarecimiento de la verdad con procesos de justicia transicional y con escenarios públicos de construcción de verdad, esta puede oscurecerse más que esclarecerse. Si la verdad histórica es producto de una lucha de memorias y de prácticas de ensamblaje de hechos y relatos, entonces es preciso ver cómo se enuncian las distintas voces sociales en contextos particulares de transición.

En nuestro contexto nos preguntamos por el escenario que propone la Ley de Víctimas de 2011 como referente inmediato de justicia transicional y su antecedente la Ley de Justicia y Paz de 2005²⁹. La ley 975 de 2005 o Ley de Justicia y Paz surgió en el proceso de desmovilización de grupos paramilitares durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y tenía como objetivo la reincorporación individual y colectiva a la vida civil de miembros de grupos armados al margen de la ley, en el marco del cumplimiento de los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación. Esta ley hacía énfasis en la justicia restaurativa y el seguimiento y penalización de las violaciones de los derechos humanos caso por caso; sin embargo, como lo concluyó La Corte Suprema de Justicia en una sentencia de 2009, el diseño de esta ley no cumplió los requisitos

26. Mónica Álvarez, “Para empezar un diálogo entre historia y memoria”, en *Detrás del espejo: Los retos de las comisiones de la verdad* (Bogotá: Centro de Memoria Paz y Reconciliación, 2014), 135-175.

27. Por contextos o escenarios transicionales se adopta en este artículo la definición que hace Alejandro Castillejo, entendiéndolos como “los espacios sociales (legales, geográficos, productivos e imaginarios) que se gestan como producto de la aplicación de [...] leyes de unidad nacional y reconciliación y que se caracterizan por una serie de ensambles de prácticas institucionales, conocimientos expertos y discursos globales que se entrecruzan en un contexto histórico concreto con el objeto de enfrentar graves violaciones a los derechos humanos”. Castillejo, “La imaginación social del futuro: Notas para una comisión de la verdad en Colombia”, 35-55.

28. Grupo M: Francisco Bustamante, Marcela Ceballos y Claudia Girón, “Reflexiones críticas en torno a la creación de una comisión de la verdad en Colombia”, en *Detrás del Espejo: Los retos de las comisiones de la verdad* (Bogotá: Centro de Memoria Paz y Reconciliación, 2014).

29. Fernando Vargas Valencia desarrolla un profundo análisis de la Ley de Justicia y Paz y de la Ley de Víctimas en su artículo “Hacia una verdad que fluya y permanezca como un río ¿qué puede esperarse de una comisión nacional de la verdad en Colombia?”, del cual se toman los argumentos expuestos en esta parte del artículo. Fernando Vargas, “Hacia una verdad que fluya y permanezca como un río ¿qué puede esperarse de una comisión nacional de la verdad en Colombia?”, en *Detrás del espejo: Los retos de las comisiones de la verdad* (Bogotá: Centro de Memoria Paz y Reconciliación, 2014).

del derecho a la verdad y en lugar de reparar a las víctimas terminó generando un marco de impunidad. Como lo explica la Corte Suprema en su sentencia, los juicios criminales no son una respuesta completa para el esclarecimiento de la verdad, pues, al circunscribirse el proceso a cada uno de los casos y cada uno de los victimarios, no se generaron instrumentos que permitieran una comprensión de la dimensión colectiva y los patrones sistémicos en el accionar de los grupos criminales; así, se asignaron y se enjuiciaron responsabilidades a los actores materiales de los crímenes pero no fue posible llegar a los otros actores que también tenían responsabilidades en la financiación y mantenimiento de los grupos armados. No se garantizó entonces la verdad, pero tampoco la justicia, pues el número de condenas realizadas y cumplidas fue, proporcionalmente, mucho menor a la de los actores imputados y la reparación a las víctimas se cumplió de manera individual y fue puramente material, mientras que a nivel colectivo y simbólico no hubo acciones de reparación.

A partir del aprendizaje de esta experiencia la Corte Suprema de Justicia advirtió la necesidad de generar mecanismos extrajudiciales que contribuyeran al esclarecimiento de la verdad y a la reparación de las colectividades victimizadas por la acción de los grupos armados. Fue de esta manera que se propuso la creación de una comisión de la verdad que trabajara en función de la construcción de la verdad histórica y que pudiera proveer información de apoyo para los instrumentos judiciales.

La ley 1448 de 2011 se diseñó con un objetivo más amplio que el pretendido por la Ley de Justicia y Paz con respecto al acceso al derecho a la verdad y a la reparación, aunque finalmente se plantea como heredera de la anterior, en tanto está planteada en el contexto de una justicia transicional y jurídicamente está basada en las transacciones que se hacen con los victimarios individuales, en donde se intercambia verdad e información por beneficios y flexibilidad en el cumplimiento de las penas.

Es así como la Ley de Víctimas se propone cumplir con los siguientes puntos: a. Garantías de no repetición y medidas de prevención; b. Acciones simbólicas y políticas de reconocimiento y encuentro; c. Construcción de la memoria histórica; y d. Promoción y educación en Derechos Humanos.

Nos ocuparemos a continuación del tercero de estos puntos, construcción de la memoria histórica, por su relación directa con la verdad.

La Ley de Víctimas, complementada después por el Marco Jurídico para la Paz, autoriza la creación de una comisión de la verdad y le otorga una función como mecanismo de apoyo a los procesos judiciales, sin que esta tenga una función judicial, y en el cumplimiento del derecho a la verdad y la reparación, junto con otros mecanismos extrajudiciales.

En relación con el problema específico de la memoria histórica, advierte el grupo M³⁰ que en Colombia la polarización política en el desarrollo del conflicto ha generado una guerra de memorias en la que los distintos grupos, movimientos sociales y colectividades se han confrontado en la definición de la verdad del conflicto —pretendiendo cada uno generar una memoria hegemónica del conflicto armado— y donde el Estado ha optado también por instrumentalizar estas memorias a su favor. La Ley de Víctimas es un ejemplo de esto, pues en ella, aunque supuestamente su interés se centra en las víctimas, estas son instrumentalizadas en función de los procesos judiciales y su derecho a la memoria y a la reparación está supeditada a los límites que impone el Marco Jurídico para la Paz.

Estos límites son temporales y causales, y definen el universo de víctimas como [...] aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1 de enero de 1985, como consecuencias de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno.³¹

Igualmente, en el artículo 5 sobre el principio de buena fe dice:

El Estado presumirá la buena fe de las víctimas de que trata la presente ley. La víctima podrá acreditar el daño sufrido por cualquier medio legalmente aceptado. En consecuencia, bastará a la víctima probar de manera sumaria el daño sufrido ante la autoridad administrativa, para que esta proceda a relevarla de la carga de la prueba.³²

De lo anterior se deriva que las víctimas en este marco son una construcción jurídica que se ha establecido desde las leyes de justicia y reparación como objetos indirectos de la ley, pues el objeto directo son las negociaciones con los responsables de violaciones de Derechos Humanos, y estas participan en este contexto en calidad de evidencia de las violaciones cometidas; una segunda cosa que se deriva es que es víctima quien puede probar que lo es y esto implica ajustarse a las normas y procedimientos decretados por el marco jurídico. Ahora bien, ¿cuál es el lugar de la memoria histórica? La memoria histórica en este escenario también es un instrumento del Estado que, haciendo uso de un modelo liberal de construcción de memoria³³, establece un relato funcional a la intención neutra de reconciliación con el cual desconoce su responsabilidad como actor de la guerra e invisibiliza las causas, demandas, reivindicaciones y luchas de los distintos grupos, movimientos y comunidades que han sido objeto de la violencia en la historia colombiana, para visibilizar como salida su propio proyecto político y económico.

30. Grupo del Centro de Memoria Histórica.

31. Ley 1448 de 2011. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. Junio 10 de 2011. DO. N° 48096. Se encuentra una versión editada por el Ministerio del Interior y Justicia, disponible en: http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/ley_victimas/ley_victimas_completa_web.pdf (consultado el 02/09/2015).

32. *Ibíd.*

33. Este argumento es planteado por Rothberg y citado por Catalina Uprimny en el artículo: Catalina Uprimny Salazar, “La memoria en la Ley de las Víctimas de Colombia: derecho y deber”, *Anuario de Derechos Humanos* 8 (2012): 135-143. Doi: 10.5354/0718-2279.2012.20563.

Es preciso, sin embargo, recordar que la memoria es un campo de disputas por los sentidos, significados e identidades, y que también puede representar un horizonte ético y moral para una sociedad en conflicto cuando se ha logrado construir de una manera plural y se han visibilizado las diversas voces que participan; en palabras de Guillermo Hoyos lo anterior implica para la sociedad “una sensibilidad moral o capaz de sentir con las víctimas, empatía que rompe con ese desabrimiento moral, con la apatía e indiferencia de quienes siempre han estado del lado de los vencedores, del progreso a toda costa”³⁴.

Construir un escenario semejante en Colombia implica también procesos de apropiación social y cultural de las verdades relacionadas con las afectaciones individuales y colectivas que, en palabras de Claudia Medina Aguilar consistiría en:

[...] ampliar las esferas públicas del duelo, lo cual implica hacer énfasis en la reconstrucción de ciudadanía con base en dos variables: el reconocimiento y dignificación de las formas de vida victimizadas —y destruidas— por el conflicto; y la validación en la esfera pública de los duelos individuales y colectivos de esas poblaciones, desde sus propias narraciones.³⁵

Lo anterior nos acerca a otra escena en donde transcurre la guerra: la subjetividad donde se instala la violencia, donde se plantean los trabajos de la memoria y de los olvidos y donde transcurren o se vive la imposibilidad de los duelos. Como sociedad, en esta escena, más allá de las intenciones democráticas de ordenamiento de lo colectivo, es donde nos confrontamos con la dimensión traumática de la guerra, su registro inenarrable, el carácter fantasmático de la verdad y la imposibilidad del duelo.

SILENCIOS, HUECOS Y CALEIDOSCOPIOS

En la época contemporánea vivimos un auge de los estudios sobre la memoria histórica que han fortalecido la acogida suscitada por las comisiones de la verdad y han puesto en el centro de los proyectos políticos el “deber de memoria” como condición fundamental para la reconciliación. Sin embargo, también han surgido las voces que cuestionan la necesidad de memoria en el mundo contemporáneo, la necesidad de la verdad histórica y la puesta en escena de los escenarios de esclarecimiento público de la verdad. No se cuestionan los derechos a la verdad y a la memoria, y los esfuerzos que se hacen por cumplirlos, se cuestiona el carácter de espectáculo que adquieren la memoria y la verdad, y los abusos de este en la opinión pública, entre ellos, la instrumentalización del testimonio en la política³⁶.

34. Guillermo Hoyos, “Discurso inaugural”, en *Memorias del Seminario Internacional Archivo Memoria y Derecho a la Verdad*. (Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, 2008).

35. Grupo M: Bustamante et al., “Reflexiones críticas en torno a la creación de una comisión de la verdad en Colombia”, 55-83.

36. Al respecto, es relevante para nuestro contexto nacional el análisis que hace Alejandro Castillejo sobre los usos del testimonio en las comisiones de la verdad y en el caso colombiano, en la Ley de Justicia y Paz. Alejandro Castillejo, “La globalización del testimonio. Historia, silencio endémico y lo usos de la palabra”, *Antípoda* 4 (2007): 76-99. A su vez, Elizabeth Jelin también plantea una crítica a las “modas testimoniales”. En: Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI, 2002).

Cabe recordar, sin embargo, que en toda memoria hay una dimensión inenarrable, delimitada por los silencios, los olvidos, lo no dicho, y en las memorias sobre la violencia esta dimensión es más marcada. Estos silencios en la memoria se explican, por una parte, porque en determinados contextos históricos y políticos no se han generado los marcos sociales y semióticos para elaborar una verdad; por ejemplo, en los contextos de las dictaduras del Cono Sur, la irrupción del terrorismo de Estado y de la desaparición forzada generó en algunos casos un vacío de sentido entre los ciudadanos para quienes era una novedad y algo increíble la idea de que el propio Estado y las fuerzas militares pudieran hacer uso de estos métodos³⁷; para el momento en que ocurrieron dichos casos simplemente no había explicación legítima para lo que sucedía, excepto el discurso del autoritarismo que se había interiorizado³⁸. Estas experiencias vinieron a tomar sentido y credibilidad, incluso en algunos casos para las propias víctimas, cuando se logró instalar en el discurso público la existencia del terrorismo de Estado y al desaparecido como un significante que se articula en la lucha por los derechos humanos.

La verdad construida en este contexto, cuando está llena de silencios, marcada por la presencia de lo no dicho, es una verdad difusa, no coherente, llena de fracturas y huecos simbólicos. La verdad sobre la violencia tiene estas características, pero además en su estructuración juegan un papel fundamental “las marcas de lo traumático”³⁹ que organizan esa verdad. Es preciso distinguir qué de eso traumático proviene de la violencia social y cuál es su dimensión estructurante de la subjetividad, para entender las relaciones de tránsito que se generan entre la escena pública y la escena de la subjetividad. Al respecto, Amanda Oliveros⁴⁰ introduce una distinción muy pertinente, que consiste en la diferenciación entre el trauma “biopolítico” y el trauma subjetivo.

El trauma biopolítico, citando a Agamben, lo define como un hecho que violenta al sujeto desde afuera, por ejemplo, una catástrofe natural, un homicidio, una masacre o ataque armado, o, en este caso, una desaparición forzada de un familiar. Define esta forma de pensar el trauma de manera similar a como lo hace Janine Puget⁴¹; entiende la violencia social como una violencia originada fuera del espacio de la subjetividad y que actúa dejando inerte al sujeto, desestructurando su realidad y poniéndolo en una posición pasiva frente al Otro; es entonces cuando aparece la dimensión victimizada del sujeto, cuyos efectos en lo psíquico define claramente Jelin así:

Sin duda, algunos hechos vividos en el pasado tienen efectos en tiempos posteriores, independientemente de la voluntad, la conciencia, la agencia o la estrategia de los actores [...] Su presencia puede irrumpir, penetrar, invadir el presente como un sinsentido, como

37. *Ibíd.*

38. *Ibíd.*

39. *Ibíd.*

40. Amanda Oliveros, “Memoria, trauma y duelo en la era de la realidad transparente”, *Desde el Jardín de Freud* 4 (2004): 154-168.

41. Puget y Káes, *Violencia de Estado y Psicoanálisis*.

huellas mnésicas (Ricoeur, 2000), como silencios, como compulsiones o repeticiones. En estas condiciones, la memoria del pasado invade, pero no es objeto de trabajo.⁴²

Otra forma de entender el trauma es en el sentido freudiano y lacaniano, como una huella que liga en el inconsciente, el encuentro con el Otro en su dimensión de goce, con el síntoma como anudamiento significativo del cuerpo del sujeto frente al goce del Otro. Es decir, mientras el trauma generado por la violencia social corta toda posibilidad de ligar el evento “traumático” al orden simbólico y sitúa al sujeto como objeto de goce del Otro, sin posibilidad de elaborar esa dimensión real del goce, el trauma en el sentido psicoanalítico implica la posibilidad de asociar ese evento con otros significantes y situar al sujeto en relación con el deseo del Otro vía el trabajo sobre el síntoma, lo que le devuelve el lugar dentro del orden simbólico sacándolo del lugar de objeto de goce. Esa es la diferencia entre el posicionamiento del sujeto como “víctima” de la violencia y el sujeto como efecto de lenguaje que en la posibilidad de la palabra elabora su sufrimiento y recupera un lugar en la cultura.

Ahora bien, en la escena subjetiva, ¿qué es lo que va de un trauma (biopolítico) al otro (subjetivo)?, ¿qué va de la violencia social a la elaboración del trauma? Ahí es donde está el lugar de la verdad.

El problema de la verdad es central en el psicoanálisis desde sus inicios y aparece cuestionando directamente la noción misma de realidad como la plantea el positivismo. Así, en sus conferencias de introducción al psicoanálisis, Freud advierte acerca de la existencia de una realidad psíquica muy rica en vivencias y fantasías que es mucho más importante subjetivamente que la realidad material:

También ellas [las fantasías] poseen una suerte de realidad: queda en pie el hecho de que el enfermo se ha ocupado de esas fantasías, y difícilmente ese hecho tenga menor importancia para su neurosis que si hubiera vivenciado en la realidad el contenido de sus fantasías. Ellas poseen realidad psíquica, por oposición a una realidad material, y poco a poco aprendemos a comprender que en el mundo de las neurosis la realidad psíquica es la decisiva.⁴³

Igualmente, en su análisis del caso del hombre de los lobos indica cuál debe ser la posición del analista frente a las fantasías de los analizantes, allí confiere el valor de realidad que estas tienen para el sujeto pero a la vez advierte también que están articuladas con otras en una estructura que no se presenta explícitamente en el contenido de las fantasías, sino que es preciso el trabajo de la elaboración y la interpretación para poder acceder a estas:

42. Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 14.

43. Sigmund Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis” (1916-1917 [1915-1917]), en *Obras completas*, vol. XV (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 336.

Una vez que el neurótico entraña la perniciosa particularidad de apartar su interés del presente y adherirlo a tales sustituciones regresivas, producto de su fantasía, no podemos hacer más que seguirle en su camino y llevar a su conciencia dichos productos inconscientes; pues, aunque carezcan de todo valor de realidad, son para nosotros muy valiosos como substratos actuales del interés por el enfermo, interés que queremos apartar de ellos para orientarlo hacia las tareas del presente. Por tanto, el análisis seguiría exactamente el mismo curso de aquellos otros en los que el analista, ingenuo y confiado, cree verdaderas tales fantasías. La diferencia surgirá tan sólo al final del análisis, una vez descubiertas las fantasías de referencia.⁴⁴

Por su parte, Lacan, en su análisis sobre este caso clínico de Freud, argumenta la centralidad de entender la historia desde la construcción que hace el sujeto en la elaboración de sus fantasías y vivencias:

La historia es una verdad que tiene como propiedad que el sujeto que la asume depende de ella en su constitución misma de sujeto, y esta historia depende también del sujeto mismo, pues él la piensa y la repiensa a su manera.⁴⁵

Lo anterior nos remite a la importancia de comprender la verdad del sujeto, desde la elaboración que hace de sus fantasías, una verdad que no se ubica como objeto de conocimiento sino como constitutiva del sujeto, lo antecede y lo determina; esa verdad se estructura como discurso en el que adviene el sujeto y la asume como su fundamento. En el seminario *El Mito Individual del Neurótico*⁴⁶ Lacan argumenta que la verdad no puede ser dicha pues esta es puro efecto de la palabra, no hace sentido pues es el efecto de la operación del significante antecediendo al sujeto y constituyéndolo. La verdad no se define, transmite y opera para el sujeto y lo determina. El mito es la forma con la que los sujetos en su singularidad y colectividad dan sentido a esa relación con el significante y la forma en que lo articulan en su historia personal y social, sólo de esta manera la verdad se hace medianamente legible en la subjetividad. De lo anterior se deriva que para el sujeto la verdad tiene necesariamente un contenido de fantasía; independientemente de las causas y los hechos, es la forma como los sujetos pueden elaborar su relación con el lenguaje la que construye la verdad del sujeto. Una verdad fantasmática, no razonada, mítica, que sin embargo opera y encubre el encuentro con el goce del Otro y la elección del sujeto frente a ese goce.

¿Cómo se relaciona el sujeto con su verdad? Por una parte, el lugar de la verdad es el Otro, al que el sujeto se remite interpelando su deseo y en el que busca amarrar un sentido para su constitución subjetiva. Sin embargo, Lacan advierte que no hay



44. Sigmund Freud, "De la historia de una neurosis infantil" (1918 [1914]), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 23.

45. Jacques Lacan, *Seminario. El hombre de los lobos* (1952). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

46. Jacques Lacan, "El mito individual del neurótico" (1953), en *Intervenciones y textos I* (Buenos Aires: Manantial, 1985), 37.

nada en el Otro que responda por lo que el sujeto es⁴⁷; el Otro solo puede expresar la verdad a medias, pues la verdad del sujeto está en el registro de lo no dicho:

Ese discurso para el Otro, esa referencia al Otro, se prolonga más allá, en esto: Que ella es retomada, a partir del Otro, para constituir la pregunta de: “¿Qué es lo que quiero?”. O más exactamente, la pregunta que eso propone al sujeto bajo una forma ya negativa: “¿Qué quieres tú?”; la pregunta de lo que, más allá de esta demanda alienada en el sistema de discurso, en tanto que él está ahí, reposando en el lugar del Otro, el sujeto, prolongando su pantalla, se pregunta, ahí, lo que él es como sujeto, y donde él tiene, en suma, que encontrar algo [...] Ahora bien; la cuestión es que yo no tengo ninguna garantía de que ese Otro, por eso que hay en su sistema, pueda devolverme, si puedo expresarme así, lo que yo le he dado: su ser y su esencia de verdad. No hay, les he dicho, Otro del Otro. No hay, en el Otro, ningún significante que, en la ocasión, pueda responder de eso que yo soy.⁴⁸

Al establecer esa relación con el Otro una parte de esta verdad se define entonces en la relación con el lenguaje, en la interpelación del deseo del Otro, pero otra parte se va a jugar en relación con el goce. Así, el sujeto se plantea como dividido entre el saber y la verdad⁴⁹; del lado del saber se juega la búsqueda de la verdad como saber sobre el deseo del Otro; del otro lado, la verdad no está delante del sujeto, sino que lo empuja como causa, ella no requiere del lenguaje para expresarse pues “yo, la verdad, hablo”⁵⁰ más allá de la posibilidad de la palabra; ambas dimensiones de la verdad se inscriben en la relación con el Otro y se manifiestan estructurando las formaciones del inconsciente. El sujeto busca la verdad como si fuera algo delante suyo para aprehender, pero esta no está allí, está detrás suyo, empujándolo al encuentro con el goce del Otro. Esa búsqueda, ese empuje por la verdad no lo lleva a ninguna respuesta, simplemente lo mantiene circulando por los semblantes del Otro y lo aboca al encuentro con la única verdad: una verdad desnuda de todo ropaje simbólico, una verdad horrorosa pues deja caer al objeto que sostiene el goce del sujeto y lo delata como ser en falta:

Y, para decir las cosas de una manera transformada, esta verdad sin esperanza de la cual les hablaba recién, esta verdad que es aquélla que nos reencontramos al nivel del inconsciente, es una verdad sin rostro, es una verdad cerrada, una verdad plegable, en todo sentido. Nosotros lo sabemos demasiado. Es una verdad sin verdad.⁵¹

Volvamos entonces al tema central de este artículo para ver cómo se vive el problema de la verdad en la desaparición forzada y cuáles son sus vías de resolución.

47. Jacques Lacan, *El seminario. Libro VI. El deseo y su interpretación* (1958-1959) (Buenos Aires: Paidós, 2014).

48. *Ibíd.*, 113.

49. Jacques Lacan, “Seminario 13. El objeto del psicoanálisis” (1965-1966), en *Los seminarios de Jacques Lacan*. Clase del 1 de diciembre de 1965. Folio Views - Bases documentales, versión digital.

50. *Ibíd.*

51. *Ibíd.*

Un problema muy importante es la función del saber como elemento que dirige o resiste la elaboración de la pérdida⁵². La noticia de la desaparición violenta de un ser querido genera en un primer momento la angustia por la pérdida ante la posibilidad de su muerte y la urgencia de saber cuáles fueron las circunstancias de la desaparición: ¿quién se lo llevó?, ¿por qué? Todas estas preguntas son recursos mínimos que evitan la desestructuración de los deudos. Esta búsqueda de la verdad sería lo que mantiene en este primer tiempo los soportes elementales que dan un sentido a la vida ante la inminencia de la pérdida. El sujeto, enfrentado a la denegación que el discurso del poder opera, se mantiene de esta manera aferrado a la búsqueda de la verdad como modo de asegurar su propio lugar en el mundo. Esta búsqueda choca con las manipulaciones del discurso oficial, que genera mensajes contradictorios intencionalmente para desestabilizar a los deudos y mantener la confusión, logrando con esta operación la exhibición de su poder y la impotencia en quienes están capturados en él. La transformación del saber que produce el discurso del poder impide la verdad, razón por la cual en su urgencia por saber los sujetos se ven abocados a la búsqueda de certezas y evidencias desencadenando en una búsqueda desesperada de información.

Por este camino no se encuentran más que mensajes contrarios, fragmentos de información que pueden ser manipulados en función de distintos intereses, ninguna validación de la información, situación que lleva a la construcción de versiones desconfiguradas de la verdad de los hechos. De este modo se construyen las primeras versiones fantasmáticas de la realidad, aquella elaboración de escenas que instalan al muerto-vivo en una relación particular con el goce de cada uno. El fantasma del otro es representación de la tortura, de la humillación, su cuerpo se representa como objeto de goce para sus victimarios, y esta construcción enfrenta al deudo con el goce de su propia escena primaria y el desaparecido, que como fantasma opera en el lugar de objeto de identificación. La vivencia de lo siniestro es actualizada en la fantasía que se elabora sobre el desaparecido, se reinscribe y hace síntoma en los cuerpos de los deudos cuando no hay espacio para articular en la palabra esa dimensión real de su goce. En la clínica de estos duelos se evidencian imágenes oníricas de cuerpos fragmentados, mutilaciones, escenas del secuestro y la tortura en las que aparecen identificaciones con la víctima y los victimarios. Esta situación inserta la culpa como relación ambivalente con el fantasma del desaparecido mezclada con la nostalgia como introyección de una pérdida que no se concreta y que mantiene al sujeto amarrado al goce de la repetición de lo traumático.

En los casos en que se infiere o se confirma la muerte del desaparecido se intensifica la búsqueda por saber las circunstancias en las que el otro perdió la vida, ¿a manos de quien murió?, ¿en dónde está su cadáver? La función del saber articulada

52. Braun y Pelento, "Las vicisitudes de la pulsión de saber en ciertos duelos especiales".

de esta manera se presenta como exceso de goce que reedita su dimensión traumática en la acumulación de información y la elaboración sobre los detalles del secuestro, la tortura o el asesinato, que opera como pantalla a un saber sobre el deseo, el cual es preciso poner en juego para la resolución del duelo.

Saber sobre el deseo del Otro o situar el deseo propio en esa relación, ahí se juega el problema de la elección de la verdad. En la desaparición forzada, si la pregunta se dirige al Otro está en el camino del fracaso pues, si en general el Otro no es garantía de verdad para el sujeto, en la desaparición forzada ese Otro es una impostura perversa expresada en el discurso autoritario que bloquea toda posibilidad de acceso a la verdad, criminaliza a los deudos y los aterroriza en esa imposición; los deudos se quedan únicamente con sus propios fantasmas sobre la muerte del otro, que reeditan una y otra vez las marcas de lo traumático sin posibilidad de elaboración. Esa reedición del traumatismo funciona como pantalla para la pregunta del sujeto por su propio deseo; si se ubica la pregunta por la verdad del lado de la elección del sujeto, entonces esta pasa de su función como saber a su función como causa de deseo y de goce, entonces se abre la posibilidad de elaborar el trauma como trauma subjetivo y por esa vía resolver el duelo.

Mario Figueroa⁵³ desarrolla la función de la causa en el duelo como aquello que jalona el proceso mismo. Este significante, que tiene muchos sentidos, abre en el abanico de su polisemia múltiples posibilidades de reinscripción de la muerte del otro que señalan para sus familiares distintos destinos y formas de poner su duelo en función del saber sobre su causa en relación con su familiar desaparecido. Así, la pregunta por la causa pasa por múltiples interrogaciones: ¿Por qué lo desaparecieron? ¿Quién lo hizo? ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿Qué hizo en vida? ¿En qué creía? ¿Cuál fue su lucha?; todas estas preguntas hacen destino y se devuelven al sujeto en la medida en que logra situar su propio deseo y su propio goce en la relación con su verdad.

¿Cuáles son las posibles vías de resolución del duelo en relación con la verdad? En este punto ilustraremos una de las tantas posibles vías de resolución del duelo en un caso de desaparición forzada, citando un testimonio del estudio del Centro de Memoria Histórica sobre la Ley de Justicia y Paz. Es una mujer joven cuyo hermano fue secuestrado y desaparecido por un grupo paramilitar en 1998; cuando se enteró de que el grupo que cometió la desaparición había sido encarcelado, comenzó una búsqueda por su propia cuenta, sin apoyo por parte de ninguna autoridad, una búsqueda de varios meses indagando a través de distintos contactos en qué cárcel estaban los responsables del crimen. Después de entrevistarse con varios paramilitares, después de una búsqueda desesperada, infructuosa, de ser engañada más de una vez con información falsa sobre el paradero del cuerpo de su hermano y de una larga trayectoria siguiendo cualquier

53. Mario Bernardo Figueroa, "El duelo en el duelo la persecución y la venganza", *Desde el Jardín de Freud* 4 (2004): 34-55.

vestigio que le diera información, por fin llega al autor material del asesinato de su hermano, con quien sostiene al final del encuentro el siguiente diálogo:

Inés: Yo soy la hermana de Aníbal y yo quiero saber cuáles fueron los últimos momentos de la muerte de él, por qué lo mataron.

Jairo: Pues yo simplemente recibía órdenes. A mí la orden me la dio mi comandante. Yo lo traje acá a eso de las 8 de la noche y simplemente lo matamos.

Inés: ¿Pero mi hermano le dijo que él tenía familia? ¿Qué no lo mataran? ¿Que no le hicieran eso? Yo quiero saber qué pasó con él, quiero saber cómo fue su angustia.

Jairo: “No, él no me dijo nada. Yo simplemente le dije: hermano, qué pena, pero lo vamos a matar, y lo matamos”

Inés: “Y si él no dijo nada, ¿ustedes por qué lo recuerdan tanto a él? ¿Por qué dicen que el caso de mi hermano no se les va de la mente? ¿Por qué, si él es uno más del montón, a ustedes él no se les olvida?”

Jairo: Yo no sé qué pasa con él, pero siempre lo tenemos en la mente. Este es un caso en que nos dicen y nosotros recordamos qué pasó con él.

En este punto del relato, Inés concluye que si el caso de su hermano no se les olvidó fue porque no imploró clemencia, no lloró, no suplicó que no lo mataran. Así, aclara por qué la respuesta de Jairo la tranquilizó:

Inés: Cuando una persona no pide caca⁵⁴, a uno nunca se le olvida esa persona. Sentí tranquilidad y sentí, no sé si no deba decir eso, sentí orgullo de hermano. Él era mi hermano mayor. Yo tengo mi papá vivo, pero él era, para mí, como mi papá, mi segundo papá. Yo soy la parte femenina de él, yo soy igual a él en todo, en mi modo de pensar, en mi modo de actuar, en mi modo de ser y hasta en mi propio orgullo, yo soy igual a él. Y cuando Jairo me contó que mi hermano no dijo nada, yo sentí como si yo le hubiera dicho lo mismo, me sentí orgullosa, no les lloró, no les suplicó. Eso era lo que a mí me mortificaba. Y creo que a toda mi familia le mortificaba eso, porque no hay nada que a uno le moleste más que saber que lo humillan sin justa causa.

El anterior fragmento es ilustrativo de una de las posibles vías de resolución del duelo por la vía de la verdad; en este caso, la verdad como causa del sujeto se identifica con la verdad de su familiar desaparecido, eso le permite dignificarlo y restituirle un lugar. Saber que el otro murió digno, sin arrodillarse ni “pedir caca”, lo restituye en su dignidad y le da a ella un significado para reinscribirlo y para inscribirse: “orgullo”. De la misma manera, en muchas de las luchas personales y colectivas de los familiares de

54. Pedir perdón, clemencia.



desaparecidos, por la verdad, la memoria y la justicia, hay una reinscripción del otro desde su dignidad, le devuelven al fantasma un rostro y una historia, y este deja de ser esa imagen de horror para reinscribirse en la cultura como destino y causa de lucha.

En otros casos, cuando no se puede situar la verdad como causa del sujeto, las marcas de lo traumático se siguen repitiendo en el plano subjetivo y colectivo, como compulsión, revictimización, reproducción de la violencia a través de las venganzas, y el otro como causa sigue operando como fantasma que encubre la verdad desnuda del objeto que lo sostiene como repetición. Para Lacan, situar la verdad como causa implica para el sujeto asumir que en principio esta no responde como sentido sino que opera en su relación con el objeto causa de deseo, el objeto *a*, que le sirve como soporte:

Si la consistencia de lo que se llama la verdad no puede asegurarse en ninguna parte en el Otro, ¿dónde está la verdad sino en aquello por lo que responde la función del *a*? Además, en otra oportunidad ya comenté qué ocurre con el grito de la verdad.

Yo, la verdad —escribí— *hablo*, soy pura articulación pronunciada para el embarazo de ustedes. Esto es lo que puede decir la verdad para conmovernos. Pero no es esto lo que grita aquel que es sufrimiento por *ser* esta verdad. Ese debe saber que su grito no es más que grito mudo, grito en el vacío, grito que ya antes ilustré con el famoso grabado de Munch.

En este nivel, ¿qué en el Otro puede responder al sujeto? Solamente lo que le da su consistencia y su fe ingenua en lo que es como yo [*moi*]. A saber, lo que es allí el verdadero sostén —su fabricación como objeto *a*—. No hay nada frente al sujeto más que este, el uno-en-más [*l'un-en-plus*] entre tantos otros, y que no puede de ninguna manera responder al grito de la verdad, salvo que él es precisamente su equivalente —el no goce, la miseria, el desamparo y la soledad—. Tal es la contrapartida del *a*, de ese plus-de-gozar que constituye la coherencia del sujeto como yo [*moi*].⁵⁵

El grito de la verdad, un grito que suena más allá del lenguaje y del cual el sujeto es su efecto y su soporte vía su relación con el saber y con el goce en su vertiente como objeto *a*. En lo singular y en lo colectivo es preciso situar esa relación con la verdad en tanto causa de goce para generar un cambio en la posición subjetiva en donde advenga el sujeto con su responsabilidad por su deseo. En el caso de la desaparición forzada, la verdad fantasmática sobre la muerte del otro, que opera desde el inconsciente y que busca ser resuelta mediante el saber, reedita las marcas traumáticas de la violencia e imposibilita el trabajo del sujeto sobre su duelo. Es necesario, más allá de los semblantes de verdad que representan la verdad jurídica y la verdad histórica, plantear para cada

55. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 23-24.

sujeto qué es lo que estructura su verdad en el lugar de causa de goce para articular su deseo y su salida frente a la violencia social.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, MÓNICA. "Para Empezar un diálogo entre historia y memoria". En *Detrás del espejo: Los retos de las comisiones de la verdad*. Bogotá: Centro de Memoria Paz y Reconciliación, 2014.
- BRAUN, JULIA Y PELENTO, MARCELA. "Las vicisitudes de la pulsión de saber en ciertos duelos especiales". En *Violencia de Estado y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Lumen, 2006.
- BUSTAMANTE, FRANCISCO; CEBALLOS, MARCELA Y GIRÓN, CLAUDIA. "Reflexiones críticas en torno a la creación de una comisión de la verdad en Colombia". En *Detrás del espejo: Los retos de las comisiones de la verdad*. Bogotá: Centro de Memoria Paz y Reconciliación, 2014.
- CASTILLEJO, ALEJANDRO. "La globalización del testimonio. Historia, silencio endémico y lo usos de la palabra". *Antípoda* 4 (2007): 76-99.
- CASTILLEJO, ALEJANDRO. "La imaginación social del futuro. Notas para una comisión de la verdad en Colombia". En *Detrás del espejo: Los retos de las comisiones de la verdad*. Bogotá: Centro de Memoria Paz y Reconciliación, 2014.
- CENTRO DE MEMORIA HISTÓRICA. *Justicia y Paz: ¿verdad judicial o verdad histórica?* Bogotá: Centro de Memoria Histórica, 2012.
- FIGUEROA, MARIO BERNARDO. "El duelo en el duelo la persecución y la venganza". *Desde el Jardín de Freud* 4 (2004): 34-55.
- FREUD, SIGMUND. "Conferencias de introducción al psicoanálisis" (1916-1917 [1915-1917]). En *Obras completas*. Vol. XV. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "De la historia de una neurosis infantil" (1918 [1914]). En *Obras completas*. Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- HALLWBACH, MAURICE. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Editorial Anthropos, 2004.
- HOYOS, GUILLERMO. "Discurso inaugural". En *Memorias del Seminario Internacional Archivo Memoria y Derecho a la Verdad*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, 2008.
- JELIN, ELIZABETH. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- LACAN, JACQUES. *Seminario. El hombre de los lobos* (1952). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- LACAN, JACQUES. "El mito individual del neurótico" (1953). En *Intervenciones y textos I*. Buenos Aires: Manantial, 1985.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro VI. El deseo y su interpretación* (1958-1959). Buenos Aires: Paidós, 2014.
- LACAN, JACQUES. "Seminario 13. El objeto del psicoanálisis" (1965-1966). En *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folio Views - Bases documentales, versión digital.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LEY 1448 DE 2011. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. Junio 10 de 2011. DO. N° 48096.
- NAQVI YASMIN. "El derecho a la verdad en el derecho internacional ¿verdad o ficción?".

- International Review of the Red Cross* 862 (2006): 1-33.
- OLIVEROS, AMANDA. "Memoria, trauma y duelo en la era de la realidad transparente". *Desde el Jardín de Freud* 4 (2004): 154-168.
- PIERRE, NORA. "Entre memoria e historia: La problemática de los lugares". En *Los lugares de la Memoria. La République*. París: Gallimard, 1984.
- PUGET, JANINE Y KÄES, RENÉ. *Violencia de Estado y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Lumen, 2006.
- UNIDAD PARA LA ATENCIÓN Y REPARACIÓN INTEGRAL DE VÍCTIMAS. "Registro Único de Víctimas (RUV)". Disponible en: <http://rni.unidad-victimas.gov.co/?q=node/107> (consultado el 01/09/2015).
- UPRIMNY SALAZAR, CATALINA. "La memoria en la Ley de las Víctimas de Colombia: derecho y deber". *Anuario de Derechos Humanos* 8 (2012): 135-143. Doi: 10.5354/0718-2279.2012.20563.
- UPRIMNY, RODRIGO Y SAFFON, MARÍA PAULA. "Verdad judicial y verdades extrajudiciales: la búsqueda de una complementariedad dinámica". En *Las Víctimas frente a la búsqueda de la verdad y la reparación en Colombia*. Bogotá: Instituto Goethe & Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- VARGAS, FERNANDO. "Hacia una verdad que fluya y permanezca como un río ¿qué puede esperarse de una comisión nacional de la verdad en Colombia?". En *Detrás del espejo: Los retos de las comisiones de la verdad*. Bogotá: Centro de Memoria Paz y Reconciliación, 2014.



La verdad servida en la mesa



CARLOS ALBERTO RINCÓN OÑATE*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

La verdad servida en la mesa

Mucho se habla sobre la verdad, la justicia, la reparación y la no repetición como imperativos progresivos que rigen las conversaciones en el actual proceso de paz colombiano, que tiene como lugar protagónico la mesa de negociación que se está llevando a cabo en la Habana, alrededor de la cual confluyen el Gobierno Colombiano y el grupo insurgente FARC-EP. Esta dinámica de la palabra en constante tensión sugiere una necesaria reflexión sobre la verdad de quien negocia y, particularmente, sobre el futuro excombatiente y su apuesta subjetiva, un lugar que llama a la pregunta por un lazo social que evidencia y contrapone al amo, al esclavo y al subversivo, este último sinónimo de la búsqueda de la libertad, la igualdad y la fraternidad, tres imperativos revolucionarios que han guiado los movimientos emancipatorios.

Palabras clave: diálogo, discurso del amo, discurso de la histórica, lugar de la verdad, paz.

The Truth Served at the Table

Much is spoken about truth, justice, reparation and non-repetition as progressive imperatives which govern the current Colombian peace negotiations between the Colombian government and the insurgent group FARC-EP seated at the negotiating table in Havana. This dynamic of the speech under constant tension suggests a necessary reflection on the truth of those negotiating, and particularly, on the future of the ex-combatants and their subjective bet, a place that calls for a social link that evidences and counterpose the master, the slave and the subversive, the latter a synonym for the search for liberty, equality and fraternity, three revolutionary imperatives that have guided the emancipatory movements.

Keywords: dialogue, speech of the master, speech of the hysterical, place of the truth, peace.

La vérité est servie sur la table

On a beau parler de la vérité, la justice, les dédommagements et le ne-pas-répéter en tant qu'im-pératifs de progrès qui règlent les négociations de paix qui se déroulent à La Havane entre le Gouvernement colombien et le groupe insurgé FARC-EP, il s'en faut que cette dynamique de la parole toujours en tension, passe par une réflexion sur la vérité de celui qui négocie, plus spécifiquement sur le futur ex-combattant et son pari subjectif; il s'agit donc d'une place qui fait se demander sur le lien social qui est mis en évidence et qui oppose le maître, le esclave et le subversif, ce-dernier en tant que synonyme de la recherche de la vérité, l'égalité et la fraternité, trois impératifs révolutionnaires qui ont toujours guidés les mouvements émancipatoires.

Mots-clés: dialogue, discours du maître, discours de l'hystérique, la place de la vérité, paix.



CÓMO CITAR: Rincón Oñate, Carlos Alberto. "La verdad servida en la mesa". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 213-227, doi: 10.15446/dfj.n16.58164.

* e-mail: solrak19@gmail.com

© Obra plástica: Óscar Muñoz

“Más no es completa gloria vencer en la batalla,
que al brazo que combate lo anima la verdad.

La independencia sola
el gran clamor no acalla:
si el sol alumbra a todos
justicia es libertad”.

HIMNO NACIONAL DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA
(Décima estrofa)

La mujer robusta de rasgos finos y actitud desafiante irrumpe en la escena con el torso desnudo. Blande firmemente en su mano derecha una bandera y en la izquierda, con decidida arrogancia, empuña un fusil. En esa marcha que se antoja resuelta, y guiados por el mismo coraje, la acompañan varios personajes de realidades diferentes: un obrero con espada y pistola al cinto que a su vez guía a las masas armadas y efusivas, un burgués con sombrero de copa va aferrado a su escopeta, y un niño, a la izquierda de la protagonista, asoma *enfierrado* con dos pistolas que no parecen ganarle. No es otra narración sino aquella de *La Libertad guiando al pueblo*, que a manera de fresco nos relata Delacroix¹, una obra vetusta que pareciera atemporal y que funge como alegoría de los movimientos emancipatorios. A los pies de la Libertad un hombre emerge desde los moribundos mirándola con coraje, como señalando que ha valido la pena luchar y morir por ella. La composición escénica de la epopeya forma una pirámide cuya base está compuesta por muertos de diferente bando que han caído en la batalla, ya sea heroica o cobardemente en su lucha, y la vorágine de polvo y humo da testimonio de las ruinas que quedan en una guerra, pero también son los signos que logran atenuar el inmenso grupo de gentes, que a pesar de del dolor y la muerte marcha resuelta tras la protagonista.

El sujeto del inconsciente, tributario de los efectos del discurso que organiza lo social, tiene en la Revolución Francesa una realidad que dentro de los hitos históricos de nuestra sociedad moderna resulta fundante. En ese sentido, los principios revolucionarios, a manera de un sistema de representaciones, han marcado de manera decisiva

1. Eugène Delacroix, *La libertad guiando al pueblo* (París: Museo de Louvre, 1830).

el devenir de hombres y mujeres, sobre todo, aunque no solamente, en un momento tan crucial de nuestra historia como fue el periodo de la independencia.

Cuando se producen ciertas conmociones en el discurso como forma de lazo social, los individuos ven facilitada su inscripción en tal o cual forma de funcionamiento subjetivo. Luego, aunque en algunos de esos aspectos el discurso revolucionario puede parecerse a un delirio, no es para nada seguro que conduzca fundamentalmente a una posición delirante.²

Libertad, igualdad y fraternidad fue el ternario que guió, como un imperativo categórico, los destinos de todos aquellos que inspiraron e hicieron la Revolución Francesa. Con ella se desataron de similar forma los aires libertarios e independentistas de toda una pléyade de hombres que a la postre se harían próceres, blandiendo las armas y las banderas a la manera de la robusta señora de otrora, en historias delirantes acompañadas de ejércitos que los seguirán en la hazaña. Nombres como José de San Martín, Francisco de Miranda, Antonio Nariño, Francisco José de Caldas, Policarpa Salavarrieta, José Antonio Páez, José María Carbonell, Andrés Bello, Manuela Beltrán, Bernardo O'Higgins, Antonio Ricaurte, José Artigas, María del Carmen Ulloa, José María Morelos, Justa Estepa y, por supuesto, Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios, son algunos de los que resuenan en himnos, historias y canciones; líderes capaces no solamente de hacer evidente la crisis colonial que se vivía en el momento, sino de ponerle cauce a la rabia y a la creciente toma de conciencia de los pueblos latinoamericanos en torno a su devenir histórico. Todos ellos, hechos leyenda, consolidarán la figura del héroe que alimentará las fantasías de posteriores generaciones, compensando imaginariamente sus vidas cotidianas con grandes historias construidas sobre temas que desde siempre han alimentado los relatos memorables: la lucha contra la injusticia, la necesidad de vencer al tirano, los males de la humanidad y su creativa resolución, los ricos poseedores y los pobres desposeídos, e indudablemente el amor.

El argumento del héroe retrotrae la historia de Sófocles en la Grecia antigua, quien lo pone de relieve en sus tragedias. Personajes como Ajax, Edipo, Antígona, Electra, Filoctetes, son sus protagonistas que, aunque humanos, son poseedores de cualidades que les permiten diferenciarse de los demás mortales y que, precisamente por ello, se convierten en modelo e ideal para el grupo al que pertenecen. Bolívar y Edipo, Túpac Amaru, la cacica Gaitana y Antígona se salen de lo común y, sea cual sea la causa a la que se consagren, son hombres y mujeres que no ceden en su deseo.

Freud avanza en el desciframiento de "el secreto del heroísmo", al advertir que nada del orden pulsional convoca la creencia en la muerte. El heroísmo se soporta en la sobre



2. Roland Chemama, *Elementos lacanianos para un psicoanálisis de lo cotidiano* (Barcelona: Ediciones de Serbal, 2001), 238.

valoración de bienes universales y abstractos. Pero más frecuentemente es encontrar, dice él, a quien prescinde de este tipo de motivo y arrostra el peligro con la certeza de que la muerte no ha de tocarlo. De una y otra manera, en el desmentido de la muerte subyace la “reacción heroica que corresponde a lo inconsciente”.³

Hay un aspecto que siendo recurrente llama la atención en el contexto que rodea al héroe. En ese ideal de no creer en su propia muerte⁴, en muchas ocasiones, el hecho o los hechos que lo catapultan al estrellato o al protagonismo empiezan siendo, de alguna manera, conflictos insignificantes, hechos pequeños ante el esplendor de sus posteriores empresas.

En la época de la Colonia el héroe se hace como tal en pequeñas revueltas que, a la postre, se hacen grandes, ocasionadas por un hecho que reboza la copa y que moviliza la osadía de alguien que decide salir de la masa. En muchos apartes de nuestra historia este pequeño suceso está asociado con eventos juzgados como injustos por la imposición de una norma desequilibrada o una ley que genera malestar. La imposición de impuestos, una de ellas, aparece como la situación que incita a la turba enardecida a situaciones como la de enfrenar al tirano bajo la consigna “¡Mueran los chapetones y abajo el mal gobierno!”, a una insurrección con la cual vencer a las tropas reales y destituir a las autoridades, a levantar arcos y flechas contra los cobros de la corona, es decir, deviene una situación que en su progresivo desarrollo se convierte en movilizadora de grandes ejércitos de personas que decidieron, como su líder, combatir. Ya Freud, en su lectura de Le Bon, nos lo había anunciado cuando afirmó que dentro de la masa el individuo adquiere un sentimiento de poder invencible que le permite entregarse y hacer cosas que aislado nunca hubiese hecho, como si desapareciera el sentimiento de responsabilidad y cada persona, signada por el reto de la libertad, se entregara en cuerpo, corazón y vida a los designios del líder, del héroe, haciendo de su pulsión el motor de la victoria. El líder y quienes lo siguen “al entrar en la masa, queda sometido a condiciones que le permiten echar por tierra las represiones de sus mociones pulsionales inconscientes”⁵. Este hecho les permite avanzar, como si todo sentimiento y todo acto de reivindicación ante el hecho injusto fuera altamente contagioso, sacrificando su interés personal por el logro colectivo, haciendo de lo particular un movilizador político.

El individuo inmerso durante cierto lapso en una masa activa muy pronto se encuentra —por efluvios que emanan de aquella o por alguna otra causa desconocida— en un estado singular, muy próximo a la fascinación en que cae el hipnotizado bajo la influencia del hipnotizador [...] La personalidad consciente ha desaparecido por com-

3. María Clemencia Castro, *Transgresión, goce y profanación* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2005), 123.

4. En una entrevista que le hacía Alfredo Molano a Jaime Bateman, comandante del M-19, este decía: “Si una persona es absolutamente sentida, constantemente querida, si en ella se dan cita una cantidad de afectos fuertes, el afecto de la mamá, de las hermanas, de la amante, de los amigos, esa cadena de afectos lo defiende de la muerte, del peligro, lo vuelve casi inmortal. Por lo menos impide que lo maten a uno así no más”. Alfredo Molano, “Bateman habla de su muerte”, *Semana*, agosto 22, 1983. Disponible en: <http://www.semana.com/nacion/articulo/bateman-habla-de-su-muerte/3358-3> (consultado el 10/06/2015).

5. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII. (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 71.

pleto, la voluntad y el discernimiento quedan abolidos. Sentimientos y pensamientos se orientan en la dirección que les imprime el hipnotizador.⁶

Los Mayas en Yucatán, Túpac Amaru en el Perú, o Galán y la insurrección de los comuneros del Socorro, dan buena cuenta de esta forma progresiva de consolidar una objeción, de cómo el modelo económico y político de los Borbones, por continuar con el hilo histórico del relato que se proponía atrás, se relaciona con la incomodidad que se despierta en un individuo y en un colectivo. Sin embargo, esta hebra histórica tiene pretéritos inicios que permiten entender que nuestros conflictos se remontan a mucho antes que el insigne y renombrado 9 de abril, incluso con situaciones mucho más escabrosas que las narradas con ocasión del holocausto nazi, ejemplo de infamia y degradación. El encuentro de Europa con el mundo americano deja el saldo trágico y doloroso de sesenta millones de indígenas muertos por los conquistadores. Paisaje apabullante y macabro que hace palidecer la cifra de seis millones de judíos asesinados en Europa. Y aunque muertos son muertos, y víctimas son víctimas, no resulta comprensivo cómo de los nuestros no se habla mucho. Lo que queda de esta violencia que nos llevó décadas de sufrimiento es una marca que nos signó como víctimas sin verdad, hasta ahora sin justicia y sin reparación.

Desde esta perspectiva, nuestro ser mestizo nace con la modernidad y se inaugura en una danza maldita de sangre, fuego y dolor. Por eso no resulta desproporcionada la frase que afirma que por nuestras venas corre sangre del violador y la violada, con el terrible agravante, no solamente de haber sido puestos en situación de indignidad, pues semejante aberración se acompañó del robo de tierras y riquezas, sino de haber perdido entre muchas otras cosas los idiomas originales, los universos sonoros y gestuales que conectaban a las comunidades con los ancestros y los mitos de fundación. Perdidos para siempre, no hubo más camino que el de asumir, por la fuerza y seguramente con la rabia, el idioma del violador y del asesino.

Estos antecedentes de la América mestiza sugieren pensar que, por estructura, somos una región de hombres y mujeres marcados por la pérdida. Quien no conoce su historia está condenada a repetirla, se afirma insistentemente desde distintas orillas y con acentos variopintos. Sin embargo, somos un pueblo que no solamente no conoce su historia, sino que la ha perdido definitivamente en lo que se refiere a sus orígenes. O tal vez no la conocemos porque nunca supimos de ella. Huérfanos de tales principios nos ha quedado la espantosa tarea de inventarnos algunos, lo que no deja de implicar aquello que en muchas ocasiones aparece como pantallazo en un computador como mensaje que informa por qué un programa no se ejecuta correctamente: error de sintaxis. Dicho de otra manera, las reglas y principios que gobiernan nuestro acontecer

6. Sigmund Freud, "Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos" (1913 [1912-1913]), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 72.

como enunciado cultural y social están trastocadas, algunas otras están rotas y otras se perdieron sin remedio. El porvenir de la ilusión de hombres y mujeres suramericanos está acompañado entonces de un componente particular, el de carecer de un mito fundacional cierto.

Los otros antecedentes, los que continuaron al mestizaje y que podríamos llamar los de la América criolla, son protagonizados por hombres y mujeres que nacen con la marca de la ilegitimidad por ser productos de España en su colonia, rasgo que determinará una particular manera de ser, caracterizada por una búsqueda de afianzamiento de la identidad y una personalidad inquieta a la vez que luchadora, terca y desconfiada, que acompañará la gesta de descolonización. Así las cosas, nos encontramos ante un contexto en el que la subjetividad tiene unas condiciones particulares para constituirse, no solamente marcadas por la pérdida de objeto, esa pérdida estructural y particular para cada quien, sino acompañada por muchas otras pérdidas igualmente estructurales que entrarán en juego a la hora de constituir relaciones con otros y construir una sociedad. Sobre los vacíos de nuestra historia se va construyendo ese otro vacío que busca llenarse en la relación con el Otro, deseando lo que no tenemos en lo singular y a la vez buscando lo que somos y no tenemos como estructura social. Estos vacíos imposibles de llenar se concretan en un sujeto que será representado por significantes de diversa índole que, si bien como significantes están cargados de ausencia, nos representan ante otros, los foráneos, como incómodos, extraños y exóticos, y ante los más próximos, con un hálito de desconfianza. Esta realidad enmarcó a los sujetos que entonces lucharon por la libertad y la construcción de sociedad en todo el continente, y nos enmarca ahora, en tiempos decisivos para la construcción de la paz de nuestro país.

Libertad, igualdad y fraternidad, actualizados, siguen siendo significantes que van guiando el rumbo político de los actores sociales, algunos de ellos, representados por las partes que se encuentran sentadas en la mesa de negociación en La Habana, Cuba, discutiendo sobre lo que será el curso de la sociedad en los años venideros. Sin embargo, ya lo advierte Jacques-Alain Miller quien, retomando algunos comentarios de Lacan, nos señala que la sociedad es un concepto dudoso y es por eso que prefiere el de lazo social, porque con él

[...] quiere decir que el sujeto no está solo con su ello, su yo y su superyó, que la verdad de su vida psíquica no es el solipsismo, que el sujeto está siempre en el campo del Otro, e incluso, que el campo del Otro precede al sujeto, el sujeto nace en el campo del Otro.⁷

7. Jacques-Alain Miller, "Psicoanálisis y sociedad la utilidad directa", en *Conflicto armado: memoria, trauma y subjetividad* (Medellín: La Carreta Psicoanalítica, 2008), 225.

Poniendo en tensión el concepto —peligrosamente unificador— de sociedad, el autor lo ubica del lado de la ilusión donde el lazo social cumple una función de articulador, lo que no quiere decir, necesariamente, que se trate de un elemento

armonizador. Miller habla de lazo social y ubica en esa dinámica dos lugares que caracteriza como dominante y dominado, y no consiste necesariamente en una relación de intercambio, de cooperación o de coordinación de uno y otro. La sociedad, entonces, está fragmentada en diversos lazos sociales y por eso pensar que se puede reunir en un todo es una ilusión.

Esta concepción de lo social del lado de la ilusión está en la base de los imposibles freudianos de gobernar, educar y psicoanalizar, a los que Lacan añadió la histeria, aquella que convoca masas, que llama al conflicto, que genera la pasión movilizadora, la ironía y la sátira contra el amo. Esto último resulta interesante en el sentido de ubicar algunos elementos para caracterizar a los actores del diálogo al cual me refería y que tienen, en la figura de la mesa de negociación, el contexto para enfrentar nuevamente al amo y a la histérica de marras. Y si claramente este diálogo no se da en un contexto de análisis, y la mesa de negociación no es propiamente un diván, ni mucho menos un escenario en donde se instaure la transferencia del dispositivo analítico, esta manifestación de la palabra se caracteriza porque en el centro de su dinámica hay una tensión, algo que no anda, que no está funcionando y que es un obstáculo para que las cosas en nuestro país vayan mejor.

Alrededor de esta mesa los actores dialogantes, ubicados al parecer en las antípodas de la verdad, se juegan lo mejor de sus esfuerzos en la búsqueda de la paz. Todos vienen de la historia ya comentada, incluso reivindican a personajes que, como Bolívar, les son enigmáticamente comunes, pero ahora se ubican en lugares que los caracterizan como Gobierno e insurgencia. Un amo que pretende un *statu quo* en medio de la dinámica del mercado y las políticas internacionales para la ampliación del comercio. Un subversivo que, retomando las banderas de la libertad, pretende una sociedad utópica, hincada en los preceptos socialistas de igualdad y cuestionando las leyes que organizan lo social. Ambos hablando, y haciendo de dicho diálogo y con las palabras que de allí se desprendan, una oportunidad para cambiar la relación con el Otro y con las faltas que los caracterizan, sentados persiguiendo la ilusión de una verdad que nos permita completar eso que desde hace mucho tiempo no somos, una sociedad en paz.

Néstor Braunstein nos propone, en su libro *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, que el psicoanálisis, frente a la búsqueda de felicidad y armonía del ser humano, “se ha remontado hasta las fuentes del río de las ilusiones y ha develado sus míseros orígenes. Por eso carga con una triple maldición: intolerable, intolerante, intolerado”⁸. En este sentido, el psicoanálisis pareciera seguir con esa infausta tarea, y ahora, frente a un fenómeno como el proceso de paz y la discusión



8. Néstor Braunstein, *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud* (México: Siglo XXI, 2005), 192.

sobre la verdad, podría aportar miradas complementarias y claramente significativas a las que se plantean desde otras orillas conceptuales y disciplinarias.

ALGUNOS APUNTES SOBRE LA VERDAD Y LA PAZ EN TIEMPOS DE NEGOCIACIÓN

Verdad, justicia, reparación y no repetición, son los imperativos que rigen el destino de la negociación que se viene adelantando entre el Gobierno colombiano y la insurgencia, representada por las FARC-EP. Aunque estos significantes tienen una acepción particular en el contexto político del proceso de paz, es posible hacer algunas reflexiones, en este caso sobre la verdad, en tanto que funda esta fórmula, dándole sentido progresivo a la justicia, y esta, a su vez, a la reparación y a la no repetición.

Es importante en primera instancia recordar que existen diversos modos de concebir la verdad, pero estas diferencias deben sostenerse sobre un suelo común que permita identificarlas dentro del mismo campo semántico. Por eso lo que el psicoanálisis puede decir de la verdad no es ajeno a lo que se puede decir en otros contextos, a pesar del inconsciente y su forma de irrumpir en la inteligibilidad de la realidad. A fin de cuentas, la verdad transita por los caminos que se relacionan con lo repulsivo, con lo desagradable, con lo ominoso y con los prejuicios para el narcisismo. Y si en la mesa de negociación hay hombres y mujeres de uno y otro bando que pueden ser catalogados como revolucionarios, no hay nada más revolucionario que la verdad, y nada puede generar más resistencias que la verdad por el temor que ella genera. Por eso es preciso hacer una pregunta en este punto, ¿le interesa la verdad al que negocia?

Pareciera que la verdad de la que se habla en la mesa tiene que ver con aquello que hay detrás de algunos actos llevados a cabo en momentos particulares por uno y otro bando, y que en su manifestación dejaron víctimas que deben ser reconocidas y que deben saber la verdad como camino lógico que transita hacia la justicia. En otro lado, aunque alrededor de la mesa, está la verdad del ser, la cual se dice de muchas maneras y tiene en cada caso una interpretación. He aquí la dificultad primigenia en cuanto a la verdad que se promulga como principio negociador. La verdad es una propiedad de las palabras que la nombran, una característica de los enunciados del sujeto y un saber que quien lo promulga no lo sabe, pues está agazapado en sus enunciados. Verdad y realidad van de la mano, y si bien existe un principio de realidad, este es particular para cada quien, aunque se comparta con otros algunas de sus manifestaciones. Por lo tanto, estamos hablando de un escenario en la negociación, o posterior a ella, en donde es preciso también hablar de las verdades, en plural, con las cuales se inaugura un escenario de justicia y reparación subjetivo, es un escenario “éxtimo”, en tanto lo más íntimo justamente es lo que no se puede reconocer más que fuera. Este aspecto

representa un punto importante en el proceso que, por considerarse menor, se deja al garete —como se puede evidenciar en los relatos de muchos excombatientes que tenían en el colectivo una dinámica de cohesión y de relacionamiento—, de este modo, al perderse, hace que aparezcan situaciones que comprometen su tranquilidad emocional. Sin ninguna duda, un proceso de negociación con vistas hacia una dejación de armas genera en los combatientes un cambio en su posición subjetiva, toda vez que el ideal guerrillero, el que permite justificar las acciones armadas, dista del ideal de la sociedad civil, el mismo que mantiene y en muchas ocasiones mantendrá un dedo enjuiciador apuntándole a su legitimidad como sujeto.

¿Qué movilizó al que se va a desmovilizar? Toda elección implica el inconsciente y cada combatiente se ubica de manera diferente ante esta elección. Freud nos da algunas puntadas en *Tótem y tabú* y en *El malestar en la cultura*. Allí deja claro que los hijos al triunfar sobre el padre habían descubierto que una asociación puede ser más poderosa que el individuo aislado. Desde la perspectiva de la identificación es posible, según Lacan, un encantamiento que reabsorbe las angustias y los miedos de cada uno en una solidaridad del grupo en la vida y la muerte, en una acepción del pueblo unido no será vencido, o principio que rige el propósito del colectivo insurgente y que se erige como uno de esos ideales de su acción, un S1 radical. Honor, patria, libertad, fraternidad o igualdad, con su recóndita acústica, son otros significantes que ocupan el lugar de fundamentales y que guían el deseo de entregarse a esta celebración colectiva de luchar hasta la muerte, que como Hegel lo entendía, es el amo absoluto. Lacan alude a los poderes del superyó como animadores de una apuesta sacrificial, y también al malestar de la civilización, en donde se manifiesta esta dimensión subjetiva, caracterizada por su “cuarteadura” y la presencia de la pulsión de muerte. La movilización para hacer la guerra es entonces un empeño de destrozamiento y muerte⁹ en un lazo social violento de dos posiciones —una guerra de posiciones—¹⁰, la de un amo y la del sujeto dividido, cuarteado, en donde el odio hace presencia a tal punto que le impele al sujeto poner el cuerpo y enfrentarse a la muerte. “En la dimensión imaginaria del odio, la destrucción del otro se inscribe en la estructura misma de la relación intersubjetiva, postulada por Hegel como callejón sin salida de la coexistencia de dos conciencias, en una lucha por puro prestigio”¹¹.

Esta dimensión imaginaria hace del odio un envilecimiento del enemigo, negociación total, dialéctica que inscrita en un orden significativo le pone un límite al sujeto que le permite regular el goce, el de acabar con su adversario y el de hacerse matar. Ejemplo de ello es la prohibición que se hace norma y que toma el nombre de DIH, que propone que a pesar de la guerra, no todo vale.

9. Esplendor de destrucción y muerte en donde las marcas son ciudades devastadas, escombros y ruinas, lo que permite llevar nuevamente la mirada al fresco de Delacroix y lo que va quedando atrás, al paso de la libertad.

10. La guerra de posiciones hace referencia a una confrontación en donde las fuerzas beligerantes buscan mantener su posición y para ello realizan surcos (cuarteaduras) y trincheras.

11. Castro, *Transgresión, goce y profanación*, 90.

El conflicto y la hostilidad, el consenso y la negociación son fenómenos que constituyen el vínculo social, por lo tanto la idea de una sociedad pacífica o en armónica convivencia encierra en sí misma un contrasentido. Estamos frente a una negociación que dice buscar la paz, pero sabemos que esto es una entelequia. Lo que busca entonces una negociación es un escenario otro, en donde el conflicto en su faceta política permita la desmovilización de un grupo en armas para que se movilice en otros escenarios, lo cual hace menos cruenta las contradicciones en la construcción de la sociedad. Recordemos que el Estado nació precisamente contra la guerra, como haciendo caso al precepto freudiano de que la vida humana en común solo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos, y que debe mantenerse unida frente a cualquiera de estos. Erradicar un conflicto o disolverlo sin altibajos de diversa índole, rápida y en una cálida conversación es un corolario sin cabida, y un lujo que no podemos darnos en una realidad como la nuestra, en donde hay dos fuerzas que han demostrado su poder aniquilador, y en donde la brecha ideológica, aunque haya cedido un poco, ha dejado tras su paso contradicciones que parecerían irresolubles, así los acontecimientos que les han dado origen sean aparentemente insignificantes. Si en otros momentos de nuestra historia razones aparentemente insignificantes fueron las que movilizaron a la masa beligerante, hoy la situación no es diferente y nos encontramos con situaciones como aquella que escribiera el jefe guerrillero para inaugurar los diálogos en San Vicente del Caguán, y que aparece como el mito fundacional de las FARC: el robo de unas vacas, unas gallinas y algunos marranos por parte del Estado a los campesinos en Marquetalia y Casa Verde en una operación militar. El reclamo pone en evidencia, al lado de las razones de hondo sentido político, algo de la verdad elemental del guerrero, un sentimiento personal de pérdida que se había enconado con el paso de los años en un campesino despojado, que llegaría a ser un máximo comandante guerrillero. Entonces, del hombre a la guerra hay un paso. Zuleta escribía al respecto:

Si se quiere evitarle al hombre el destino de la guerra hay que empezar por confesar, serena y severamente la verdad: la guerra es fiesta. Fiesta de la comunidad al fin reunida con el más entrañable de los vínculos, del individuo al fin disuelto en ella y liberado de su soledad, de su particularidad y de sus intereses; capaz de darlo todo, hasta la vida. Fiesta de poderse aprobar sin sombras y sin dudas frente al perverso enemigo, de creer tontamente tener la razón y de creer más tontamente aún que podemos dar testimonio de la verdad con nuestra sangre.¹²

12. Estanislao Zuleta, "La guerra es una fiesta", en *Gambito de Torres* (Bogotá: Editorial Fundación para la Investigación y la Cultura, 2001), 183.

Oriana Fallaci, citada por María Clemencia Castro en su libro *Transgresión, goce y profanación*, hace eco a estas palabras afirmando:

La eterna historia, la eterna novela del Hombre que en la guerra se manifiesta en toda su verdad. Porque, desgraciadamente, nada revela como la guerra. Nada exacerba con tal fuerza su belleza y su fealdad, su inteligencia y su estupidez, su bestialidad y su humanidad, su valor y su cobardía, su enigma.¹³

Este paso de la guerra a la política implica un paso decisivo hacia otro tipo de cultura, en donde podemos escuchar lo afirmado por Freud:

Ahora el poder de esta comunidad se contrapone, como “derecho”, al poder del individuo, que es condenado como “violencia bruta”. Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación. El siguiente requisito cultural es, entonces, la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico ya establecido no se quebrantará para favorecer a un individuo. Entiéndase que ello no decide sobre el valor ético de un derecho semejante. Desde este punto, el desarrollo cultural parece dirigirse a procurar que ese derecho deje de ser expresión de la voluntad de una comunidad restringida —casta, estrato de la población, etnia— que respecto de otras masas, acaso más vastas, volviera a comportarse como lo haría un individuo violento. El resultado último debe ser un derecho al que todos —al menos todos los capaces de vida comunitaria— hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones y en el cual nadie —con la excepción ya mencionada— pueda resultar víctima de la violencia bruta.¹⁴

Así las cosas, tenemos que una cultura de paz implica para su edificación una renuncia de lo pulsional, hostilidad contra la que se ven precisadas a luchar todas las culturas. La renuncia del guerrero implica entonces que sus pulsiones deberán ser dirigidas por otros caminos, lo cual en la mayoría de los casos coincide con la sublimación. La sublimación de las pulsiones es un rasgo destacado del desarrollo cultural, y en el caso de una negociación que lleve a la dejación de las armas implicará que actividades psíquicas superiores asociadas con la política, la labor organizativa y el trabajo comunitario desempeñen un papel sustantivo en la nueva realidad del sujeto. Empero, es fundamental cuestionar ese camino, porque se trata del deseo del guerrero sin armas, en muchas ocasiones campesino, o con antecedentes puestos en estas coordenadas, con una frágil formación política producto de un acento en la dinámica militar y, por lo tanto, formado en la obediencia a su oficial superior. Experiencias de procesos de paz anteriores nos dan detalles sobre este punto. En el momento exacto en que el comandante hizo la última formación, luego de la dejación de las armas, y a un paso de la desmovilización real, a la hora de hacer el último saludo a la bandera,



13. Castro, *Transgresión, goce y profanación*, 90. Cfr. Oriana Fallaci, *Inshallah* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1990).

14. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 93.

en lo que se conoce como *el orden cerrado*, y ordenar a la tropa “rompan filas”, las filas no se rompieron y un silencio duro se hizo paisaje, sorpresa, inmovilización. Quizás porque la renuncia de lo pulsional implica entonces, en el orden de lo cultural, un sello simbólico de parte del amo que dé seguridad al acto subjetivo de dejar las armas, un gesto con valor de canje que rodee de confianza y sentido lo que está por porvenir. Al campesino la tierra, al obrero trabajo digno, al estudiante educación con calidad y al político la tranquilidad de hacer política, de tal manera que algo del orden de la negociación permita ese tránsito sublimatorio, pues “no es fácil para los seres humanos, evidentemente, renunciar a satisfacer esta su inclinación agresiva; no se sienten bien en esa renuncia”¹⁵.

Vamos identificando así una premisa que nos puede dar la dimensión de la discusión, y que nos ayuda a ubicar parte de la verdad en el proceso de negociación y posterior desmovilización. La paz es imposible para el que desea, la desmovilización es imposible para quien ha hecho del conflicto armado y sus particularidades su goce. Esto le toca decirlo al psicoanálisis, de la misma manera que alertó en siglos anteriores sobre otros imposibles sociales, éticos y culturales. Es necesario, pues, decir que la paz no es posible, que a pesar de llegar a un acuerdo la pulsión que mueve los intereses de los guerreros —que se topan con muchos otros que desde otros escenarios objetan la estructura política, económica y social del país— permanecerá como siempre indomeñable. El malestar cultural, del cual la insurgencia es como uno de sus síntomas, implica que en la constante objeción que se hace al amo de diferentes formas y dimensiones va implícito un saber que, entre otras cosas, intenta evidenciar las huellas de injusticia que provoca su accionar. Por lo tanto, tal objeción se convierte en sí misma en una talanquera para sus propósitos, porque es un saber con el cual se goza y se lucha, y que lleva oculta una verdad. Y aunque el saber del amo es más eficaz, un saber práctico que busca que el problema se solucione, la objeción del guerrero funciona. Si no fuera así no estarían en la mesa de negociación, y si no fuera un objetor fuerte el amo lo combatiría incansablemente hasta su liquidación.

Su lugar rebelde, incómodo para el sistema, va dirigido a una búsqueda de ese objeto que dará la completitud y que tiene que ver con su verdad. El objeto en el lugar de la verdad, característica que define su proceder de objetor, nos anuncia que no hay posibilidad de llegar a un feliz acuerdo. Por lo tanto, el mejor escenario será uno que contemple la verdad en su polifonía y complejidad, es decir, una verdad que no podrá decirse toda, no solamente porque no se sabe, sino porque del lado del excombatiente debe permitir una búsqueda de la libertad, la igualdad y la fraternidad; significantes que hacen parte de su marca y que están en el lugar del Otro, por otros medios que no se saben y en otros escenarios que no se conocen. Lo que aparece en el

15. *Ibíd.*, 111.

inmediato futuro es la ilusión de una verdad que será buscada desde una confrontación en los escenarios civiles, dando sentido así a la reflexión psicoanalítica que plantea la impugnación de una felicidad basada en una pacífica armonía y privada de conflictos entre los seres humanos.

Muy seguramente, los que hoy deponen las armas darán paso a otros que volverán a buscar una confrontación por ese objeto perdido que desvela y empuja, uno que tomará otros nombres, o los mismos: revolución, cambio, tierra, derechos, bienestar.

No hay que olvidar que en el trasfondo de todo drama humano están los vínculos, los pactos, los nudos. En este pacto de hogaño todo el país ansía que aparezca la verdad, y la verdad, muy seguramente, aparecerá como un efecto en unos dudosos cuándo y dónde. No obstante, en la verdad que busca la mesa, no todos están de acuerdo. Es tan inasible su naturaleza que ni los negociantes saben de qué se trata, ni dentro de cada grupo negociador hay claridad sobre ella, ni en cada combatiente, ni mucho menos entre todos ellos y la sociedad. Lo que de fondo aparece como colofón es que “el país está cansado de tantos años de guerra, es tiempo de la paz”. El conflicto, que se hizo armado y que ahora intenta el camino político, advierte entonces una paradoja: “desde un primer momento son dos patrias hacia las que sus almas tirarán cada una con un ala divergente. Pero, dado que en verdad es la misma, no habrá posibilidad de pacto”¹⁶.

La mesa de diálogo, como lugar de la distensión y la palabra, llama a que el saber circule y en ese movimiento dos son mínimamente los efectos de verdad que podrían aparecer. Por un lado, el que se va perfilando de la mano de la realidad nacional en donde años de injusticia desfilan como imágenes en los relatos de cada uno de los participantes. Por otro lado, el efecto en cada uno de los dialogantes, quienes, habiendo expuesto sus razones, recogen como saldo las razones subjetivas de su lugar en esa mesa, en esa lucha y frente a una posible desmovilización. Y así como en el chiste que afirma que un perro solo entra en una habitación hasta la mitad, porque de este punto hacia adelante ya está saliendo, la verdad será solo hasta un punto, porque a partir de allí es inasible. No solo porque hay incertidumbre y experiencias anteriores nefastas, sino porque el saber que la acompaña y que circula tiene también un sentido oscuro para cada quien, del cual también cada quien goza. “Nada más temible que decir algo que podría ser verdad. Porque podría llegar a serlo del todo, si lo fuese, y Dios sabe lo que sucede cuando algo, por ser verdad, no puede ya volver a entrar en la duda”¹⁷.

Es precisamente este goce del combatiente en momentos de no combate el que no tiene un lugar en la mesa, ni en ninguna mesa, porque es algo con que este sujeto tendrá que vérselas una vez se hayan dejado las armas y los pertrechos, alejado del

16. Castro, *Transgresión, goce y profanación*, 102.

17. Jacques Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005), 596.

honor militar, del deber y la sumisión, en momentos en que el deseo entre a operar en el lugar de la orden, y el excombatiente sea interrogado por el Otro en su existencia.

El sujeto, habiendo elegido un destino que lo involucra en su acto, su cuerpo y su goce, ha puesto en juego una relación con el semejante en un vínculo social que tiene su faceta mortífera. Ahora debe cambiar. Y en ese viraje, la pulsión de muerte, la tendencia agresiva que la comporta y el saber que las acompaña, hacen pregunta en tiempos de paz. Sin embargo, como condición necesaria, se habla ante todo de una verdad para que haya justicia, pero se habla de una verdad que desde el amo es la que estructura una proposición, la de la lógica binaria verdadero/falso y que, gracias a las características que la describen, pareciera una verdad que ya se sabe. De ello testimonian todos los medios.

De otro lado, tenemos que frente a esta realidad la mesa de diálogo, espacio discursivo, está llamada a ser, en alguna de sus acepciones —comisión, submesa, comité, etc.— el lugar para que la verdad sea un efecto revelador de la palabra, abriendo así el escenario para pensar en nuevas rutas que intenten desviar el fin pulsional para que no se recaiga en la guerra, lo que implica buscar nuevas vías para un goce, el que viene de lo mortífero y que debe ser inscrito en otros ofrecimientos que sean armónicos con los del excombatiente —del bando que sea— que se enfrentó en muchas ocasiones con lo real y que quedó con huellas y cicatrices que tendrán que volverse falta y por lo tanto nuevas búsquedas.

En su seminario XVII Lacan presentó el planteamiento de los discursos como formas de hacer lazo social y, por consiguiente, formas de hacer algo con el goce en medio de un conflicto, por allá en el 68. Allí habló de la articulación del saber, la verdad y el goce, a partir de lo cual planteó fórmulas como la del saber como medio de goce y la verdad como hermana del goce prohibido. Escribió al respecto que

[...] el saber se propone como un modo de tramitación de la satisfacción pulsional. Pero, como al goce perdido sólo se tiene acceso a través de la articulación significante, esa vía privilegiada de pérdida implica también un modo de recuperación, la verdad. [...] el goce se fija en un sentido oscuro. Este sentido oscuro es el de la verdad.¹⁸

Así, ante la ganancia social del fin de la guerra aparece la pérdida para el sujeto, y ante la opción de hablar de la verdad la subversión del psicoanálisis apunta, más que a un convencimiento epistemológico, a una reflexión ética del ser hablante, del mismo que dialoga.

18. Luciano Lutereau, *La verdad del amo. Una lectura del seminario 17 de Jacques Lacan* (Buenos Aires: Letra Viva, 2014), 38.

BIBLIOGRAFÍA

- BRAUNSTEIN, NÉSTOR. *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*. México: Siglo XXI, 2005.
- CASTRO, MARÍA CLEMENCIA. *Transgresión, goce y profanación*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2005.
- CHEMAMA, ROLAND. *Elementos lacanianos para un psicoanálisis de lo cotidiano*. Barcelona: Ediciones de Serbal, 2001.
- DELACROIX, EUGÈNE. *La libertad guiando al pueblo*. París: Museo de Louvre, 1830.
- FALLACI, ORIANA. *Inshallah*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1990.
- FREUD, SIGMUND. "Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos" (1913 [1912-1913]). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- LACAN, JACQUES. "La dirección de la cura y los principios de su poder" (1958). En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- LUTEREAU, LUCIANO. *La verdad del amo. Una lectura del seminario 17 de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva, 2014.
- MILLER, JACQUES-ALAIN. "Psicoanálisis y sociedad la utilidad directa". En *Conflicto armado: memoria, trauma y subjetividad*. Medellín: La Carreta Psicoanalítica, 2008.
- MOLANO, ALFREDO. "Bateman habla de su muerte". *Semana*. Agosto 22, 1983. Disponible en: <http://www.semana.com/nacion/articulo/bateman-habla-de-su-muerte/3358-3> (consultado el 10/06/2015).
- ZULETA, ESTANISLAO. "La guerra es una fiesta". En *Gambito de Torres*. Bogotá: Editorial Fundación para la Investigación y la Cultura, 2001.





VI. DE CONSTRUCCIONES DE LA VERDAD



© Óscar Muñoz. Cortinas de baño. Acrílico sobre plástico. 1985-1986. 190 x 140 cm.



© Óscar Muñoz. *Cortinas de baño*. Acrílico sobre plástico. 1985-1986. 190 x 140 cm.

Real-idad y re-presentación en el “Proyecto de psicología para neurólogos” de Sigmund Freud*



JAIME SANTAMARÍA**

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

Real-idad y re-presentación en el “Proyecto de psicología para neurólogos” de Sigmund Freud

Tal como Freud nos permite avanzar en el “Proyecto de psicología para neurólogos”, la realidad debe entenderse dentro del marco de un encuentro primero: el de la cría humana con un adulto experimentado. Lo llamativo de la exposición freudiana es que este adulto, que es más propiamente un prójimo auxiliador (*Nebenmensch*), produce placer y dolor. Así, el otro se constituye con una división estructural que marcará el derrotero de los estados compulsivos del deseo y el afecto, respectivamente; lo relevante es que la realidad, tal como Freud nos enseña, es producida por estos dos estados compulsivos. Volvemos al “Proyecto” porque nos presenta una articulación original acerca de la relación del sujeto con lo real, con la verdad y con la representación del mundo; una relación que no concuerda, en últimas, una relación imposible.

Palabras clave: afecto, deseo, realidad, representación, verdad.

Real-ity and Re-presentation in the “Project of Psychology for Neurologists” by Sigmund Freud

For Freud in the “Project of Psychology for Neurologists”, reality must be understood within the framework of a first encounter: the human baby with an experienced adult. The striking aspect of the Freudian text is that this adult, who is more properly a fellow helper (*Nebenmensch*), produces pleasure and pain. Thus, the other is constituted by a structural division that will mark the route of the compulsive states of desire and affect, respectively; what is relevant is that reality, as Freud teaches us, is produced by these two compulsive states. We return to the “Project” because it presents an original statement about the relation of the subject with the real, with the truth and with the representation of the world; a relation that does not agree; finally, an impossible relation.

Keywords: affect, desire, reality, representation, truth.

Réal-ité et re-présentation dans “L’Entwurf einer Psychologie” de Sigmund Freud

La réalité, nous apprend Freud à “L’Entwurf einer Psychologie”, doit se comprendre dans le cadre une première rencontre, celle du nourrisson humain avec un adulte averti. Ce qui attire l’attention dans l’exposé freudien c’est que l’adulte, plus précisément un prochain qui vient à l’aide, *Nebenmensch*, cause autant de douleur que de plaisir. Ainsi donc, la constitution de l’autre suppose une division structurale qui va décider de la marche à suivre des états compulsifs du désir et de l’affect respectivement; l’important est que la réalité, comme nous l’apprend Freud, est le résultat de ces deux états compulsifs. Le retour à “L’Entwurf” nous est imposé du fait de l’originalité de l’articulation du rapport du sujet au réel, à la vérité et à la représentation du monde. Rapport qui ne va pas, qui est impossible à la fin.

Mots-clés: affect, désir, réalité, représentation, vérité.



CÓMO CITAR: Santamaría, Jaime. “Real-idad y re-presentación en el ‘Proyecto de psicología para neurólogos’ de Sigmund Freud”. *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 231-243, doi: 10.15446/dfj.n16.58166.

* El presente artículo se inscribe dentro de la investigación “El prójimo, la ley y la máquina: algunas consideraciones sobre el mal radical”, realizada por el autor en la Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia.

** e-mail: ja.santamariaa@uniandes.edu.co

© Obra plástica: Óscar Muñoz

Cuando hablamos de la “realidad”, en un sentido cotidiano y común, queremos referirnos a una cosa o hecho real¹. Por ejemplo, decimos: “no huyas de tu realidad”, “¿cuál es la realidad de nuestra familia?”, “en realidad, soy un abogado”; por otro lado, la realidad también parece oponerse a lo aparente o ficticio. Así, es usual que usemos expresiones como: “tus fantasías distan de la realidad”, “la información que fue transmitida por los medios de comunicación no corresponde a la realidad”, “la declaración del testigo no coincide con la realidad”.

Además, cualquiera que preste atención a los usos de la palabra “realidad” notará enseguida que esta se dirige al mundo que existe y, en esta medida, tiene una relación estrecha con la verdad. Entonces, es posible decir: “en verdad, soy un profesor”, “la declaración del testigo no es verdadera”, “los medios de comunicación no hablan con verdad”; estos usos corrientes, donde pareciera que la palabra “realidad” puede intercambiarse con “verdad”, se sustentan en la idea clásica de esta última. Para los escolásticos —en un sentido amplio— la verdad era entendida de dos maneras: como la concordancia de una cosa con lo que previamente se entiende de ella en el intelecto o como correspondencia de un enunciado con la cosa; en los dos casos se trata de una conformidad o conveniencia.

Así, la vieja sentencia latina *veritas est adaequatio rei et intellectus* puede significar que la verdad es la acomodación de la cosa al intelecto o, también, que la verdad es la coincidencia del intelecto a la cosa; de hecho, no es raro toparse con la fórmula invertida *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Para cualquiera de los dos lados que se incline la balanza del esquema clásico del conocimiento (*intellectus* o *rem*), la *veritas* se dirige siempre a una relación —por esto es transcendental— de coincidencia entre un enunciado y una cosa; en últimas, la verdad se trata de una relación donde el mundo y los enunciados encajan de un modo casi preciso.

Heidegger, en *De la esencia de la verdad*², muestra como cierta tradición de la filosofía, que se remonta a las consideraciones griegas, creyó que lo verdadero es lo real. Por ejemplo, es común hablar de una moneda verdadera en oposición a una moneda falsa³. La moneda verdadera es la moneda real y auténtica, mientras que la moneda falsa aparenta *ser* algo que no es. Empero, al plantear las cosas de este

1. En el sentido de *factum*.

2. Martin Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en *Hitos* (Madrid: Alianza, 2000).

3. Heidegger, en el texto al que hacemos referencia, habla del oro verdadero y el oro falso. *Ibíd.*

modo, notamos la dificultad que nos trae el uso de las palabras, ya que, en un sentido estricto, la moneda falsa también es una cosa y tiene una realidad. Pues bien, la moneda falsa es tal por el hecho de que ella, en el *peso* de su realidad, no coincide con la idea previa que se tiene de ella en el intelecto de lo que debe ser propiamente. Es decir, la relación de coincidencia, entre el enunciado y la cosa, no encaja; por eso mismo, la falsedad o la mentira es una no coincidencia.

No obstante, podemos decir algo más, al poner dos monedas sobre una mesa, una auténtica y una falsa, podemos afirmar que entre ambas hay una relación de concordancia: las dos son redondas, las dos tienen el mismo color, las dos tienen la misma inscripción, las dos son de metal; aunque si alguien quisiera pagar con la moneda falsa tendrá no pocas dificultades. Entonces —y en esto se muestra lo extravagante del asunto—, ¿cómo puede ser posible establecer una relación de conformidad entre un enunciado como “esta moneda es redonda y metálica” con una moneda real, y decir, incluso, que tal enunciado es verdadero o encaja con la realidad?, “¿qué es lo que coincide entre el enunciado y la moneda real?”⁴. La moneda que está sobre la mesa es de metal, mientras que el enunciado no tiene el peso que le dé su carácter material. La moneda es redonda y el enunciado no posee un atributo espacial que le permita curvarse. Con la moneda podemos pagar, ¡con el enunciado —y para nuestra desgracia— no podemos abonar, ni un poco, a nuestras deudas!

Con lo dicho, podemos notar que la relación de verdad entre un enunciado y una cosa no puede establecerse en el mismo registro, o sea, no es una asimilación o igualación de la misma naturaleza. Y esto encuentra su explicación en un hecho: “el enunciado sobre la moneda se refiere a esta cosa en la medida en que la re-presenta”⁵. Decir que el enunciado re-presenta una cosa, y que esta cosa puede ser una moneda con un valor de cambio, evidencia un mecanismo particular, y no menos misterioso, en el que el mundo puede hacerse presente —y volver a hacerse presente— desprovisto de su facticidad.

Entonces, podemos ver que cuando queremos hablar de realidad y verdad nos vemos llamados a detenernos en la relación, tal vez fundante, entre un sujeto hablante y el mundo real; es decir, detenernos en la acción de re-presentar las cosas del mundo. ¿Qué caracteriza esta acción peculiar en que los humanos pueden aprehender el mundo a través de palabras?, ¿de qué se trata la coincidencia o conformidad entre una representación y la cosa representada?, ¿qué, de esta relación, no cuadra?

Para responder estas cuestiones queremos dirigirnos al “Proyecto de psicología para neurólogos” de Sigmund Freud —y en esto se muestra la apuesta que hacemos de “una vuelta” a las fuentes—. En el “Proyecto” hay una exposición original acerca de la realidad, del mundo real y de la representación que merece una mirada detenida y

4. *Ibíd.*, 157.

5. *Ibíd.*, 158.



atenta; Freud ubica el problema de la realidad, a diferencia de toda la filosofía que lo precedió, en un encuentro primordial: el de la cría humana con un prójimo auxiliador y, al tiempo, aterrador. De este buen y mal encuentro quedan motivos compulsivos que sirven, y esto es lo que queremos subrayar, de marco o estructura de la relación del sujeto con lo real y, por esto mismo, con su verdad.

LAS FACILITACIONES, LA ESCRITURA Y LA MEMORIA

En el “Proyecto” Freud presenta un organismo primitivo que tiene por principio la descarga de los estímulos o cargas (Q). Esto se explica por el hecho de que el aumento de excitación se traduce en un coeficiente que el aparato experimenta como dolor; pareciera que todo en este dispositivo biológico estuviera programado homeostáticamente para defenderse del aumento de las cantidades. Para lograr tal fin y evitar la pena, el organismo funciona según el esquema del arco reflejo, por lo cual, se espera que cuente con un extremo sensorial o perceptivo y otro motor. El tramo que transcurre desde el estímulo sensorial hasta la motilidad es lo que Freud llamará “proceso psíquico”.

Ante los estímulos que provienen del mundo externo el aparato funciona con eficacia, pero frente a las excitaciones que se originan en el propio cuerpo la acción reflejo fracasa. Los estímulos internos no se aligeran con el mismo éxito que las perturbaciones exteriores. Así, “el principio de inercia es *quebrantado* desde el comienzo por otra constelación [...]. De estos estímulos el organismo no se puede sustraer como de los estímulos exteriores [...]”⁶. Esta “constelación” de naturaleza endógena corresponde a las grandes necesidades corporales: hambre, respiración, sexualidad.

Se puede decir que la cría humana se encuentra en un estado que podemos llamar con propiedad el “apremio de la vida”⁷: las condiciones son tales y radicales que solo la emergencia de una acción, que en *El proyecto* se llama “específica”⁸, podría salvarla. Para hacer posible esta operación, que no puede partir de este organismo preformado para el fallo, el aparato se ve constreñido a modificar la tendencia primaria. De esta manera, tiene lugar una función segunda o, mejor, una función modificada con respecto a la descarga.

Antes de continuar es justo decir que Freud, en el “Proyecto”, combina dos teorías que prometen éxito en su época: la primera es la idea de un principio energético de constancia, que podemos atribuir a la física de Fechner, y la segunda se refiere al descubrimiento, de la histología médica de la época, de unas porciones orgánicas llamadas neuronas y que serán, para los fines de el “Proyecto”, el presupuesto fisiológico para los decursos. Cuando se entiende esto, se puede esperar que las neuronas alcancen dos estados en relación con la cantidad: un estado en el que estas están investidas

6. Sigmund Freud, “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 341. Las cursivas son mías.

7. *Ibíd.*

8. *Ibíd.*

o quiescentes, por lo cual harán resistencia al aligeramiento, y otro estado en el que sirven de vía libre a la descarga en tanto se encuentran vacías.

La resistencia o barrera se ubica en los contactos entre las neuronas, de este modo se puede hablar más acertadamente de “barrera–contactos”. Dado que la cantidad puede modificar las neuronas haciéndolas “quedar en un estado otro que antes” y permitiendo el establecimiento de “barrera–contactos” para futuras descargas, se tiene por resultado la posibilidad de explicar la memoria⁹.

En las “barrera–contactos” se materializa la idea según la cual un grupo de neuronas puede ser modificado o alterado permanentemente. Esta alteración consistirá en que las “barrera–contactos” se vuelven más susceptibles de conducción¹⁰; por esto se puede decir que se labran caminos o rutas de huida que, como se comprenderá, serán los preferidos para descargas venideras. Las “barrera–contactos”, así entendidas, son más precisamente “facilitaciones” para los decursos; por lo anterior Freud dirá que la memoria se compone por las “facilitaciones” en el sistema neuronal¹¹; la memoria, entonces, se constituye de caminos facilitados.

Además, es importante decir que no todas las neuronas pueden estar facilitadas, ni tampoco que todas las neuronas facilitadas lo están de igual manera, ya que “la memoria está constituida por los distingos —diferenciaciones— dentro de las facilitaciones [...]”¹². La diferenciación funciona como punto de referencia, a modo de seña, para las ulteriores huidas; en cada descarga nueva, donde se transita la senda ya facilitada, se refuerza el surco y se acentúa la marca; ya que “[...] entre los caminos de descarga son preferidos y mantenidos los que conllevan a un cese del estímulo, una huida del estímulo”¹³.

Por otra parte, no podemos olvidar que las facilitaciones encuentran su causa, y esto es llamativo de la exposición freudiana, en el acopio que tuvo lugar gracias al apremio de la vida. El resto de cantidad que no pudo ser tramitado, o que no fue aligerado, le da todo el peso a la memoria. El quebranto o fallo del principio de inercia, gracias al cual queda un saldo de excitación, posibilita la fijación [*Fixierung*] mnémica. Aunque, como se verá bien si seguimos el “Proyecto”, este saldo o excedente nunca puede ser descargado completamente.

La memoria, como ya hemos dicho, supone una disposición, que es propia del aparato neuronal, de modificación permanente. Del mismo modo que el hombre primitivo hizo marcas, a modo de muescas, sobre la roca o el árbol, el organismo tiene la aptitud de hacer registros que perduren en el tiempo. Estas marcas son escritas según el lenguaje de las vías investidas y las vías facilitadas. El manto neuronal, igual que la piedra o el tronco del árbol, es un espacio apto para las diferenciaciones¹⁴. El punzón que talla es la cantidad en sus avatares de descargas y retenciones.

9. Cfr. *Ibíd.*, 344.

10. *Ibíd.*

11. Cfr. *Ibíd.*

12. *Ibíd.*, 345.

13. *Ibíd.*, 341.

14. Es importante resaltar que las inscripciones tienen como espacio para su realización un organismo: son trazadas sobre un cuerpo–aparato, la escritura tiene un amarre real fisiológico. En este hecho, Freud se aleja de cualquier consideración de corte platónica. Recordemos que Platón, en *El Fedro*, dice que la escritura, en el ámbito material y sensible que implica, no está al servicio de la reminiscencia y de la filosofía; el ejercicio del filósofo aspira a las Ideas [*Eidos*] que, por su propia naturaleza, son inmateriales e incorpóreas. Por otra parte, Platón hace una distinción entre memoria [*mneme*] y recordatorio [*hypómnesis*]. La memoria proviene de la interioridad, del carácter inteligible hacia el que tiende el alma, y el recordatorio es exterior, material y ajeno; el recordatorio se dirige a la letra [*grama*] que tiene siempre un carácter particular y cercano al ejercicio del artesano. Dice Platón: “porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde afuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no es verdad” (*Fedro*, 275a). En: Platón, “*Fedro*”, en *Diálogos*, tomo III (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 403.

A propósito de estas ideas, es sugerente que Freud, en la carta 52¹⁵ escrita a Wilhelm Fliess, cuando habla de la memoria y el ordenamiento psíquico, use los términos “transcripción” [*Niederschrift*] y “retranscripción” [*Umschrift*]. La memoria la entendemos, y esto lo queremos subrayar, como una suerte de transcripción; a este tenor, la facilitación es sinónimo de escritura. Nos está permitido decir, y haciendo una transliteración de las palabras del *Proyecto*, que *la memoria está constituida por las inscripciones entre las neuronas*¹⁶.

15. Sigmund Freud, “Fragmentos de la correspondencia con Fliess” (1950 [1892-99]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2008).

16. Freud, “Proyecto de psicología”, 344. Estas ideas no están lejos de la manera como Freud inicia, tres décadas después del *Proyecto*, *Nota sobre la pizarra mágica*: “si desconfío de mi memoria —es sabido que el neurótico lo hace en medida notable, pero también la persona normal tiene todas las razones para ello—, puedo complementar y asegurar su función mediante un registro escrito. La superficie que conserva el registro de los signos, pizarra u hoja de papel, se convierte por así decir en una porción materializada del aparato mnémico que de ordinario llevo invisible en mí. Si tomo nota del sitio donde se encuentra depositado el recuerdo fijado de ese modo, puedo reproducirlo a voluntad en cualquier momento y, tengo la seguridad de que se mantuvo inmodificado, vale decir, a salvo de las desfiguraciones que acaso habría experimentado en mi memoria”. En: Sigmund Freud, “Nota sobre la pizarra mágica” (1925 [1924]), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 243.

17. Freud, “Proyecto de psicología”, 345.

18. *Ibíd.*, 362.

19. *Ibíd.*

20. *Cfr. Ibíd.*, 364.

21. *Cfr. Ibíd.*, 363-364.

VIVENCIA DE PLACER Y TERROR

Recordemos que el principio primario es quebrantado desde el inicio por estímulos endógenos —hambre y sed—. El aumento de excitación crea un esfuerzo de descarga cuyo aligeramiento recorre primero la vía interior; este proceso produce una alteración que es el berreo o el llanto de la cría. Así, un adulto experimentado advierte el estado del niño y hace posible la acción específica necesaria para calmar la tensión orgánica. Este encuentro, compilado por la situación de urgencia, es importante porque se produce una descarga y se invisten una o varias neuronas del manto, es decir, se crea una facilitación. Además, asociada a las neuronas investidas, se forma una imagen—representación del objeto que produjo placer. El *todo* de esta situación es, para Freud, una “vivencia de satisfacción”, y sabemos que la memoria “es el poder de una vivencia para seguir produciendo efectos”¹⁷.

Es relevante señalar que cuando Freud habla de la acción específica se refiere a una “alteración del mundo exterior”¹⁸. El organismo desde sus posibilidades no puede solventarse las demandas de la acción específica. Dice el “Proyecto” que la cancelación del estímulo, que se expresa como dolor en el estado de apremio, necesita una operación que sea mayor y que solo puede tener lugar en el mundo efectivo. Esta acción específica sobreviene mediante *auxilio ajeno*¹⁹. Esta idea es en suma importante, ya que la primera noticia del mundo real llega al organismo en forma de “auxilio” o “acción específica”.

Por la vivencia de satisfacción se crea una facilitación entre una o dos imágenes—recuerdo y las neuronas del núcleo²⁰; si reaparece el estado de urgencia, entonces se pretenderá investir las huellas mnémicas. Lo más seguro es que primero se invista la imagen del objeto por la reanimación del deseo. Esto produce un efecto similar a la percepción: una *alucinación*. Y si por esta investidura se opera el movimiento—reflejo, es claro que no faltará el desengaño, ya que ni la alucinación ni el movimiento reflejo pueden satisfacer el estado de necesidad biológica²¹.

Asimismo, la acción específica tuvo un correlato que la hizo dolorosa. Del mundo exterior también proviene una cuota de pena y de esta vivencia, que podemos

llamar traumática, también se fija una imagen que corresponde a un objeto hostil. Si por la vivencia de placer se busca la reanimación, a pesar del desengaño alucinatorio, del objeto placentero, por la vivencia de dolor queda un impulso a desalojar la imagen del objeto que causó sufrimiento. Dice Freud, en el "Proyecto":

Ambos estados son de la máxima significatividad para el decurso en ψ , pues le dejan como secuela *unos motivos compulsivos*. Del estado de deseo se sigue directamente una atracción hacia el objeto de deseo, respectivamente su huella mnémica; de la vivencia de dolor resulta una repulsión, una desinclinación a mantener investida la imagen mnémica hostil. Son estas la atracción del deseo primaria y la defensa primaria.²²

La compulsión propia del deseo es lograr una identidad de percepción, que es volver a invertir la imagen del objeto. En el caso de la vivencia de dolor queda un motivo compulsivo que busca no invertir la imagen mnémica del objeto hostil, Freud llama a este movimiento "afecto" y "defensa primaria". En el caso del deseo, como ya lo dijimos, no faltará el desengaño, ya que la reanimación de la imagen del objeto placentero, por vía alucinatoria regresiva, no podrá tramitar la acción específica. En el caso del afecto, el organismo puede sufrir daño por desprendimiento de displacer dada la similitud de alguna imagen con el objeto que causó dolor.

En el caso del deseo y el afecto, como secuelas de las vivencias de placer y dolor, se puede afirmar que no hay una relación de concordancia entre el mundo externo y la huella o representación que se inviste. Si quisiéramos leer la relación del deseo y el afecto con el mundo externo en términos de lo que la filosofía ha llamado la verdad, y que se expresa bien en la sentencia latina *veritas est adaequatio rei et intellectus*, nos veríamos obligados a decir que no hay coincidencia. La relación entre el mundo externo y un sujeto, en principio, se constituye como alucinación y defensa, en definitiva, como desengaño.

EL COMPLEJO DEL PRÓJIMO

Dado el divorcio entre el mundo externo y la alucinación, conviene un llamado al orden; un principio que corrija el fallo de la actividad alucinatoria. Freud llamará a esta función el "juicio" y tiene por objeto conceder atributos a las cosas del mundo y dictaminar si esas cosas existen; se trata de juicios de atribución y juicios de existencia. En *La negación*, Freud dice: "la función del juicio tiene, en lo esencial, dos decisiones que adoptar. Debe atribuir o desatribuir una propiedad a una cosa, y debe admitir o impugnar la existencia de una representación en la realidad"²³.



22. *Ibíd.*, 367.

23. Sigmund Freud, "La negación" (1925), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 254.

En cuanto a los atributos de las cosas, el juicio introduce lo bueno o placentero y rechaza aquello que produce dolor dentro del sujeto según el viejo principio del placer. Con respecto a la tarea de conceder existencia a una cosa, no se trata de saber si algo del mundo puede ser representado o no en el psiquismo como huella mnémica, sino de discernir si la imagen, que quedó de la vivencia de satisfacción, puede ser encontrada una vez más. Este hecho es importante, porque se notará bien que el mundo externo, o lo que hemos llamado realidad, no es primero en orden lógico, sino pareciese que fuese producto del estado de deseo. El juicio busca reencontrar y restablecer la vivencia de placer original. Como bien dice Lacan: “con placer hacemos realidad”²⁴. Dice *La negación*:

La otra de las decisiones de la función del juicio, la que recae sobre la existencia real de *una cosa del mundo* representada, es un *interés* del yo–realidad definitivo, que se desarrolla desde el yo–placer inicial (examen de realidad). Ahora ya no se trata de si algo percibido (*una cosa del mundo*) debe ser acogido o no en el interior del yo, sino de si algo presente como representación dentro del yo puede ser *reencontrado* también en la percepción (realidad).²⁵

Los humanos, tal como se puede leer en el “Proyecto”, aprenden esta facultad de discernimiento, con respecto a la realidad, del otro; se trata de aquel que vino al auxilio de la cría e hizo posible la acción específica, por eso es un prójimo [*Nebenmensch*]. Este prójimo es para el niño la primera realidad: acerca el alimento produciendo un alivio y, al tiempo, es objeto hostil que causa pena. Dice el “Proyecto”:

Supongamos ahora que el objeto que brinda la percepción sea parecido al sujeto, a saber, un *prójimo*. En este caso, el interés teórico se explica sin duda por el hecho de que un objeto *como* este es simultáneamente el primer objeto–satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador. Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir.²⁶

Algunas percepciones acerca de este prójimo pueden ser nuevas y otras serán familiares.

Es que los complejos de percepción que parten de este prójimo serán en parte nuevos e incomparables —p.e., sus rasgos en el ámbito visual—; en cambio, otras percepciones visuales —p.e., los movimientos de sus manos— coincidirán dentro del sujeto con el recuerdo de impresiones visuales propias [...] ²⁷

La percepción que se tiene de este prójimo asume o acoge lo familiar —quizás aquello que produjo satisfacción, es decir, aquello que coincide con el objeto de

24. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 271.

25. Freud, “La negación”, 255.
Las cursivas son mías.

26. Freud, “Proyecto de psicología”, 376.

27. *Ibíd.*, 377.

placer— y rechaza, por acción del afecto lo desconocido y extranjero —tal vez, el resto que se refiere el objeto hostil—. De este modo, se puede entender mejor el pasaje, muchas veces citado, de el “Proyecto” que dice:

Y así el complejo del prójimo se separa en dos componentes, uno de los cuales impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una cosa [*Ding*] del mundo, mientras que el otro es *comprendido* por un trabajo mnémico, es decir, es reconducido a una noticia del cuerpo propio.²⁸

La realidad, tal como Freud nos la presenta en el “Proyecto”, tiene una división estructural, esta escisión corresponde al prójimo como primer auxiliador y primer objeto hostil. Una parte de la realidad es introducida, para volver a usar las palabras de *La negación*, en las inscripciones mnémicas o, lo que es igual, en la escritura que es la memoria; mientras que la otra parte queda como resto o residuo y es expulsada del mundo psíquico por acción de la defensa primaria. Esto último es comprensible si tenemos en cuenta que, según el principio del placer, el aparato nervioso procura introducir dentro de sí lo bueno y útil, y rechaza lo malo y dañino. Freud, en *La negación*, dice: “expresado en el lenguaje de las mociones pulsionales orales, las más antiguas: *quiero comer o quiero escupir esto*”²⁹.

Al presentar las ideas de este modo, pareciese que puede establecerse una relación de coincidencia —y en esta medida, una relación de verdad según la concepción clásica de la *veritas*— entre una parte de la realidad y un sujeto. Empero, la reanimación del objeto placentero, por vía de la alucinación, siempre está acompañada de desengaño. Esto último debe su explicación al hecho de que la transcripción, en tanto es ya una forma de representación, tiene un tope real frente a las cosas del mundo.

Jean Allouch en el libro *Letra por letra*, en el que habla acerca de la clínica psicoanalítica de lo escrito, plantea lo siguiente sobre la transcripción: “transcribir es escribir ajustando lo escrito a algo que está por fuera del campo del lenguaje”³⁰, el caso más usual es el sonido al que le corresponde un signo, pero sabemos que de las cosas que se relacionan con símbolos hay muchos más ejemplos. “Se notará además, que nos ejercitamos en transcribir —desde los movimientos complejos de la danza hasta el simple juego de cara o cruz— muchos otros objetos además de los sonidos”³¹. De tal forma que la transcripción o escritura es el ejercicio que hace entrar una *cosa del mundo* en el universo de las palabras. Dice Allouch: “A partir del momento en que transcribimos entramos en el campo del lenguaje y que el objeto producido por la transcripción nunca es otra cosa que objeto determinado, él también, por el lenguaje”³².

Así, el psicoanalista francés nos pone sobre la pista fundamental del pensamiento freudiano en lo que refiere a la realidad. El mundo en tanto hace huella, en

28. *Ibíd.*

29. Freud, “La negación”, 269.

30. Jean Allouch. *Letra por letra* (Buenos Aires: Edelp, 2011), 18.

31. *Ibíd.*

32. *Ibíd.*

tanto hace posible una transcripción, tiene ya para los hombres una estructura de lenguaje; esto mismo es lo que nos dice Lacan. A esto apuntábamos arriba cuando resaltábamos que la facilitación podía ser asimilada a la muesca primitiva que hicieron nuestros ancestros en los troncos de árboles o las marcas labradas en las cavernas. Una simple huella, un pequeño agujero, una concavidad con el poder de dar cuenta, como registro, de *otra cosa* que está por fuera del campo del lenguaje. Desde el momento en que unas piedritas permitieron saber que unas cabras estaban completas luego de una oscura noche, ya que la cantidad de piedras era igual al número de animales, el hombre cedió en una operación que define lo propio de su ser: el hombre se constituye en una escritura, en una transcripción que apunta al encuentro con el mundo, con el otro inolvidable —el prójimo—, que es, en definitiva, la primera realidad.

El tropiezo fundamental que tiene el ejercicio de la transcripción es que el objeto al que se apunta no es el objeto aprehendido en la marca, “pues es imposible que produzca el tal cual del objeto *real*. La transcripción se obstina —en el sentido que no suelta su presa— sobre este punto de tropiezo y, al obstinarse, tropieza, choca con él”³³. Allouch sitúa este proceso en términos de aquello que Lacan designó como lo *real*, en tanto operación de lo imposible³⁴.

Podemos decir que la parte de la realidad, como complejo de prójimo, que es introducida en la memoria no podrá concordar con el objeto real; este hecho señala el carácter de pérdida del objeto que, al tiempo, fundamenta el deseo como una búsqueda perenne. La representación, y no menos el pensar discerniente en general, “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”³⁵. Freud sabe que, entre el mundo *real* y la acción de representación, el motivo que media es el deseo “regrediente”, el deseo que busca reencontrar o reproducir.

Pero, si dirigimos la mirada al otro resto de la realidad, esa ensambladura constante que queda como *das Ding*, se puede vislumbrar la pérdida radical del prójimo en su dimensión hostil.

Si se mira desde la perspectiva de afuera, *das Ding* se perfila como un exterior real, un bloque compacto imposible para la representación; la materia más burda que está como causa *noúmeno*, una amalgama compacta y completa [...] es un real despojado de cualquier atributo.³⁶

Si la representación tiene como marco para su funcionamiento el deseo, en el caso de esta parte no domada por el psiquismo lo que sirve de estructura es la defensa y el afecto.

33. *Ibíd.*, 19.

34. Jaime Santamaría, “El prójimo, la ley y la máquina: algunas consideraciones del mal radical” (tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2015),

34. Disponible en: <http://www.bdigital.unal.edu.co/49504/1/8487606.2015.pdf> (consultado el 10/10/2015). En el original este texto es una nota de pie de página.

35. Freud, “La negación”, 255. Las cursivas son mías.

36. Santamaría, “El prójimo, la ley y la máquina: algunas consideraciones del mal radical”, 39.

Lo extraordinario es que *das Ding* no solo queda como un real exterior imposible para la consciencia, idea que no se diferenciaría de lo ya dicho por Kant, cuando diferenciaba la cosa en sí (*noúmeno*) y el fenómeno; *Das Ding* es introducido dentro, en el mundo subjetivo. Esto encuentra su explicación en el hecho de que la realidad para Freud tiene la forma de un prójimo auxiliador y hostil; el afecto y la defensa, que son las secuelas de la vivencia de dolor y que son mecanismos internos del aparato, hacen presente —podríamos decir (*re*)—*presentan* de manera negativa— aquello ante lo cual hacen defensa.

El psiquismo se ve obligado a una relación, con *das Ding*, en la que tiene que cercarla, contornearla, pero al hacerlo, se notará que —como ocurre en los fenómenos clínicos de la negación— la presentifica en el centro del mundo subjetivo.³⁷

La idea que está detrás se puede formular así: si aceptamos que *das Ding* es producto del proceso de defensa primaria o denegación, y en este orden de ideas se entenderá que se señala en el horizonte la represión, entonces la denegación presupone aquello que niega o reprime. En últimas, *das Ding* es lo más exterior y extrajero para el sujeto y, simultáneamente, lo más íntimo; en definitiva, eso que Lacan designó con el neologismo *éxtimo*, se trata de lo más ajeno [*entfremdet*] que está en el centro mismo, empero en mi núcleo³⁸.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La realidad, tal como es propuesta por Freud en el “Proyecto de psicología para neurólogos”, se dirige fundamentalmente al prójimo que auxilió, en la situación de apremio, y causó dolor. Dice Lacan: “y es aquí donde interviene esa realidad que tiene relación con el sujeto del modo más íntimo —el *Nebenmensch*. Fórmula cabalmente asombrosa, en la medida en que articula poderosamente lo marginal y lo similar, la separación y la identidad”³⁹. Si retomamos la cuestión que nos reúne, en lo que refiere a la realidad y verdad, encontramos en el “Proyecto” de Freud una manera original de concebir la realidad: 1) esta se parece más a un objeto–alucinación que busca reanimarse por el motivo que mueve el deseo y, al tiempo, 2) la realidad se presenta como un resto maldito ante el que se activan todos los mecanismos de negación y defensa. La realidad tiene una división estructural que coincide con la escisión del *Nebenmensch* y que definirá su representación o su denegación para un sujeto. Quizás, y en la medida que este prójimo articula lo “marginal” y la “identidad”⁴⁰, no sea osado hablar más precisamente de *real–idad*.



37. *Ibíd.*

38. Cfr. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 89.

39. *Ibíd.*, 67.

40. Cfr. *Ibíd.*

En el primer caso, la realidad puede ser introducida en la memoria, es decir, ella puede incluirse en las transcripciones mnémicas y en las facilitaciones que ayudarán al principio del placer en sus decursos; lo que es acogido se dirige a lo “similar” y a la “identidad”. Aunque, igual que el tope que se le presenta a Heidegger con las monedas, la representación choca con un imposible, a saber: la inscripción o transcripción, en tanto ya es una representación, no puede aprehender la cosa tal cual —en el peso de *ser*— y en este hecho se sustenta el carácter de pérdida del objeto de deseo; al tiempo que se muestra el desengaño que tiene lugar por la reanimación alucinatoria. En este caso la realidad, como aquello que hace huella, solo puede ser entendida como *la realidad psíquica*.

En el segundo caso, *das Ding* irrumpe como un resto —un “bloque compacto”— imposible para la “enmarañada red de nuestro mundo de pensamientos”⁴¹. *Das Ding* queda como una cosa externa, una causa *noúmeno* inaprehensible para el psiquismo: siempre exterior, siempre “marginal” y “separada” para el mundo interno y subjetivo. No obstante, en tanto este bloque real es producto de los procesos de defensa y afecto, él se hace presente de un modo harto peculiar en la cadena de las representaciones. Y esto es posible porque si hay algo que es denegado o reprimido en el psiquismo, el mecanismo que hace defensa presentifica —y de esto da cuenta *el retorno de lo rechazado* que Freud no se cansa de enseñarnos— aquello que se pretende desalojar. Con lo cual *das Ding* es un *éxtimo*, para el sujeto: una realidad imposible y, al mismo tiempo, alrededor de la cual —en tanto hueco— se constituye el psiquismo como una ficción o, para usar los términos lacanianos, como una estructura de lenguaje.

En esta medida *das Ding* es la presencia aplastante de lo que Lacan llamará de golpe lo *real*, entendido como lo imposible. Así, podemos dar un paso y afirmar, para ser más precisos en lo que Lacan nos enseñó, que la *realidad* se relaciona con la cadena de las representaciones, en esta línea es *la realidad psíquica*, y lo *real* se dirige a lo rechazado de la estructura de las huellas, ese bloque compacto que viene del prójimo, en su dimensión ominosa, y que se clava en el seno mismo del mundo subjetivo como causa.

Desde cualquiera de los dos lados que se mire el “complejo de percepción” o “complejo de prójimo”, la relación entre el *Nebenmensch* y las representaciones psíquicas no concuerda. Esto se entiende mejor si aceptamos que la relación del sujeto con el mundo tiene como marco o estructura para su actualización el deseo y el afecto. Por un lado se quiere *re-presentar* —a modo de *(re)encontrar* o *(re)producir*— y volver a hacer presente un objeto que estuvo perdido desde siempre y, por otro lado, se busca denegar la realidad, dado el carácter hostil de esta, por acción de la defensa.

41. Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños” (1900), en *Obras completas*, vol. V (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 519.

Para decirlo de otra forma, no es posible lograr una coincidencia entre las huellas mnémicas y la cosa como objeto de deseo, ya que siempre hay desengaño en la percepción o alucinación. Esto gracias a que el mundo se nos presenta, a nosotros, como teniendo una estructura de lenguaje. Y si pensamos desde la relación del sujeto con *das Ding*, la relación no solo no concuerda, sino que no funciona; podríamos decir que todo lo que se asocia a nivel de las representaciones es un emplazamiento para defenderse del carácter terrorífico que puede tener *das Ding*.

De este modo, si pensamos la verdad —como toda una tradición de la filosofía la concibió— como adecuación, coherencia y sentido, caemos en no pocos absurdos desde lo que Freud nos quiere enseñar. Por consiguiente, ante la sentencia que dicta *veritas est adaequatio rei et intellectus*, tal vez nosotros debamos afirmar: la verdad del sujeto no se dirige a una relación de rectitud —*imaginaria*— entre sus representaciones y el mundo; la verdad, en tanto aquello que se dirige a lo *real*, ial menos así hablaban los filósofos griegos!, señala lo imposible de esta relación, al tiempo que encuentra su peso en ese núcleo maldito y exquisito que puede ser *das Ding*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLOUCH, JEAN. *Letra por letra*. Buenos Aires: Edelp, 2011.
- FREUD, SIGMUND. “Fragmentos de la correspondencia con Fliess” (1950 [1892-99]). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- FREUD, SIGMUND. “Proyecto de psicología” (1950 [1895]). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- FREUD, SIGMUND. “La interpretación de los sueños” (1900). En *Obras completas*. Vol. V. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- FREUD, SIGMUND. “Nota sobre la pizarra mágica” (1925 [1924]). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- FREUD, SIGMUND. “La negación” (1925). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- HEIDEGGER, MARTÍN. “De la esencia de la verdad”. En *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.
- LACAN, JAQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 2007.
- PLATÓN. “Fedro”. En *Diálogos*. Tomo III. Madrid: Gredos, 1988.
- SANTAMARÍA, JAIME. “El prójimo, la ley y la máquina: algunas consideraciones sobre el mal radical”. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Colombia, 2015. Disponible en: <http://www.bdigital.unal.edu.co/49504/1/8487606.2015.pdf> (consultado el 10/10/2015).



Acontecimiento y verdad: la verdad por-venir como verdad a dar



ESTEBAN DIPAOLA*
LUCIANO LUTEREAU**

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Acontecimiento y verdad: la verdad por-venir como verdad a dar

Este artículo indaga de manera teórica sobre el concepto de la verdad y la relación que esta tiene de acuerdo con tres ejes sustantivos: primero, una lógica de la palabra verdadera; segundo, la lógica del acontecimiento verdadero; y, finalmente, la lógica de dar la verdad. Así, se cuestiona la categoría de verdad como fundamento para inscribir el carácter inmanente, inapropiable e inaprehensible de toda verdad. Desde el comienzo se analiza la verdad como representación del movimiento hacia el acontecimiento y se presenta una verdad como lo que está por llegar. De tal modo que los nombres de Lacan y de Badiou se vuelven guías para el paso definitivo a esa verdad que es solo ilimitada y que, entonces, deviene sobre lo que Derrida postuló como el don ilimitado e imposible.

Palabras clave: acontecimiento, don, inmanencia, palabra, verdad.

Event and Truth: the Truth to Come as the Truth to Give

This article is a theoretical look at the concept of the truth and its relationship with three substantial axes: first, the logic of the true speech; second, the logic of the true event; and, finally, the logic to give the truth. It questions the category of truth as a fundamental to inscribe the immanent, inappropriable and inapprehensible character of all truth. From the beginning the truth is analyzed as representation of the movement towards the event and a truth is presented as that which is about to arrive. Lacan and Badiou become guides for the definitive step to that truth that is limitless and that evolves to what Derrida postulated as the limitless and impossible gift.

Keywords: event, gift, immanence, word, truth.

Événement et vérité: la vérité à-venir en tant que vérité à donner

L'article est une démarche théorique sur le concept et son rapport à la vérité, suivant trois pivots substantifs. D'abord, une logique de la parole vraie; ensuite, la logique du véritable événement; et finalement, la logique du donner la vérité. C'est ainsi que la catégorie de vérité est questionnée comme fondement pour inscrire la spécificité immanente, non-appropriable et insaisissable de toute vérité. La vérité y est analysée toujours comme représentation, du mouvement vers l'événement, elle est présentée comme ce qui est à venir. Lacan et Badiou achèment ici le passage définitif vers une vérité uniquement illimitée qui devient alors ce que Derrida a posé comme le don illimitée et impossible.

Mots-clés: événement, don, immanence, parole, vérité.



CÓMO CITAR: Diapola, Esteban y Luterau, Luciano. "Acontecimiento y verdad: la verdad por-venir como verdad a dar". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 245-254, doi: 10.15446/dfj.n16.58167.

* e-mail: estebanmdipaola@gmail.com

** e-mail: lluterau@googlemail.com

© Obra plástica: Óscar Muñoz

INTRODUCCIÓN

Cuando se propone entender las condiciones del pensamiento contemporáneo, Gianni Vattimo determina que se asiste en el presente a un juego indeterminado de interpretaciones, de búsqueda de sentidos y que entonces es imprescindible organizar la despedida de aquella verdad evidenciada como “reflejo objetivo” de la realidad, es decir, una verdad que se fija como estable y es presentada como “lo dado”¹. En contrapunto con esto, señala la consagración de un acontecimiento de verdad, que es la verdad como una política o, con precisión, la verdad “que la política tiene la tarea de captar”². Ese horizonte de verdad es lo que, según Vattimo, “podemos llamar las condiciones epistemológicas del diálogo social e intercultural”³.

De este modo, tomar distancia con la referencia de una “verdad como correspondencia”⁴ y esas tendencias del empirismo a sobreactuar la objetividad como indicación de un valor supremo, posiciona una concepción interpretativa de la verdad que la expresa de manera relacional: es en la política, en la relación social y en el diálogo que puede hablarse la verdad para no fijarla como dato neutral.

Por otro lado, hablar de la verdad es hablar de la palabra, sentencia Hans G. Gadamer en su texto “Acerca de la verdad de la palabra”⁵. Con esa indicación introduce la idea de que la palabra es una relación social en donde acontece lo verdadero, es decir, la verdad opera entre la palabra, y especialmente, para Gadamer, en la palabra poética que es la palabra más verdadera. ¿En qué consiste este operar de la verdad en la palabra que hace a la palabra lo más verdadero? Es un abrir de la palabra al mundo, una “operación de arte” que hace de la palabra “lo auténtico” y, por tanto, eso “en que acontece la verdad”⁶. Pero si la palabra, siendo eso que Gadamer justifica, es también relación social, entonces, debemos concluir que la verdad es una relación social.

Una relación social es la conformación de una apertura del mundo a la donación, es decir, acontecer en el otro como algo verdadero, dar al otro aquello que nos despierta como vínculo. Así, toda relación social se funda como verdad: hay verdad, apertura del mundo a lo verdadero en cuanto se-es-con-otro. ¿Qué es lo que se da? Precisamente esto en que la verdad opera y acontece: la palabra.

1. Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad* (Barcelona: Gedisa, 2010), 16.

2. *Ibíd.*

3. *Ibíd.*, 17.

4. *Ibíd.*

5. Hans Gadamer, “Acerca de la verdad de la palabra”, en *Arte y verdad de la palabra* (Buenos Aires: Paidós, 1998).

6. *Ibíd.*, 10.

Dar la palabra es una promesa de verdad que, a su vez, propone una relación social. De este modo, la verdad es siempre un horizonte futuro, un despliegue del porvenir y, en fin, una obra; es decir, una operación que desencadena el acontecimiento, es lo que viene y lo que vuelve como lo “*a dar*”. Por eso toda verdad está siempre en esa operación de desplazamiento.

Este artículo propone pensar ese desplazamiento perpetuo de la verdad entendida como relación social, de acuerdo a tres movimientos o lógicas que, en cierta manera, enunciarnos en los párrafos precedentes. Primeramente, una lógica de la *palabra verdadera*; en segundo término, la lógica del *acontecimiento verdadero*; y finalmente, el punto de llegada, pero que en definitiva es la apertura de la relación social como donación, expuesto en la lógica de *dar la verdad*.

LA PALABRA VERDADERA Y LA REPRESENTACIÓN DEL MUNDO

En *Las palabras y las cosas*⁷, Michel Foucault reconstruye el modo en que hacia finales del siglo XVI se consagró una narrativa del mundo y de la vida en virtud de la *semejanza*. Esa narrativa organiza las formas y órdenes que el mundo y su naturaleza tiene o tuvo hasta la aparición del hombre como objeto de análisis, recién en el siglo XIX, con la emergencia de las ciencias humanas. ¿Qué figura de verdad refiere Foucault en ello? La condición del signo y, con precisión, de la *signatura*. Foucault observa que la regulación de esa narrativa ordenadora del mundo y de la vida se compone de cuatro especies: *convenientia*, *aemulatio*, *analogía* y *simpathya*, pero si esto posibilita la relación no ofrenda todavía una verdad. Para dar a aparecer, a emerger, la verdad se requiere de la *signatura*⁸. De esa manera se cierra el círculo, dice Foucault, pues la verdad debe proceder como una marca, en otros términos: el signo debe estar marcado como verdad. Así, desde el siglo XVI la marca de la verdad como semejanza organizó una “prosa del mundo”, lo que no es otra cosa que un modelo de representación.

Para Foucault “el lenguaje forma parte de la gran distribución de similitudes y signaturas”⁹. Así, el lenguaje es una representación de discurso, una escritura de las cosas, un principio definicional para representar el mundo. Se conoce el argumento de Foucault sobre la aparición del hombre como objeto de saber a partir del siglo XIX. Esa discontinuidad epistemológica, producida con la aparición de las ciencias humanas, induce una metamorfosis en el orden de la representación:

Y este acontecimiento se produjo él mismo en una redistribución general de la *episteme*: cuando, al dejar el espacio de la representación, los seres vivos se alojaron en la profundidad específica de la vida, las riquezas en la presión progresiva de las formas de la producción, las palabras en el devenir de los lenguajes. Era muy necesario en estas

7. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005).

8. *Ibíd.*, 26.

9. *Ibíd.*, 43.



condiciones que el conocimiento del hombre apareciera, en su dirección científica, como contemporáneo y del mismo género que la biología, la economía y la filología, a tal grado que se vio en él, muy naturalmente, uno de los progresos decisivos hechos, en la historia de la cultura europea, por la racionalidad empírica”.¹⁰

Estas apreciaciones y puntos de partida, que nos entrega para la reflexión Foucault, posibilitan comprender que lo que observamos como la verdad carece de una representación estable y, en buena medida, ha sido una operación de reglas discursivas de representación y signo dispares entre diferentes épocas u “órdenes de saber”¹¹.

Se sigue de aquí que lo verdadero es de la lógica del procedimiento y es inseparable de las prácticas que lo producen. Es verdad aquello que tiene una relación esencial con la época, con la “formación de saber” que una determinada época es. Así, todo lo que es verdad para una época singular es un efecto de superficie, ningún signo está oculto.

La palabra es verdadera en tanto es efecto de los procedimientos y las prácticas discursivas que la ponen en juego en el circuito de alguna trama. En este sentido, la palabra es una operación de verdad: no aquello en lo que la verdad reside y se representa, sino allí donde la verdad obra como producción de una experiencia, como participación de un mundo de lenguaje. Este es el procedimiento ontológico de la palabra, muestra la modalidad en que el lenguaje, ante la operación de verdad que es la palabra, constituye un mundo y lo representa como verdad.

Esto que exponemos, siguiendo a Foucault, es la esquematización de un modelo de representación y constitución de mundo, algo que también Friedrich Nietzsche cuestionó y que denominó “mundo aparente” en célebres páginas de *Humano, demasiado humano*¹². El cuestionamiento del filósofo alemán, nacido en el siglo XIX, se dirigía a un modo de conocimiento centrado en la determinación de los fundamentos: indicaba que el docto representa un saber sobre el mundo de la experiencia y en esa operación repone un mundo verdadero como mundo aparente, es decir, verdad y apariencia son medios de una misma representación general, y por eso toda representación, toda verdad es la “historia de un error”¹³.

La verdad referida y traída a la superficie en esta condición de palabra verdadera se objeta en su posición de signo. Si toda palabra es relación social y, por esto mismo, la verdad también lo es, resulta necesario pensar el acontecer de la verdad en la palabra, desplazando esa posición de signo para “desocultar”, admitir la emergencia de otra forma de lo verdadero. Registrar la verdad en su lógica de representación obliga a asumir la palabra verdadera como fundamento. Pero una relación social es lo que posibilita la apertura y emergencia de un otro que resitúa el habla y el decir

10. *Ibíd.*, 335.

11. *Ibíd.*

12. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (Buenos Aires: ediciones Libertador, 2004), 28-30.

13. La indicación de la verdad como flujo de metáforas y ficciones es recurrente en la obra de Nietzsche. Para comprender su posición acerca del mundo como conjunto de ficciones, puede resultar esclarecedor el siguiente comentario: “La lógica también reposa sobre cuestiones a las que nada responde en el mundo, por ejemplo, la verdad de las cosas, la identidad de las mismas, en distintos momentos; pero esta ciencia ha nacido de la creencia puesta (que existían ciertamente cosas de este género en el mundo real). Al igual que con la matemática, que seguramente no habría nacido si se hubiera sabido desde el primer momento que no hay en la naturaleza ni línea absolutamente recta, ni círculo verdadero, ni grandeza absoluta”. *Ibíd.*, 24.

la verdad de cualquier sí-mismo. El sujeto, entonces, hace su aparición allí donde la verdad irrumpe como acontecimiento.

EL ACONTECIMIENTO VERDADERO Y LA VERDAD POR VENIR

Alain Badiou entiende que el filósofo por venir, esto es, el filósofo contemporáneo, es un antifilósofo, pues prosigue la consigna lacaniana de no amar la verdad. Por eso, Badiou cree que el esfuerzo de todo filósofo por venir y de toda antifilosofía es la venida nuevamente a la verdad, pero reconociendo el fracaso que proclama todo amor. La idea que este autor retoma de Lacan, a partir de su Seminario *El reverso del psicoanálisis*, es que “siendo la verdad primordialmente una impotencia, una debilidad, es necesario que, si el amor a la verdad existe, sea amor a esa impotencia, a esa debilidad”¹⁴.

En el seminario del 14 de enero de 1970 Lacan sentencia: “El amor de la verdad es el amor de esa debilidad a la que hemos levantado velo, es el amor de lo que la verdad esconde y que se llama castración”¹⁵. Esto para Badiou debe señalarse como la representación de lo intolerable para el filósofo, lo que significa que “la verdad no es filosóficamente amable, más que en tanto se enfoque no su plenitud, o su decir integral, sino los resortes de su dimensión *sustractiva*”¹⁶.

En ese carácter imposible, en esa sustracción esencial, según Badiou, la verdad es el acontecimiento por venir. Ni punto de llegada ni horizonte, sino aquello que siempre desplaza su aparición. Esto lo presenta a partir de aquello que denomina una “cuádruple disyunción”: primero, la verdad es ella misma donación de la experiencia, es decir, insiste en ella, es inmanente. Segundo, la verdad no es totalizable sobre ningún predicado. En este aspecto, la verdad es genérica. En tercer término, la verdad es multiplicidad infinita, inacabable. Finalmente, la diseminación de la verdad en el juicio se acota por un punto inenunciable¹⁷.

De esa manera, la verdad no puede circunscribirse a ninguna formulación representativa o trascendente, no es del orden de la fundación, sino que insiste como lo a-dar-se, lo que está siempre en la inminencia de un por-venir, lo incesante, lo insistente, la verdad que acontece en tanto deviene ilimitada en la inmanencia.

Pero además, se pregunta Badiou, ¿cuál puede determinarse como el origen de la verdad cuando ella es lo siempre a venir? Y la respuesta está contenida en la fórmula misma de la interrogación: si no es en lo dado que la verdad se origina, es porque ella acontece en una desaparición:

A este desaparecer original, que ha suplementado la situación en el tiempo de un relámpago, que no se ha situado ahí en tanto que nada subsiste de él, y que insiste en *verdad* a falta precisamente de repetirse como presencia, yo lo llamo acontecimiento.¹⁸

14. Alain Badiou, *Condiciones* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015), 187.

15. Jaques Lacan, *El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 1992), 55.

16. Badiou, *Condiciones*, 188.

17. *Ibíd.*, 189.

18. *Ibíd.*, 190.

Entonces, si la verdad es del orden de una desaparición, si permanece en la indecibilidad de su insistencia inmanente, ¿de qué cosa es verdad? Pues de esa misma insistencia que asegura su condición cuando ya no hay más trascendencia. Solo hay verdad en la operación de entramado que constituye una situación. La situación analítica también se articula en esa evidencia. La verdad insiste porque es síntoma, el ejercicio de una narración, lo que solo puede por venir, en tanto es un *venir a* y nunca lo que está *dado por*. A diferencia de lo ocurrido en la palabra verdadera, donde el signo que es verdad involucra la tendencia a representar y hacer objeto de sí al mundo, en el acontecimiento verdadero, la verdad opera como insistencia inmanente que solo se manifiesta como lo que falta, lo que está *al llegar*. Por esto mismo, la verdad es infinita.

Lacan intuyó que la verdad no se construye, cuando estableció su máxima del “decir-a-medias”. No es la verdad algo a hacer, sino aquello a *analizar*, al menos si admitimos que el análisis es una “dimensión infinita” como señalaba Freud¹⁹. Por esto la verdad es también del orden de lo innombrable. La verdad no puede ser dicha, bajo condición de que al hacerlo, al enunciarlo, se estaría figurando, representando, haciendo signo su acabamiento, es decir, su forma como palabra verdadera.

Por eso, el acontecimiento que adviene como *lo verdadero* es innombrable y es genérico²⁰. Es ese punto que no puede forzarse, donde no hay forzamiento, el que Lacan llama goce. Ahí se manifiesta “el ser de una verdad”, esto es: “una multiplicidad genérica sustraída a las construcciones del saber”²¹. Así:

Amar la verdad es amar lo genérico como tal, y por eso, como en todo amor, hay algo de extraviado, sobre lo cual el orden de la lengua no tiene dominio, y que es considerado, por la potencia de los forzamientos que autoriza, en la errancia de un exceso.²²

Se comprende que lo innombrable y el forzamiento de la verdad son parte de lo mismo, y es aquí donde resulta toda evidencia de que el amor a la verdad es el amor a la castración. El acontecimiento de lo verdadero, entonces, es lo a *venir* en tanto no llega más que en la forma de un dar. ¿Cómo dar este innombrable e inacabado que es el acontecimiento de verdad? Eso es lo que pretendemos indagar para no-cerrar en el final de este artículo.

DAR LA VERDAD

Regresamos un momento a Michel Foucault, ahora para recurrir a una categoría retomada por él que es la de *aleurgia*. Este pensador francés entendía por tal concepto “la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta”²³. Esto es, la

19. Es bueno notar aquí que Alain Badiou prefiere llamar a la labor analítica un “forzamiento” y no interpretación, como es lo común. Forzamiento porque de lo que se trata, precisamente, es de la verdad, y no del sentido. *Ibíd.*

20. “Innombrable, no lo es ‘en sí’, lo que no quiere decir nada; lo es respecto del proceso singular de una verdad. Lo innombrable no ocurre sino en el campo de la verdad”. *Ibíd.*, 199-200.

21. *Ibíd.*, 199.

22. *Ibíd.*

23. Michel Foucault, *El coraje de la verdad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010), 19.

aleurgia no se conforma con el análisis estructural y epistemológico de la verdad, sino que se entromete con el acto de enunciarla, interviene sobre lo que ocurre con un sujeto cuando *dice la verdad*. Para Foucault, el sujeto se manifiesta y, concretamente, aparece, es cuando dice la verdad. En otros términos, el acto de decir la verdad por parte de un sujeto vuelve posible la instancia de reconocimiento por otros, los otros reconocen el decir del sujeto como verdadero. Entonces, las denominadas “formas aletúrgicas” comprenden todo aquello que no tiene que ver con las condiciones que hacen de un discurso algo veraz, sino con la constitución del individuo y el reconocimiento de los otros a este “como sujeto que emite un discurso de verdad”²⁴.

Ese acto que pone de manifiesto un sujeto como quien dice la verdad, tiene, a su vez, dos cualidades: es por un lado, como sabemos, el sujeto que dice la verdad, pero al ser reconocido como tal por otros es también aquel que dice lo verdadero sobre sí mismo. Aquí Foucault introduce algo capital para el problema sobre el cual queremos avanzar: “El decir veraz sobre uno mismo [...] fue una actividad realizada entre varios, una actividad con los otros, y más precisamente aún una actividad con otro, una práctica de a dos”²⁵.

Si nos detenemos a pensar este aspecto que se pone de relieve en el análisis foucaultiano, observamos que el acto de decir la verdad mediante el cual el sujeto aparece es, simultáneamente, un acto de *dar* la verdad. Se ofrece la verdad al otro. Aun cuando se trate de la verdad sobre uno mismo, de la verdad que funda una subjetividad, eso solamente se consigue en la práctica con un otro que recibe esa manifestación del sujeto como el que viene a decir, a dar la verdad²⁶. De aquí que Foucault esgrima la categoría de *parrhesía*, es decir, la cualidad de “hablar franco”²⁷. La *parrhesía* es constitutiva no de uno mismo, sino del otro que obliga al decir veraz sobre sí del sujeto²⁸.

Entonces, desde la palabra verdadera al acontecimiento verdadero se consigna un pasaje que es nítido cuando se establece la modalidad del dar, de la donación como el acto capaz de *efectuar* la verdad. Se dijo al comienzo que la verdad no es lo dado, y, entonces, se aleja de cualquier pretensión objetivista y neutral propia de los lenguajes empiristas y cientificistas. Por lo tanto, verdad es indicio de una relación, es lo que insiste en la experiencia, una práctica inmanente que irrumpe como acontecimiento. Esto se comprende cuando asistimos al lugar mismo de ese acontecer, lugar por siempre desplazado en cuanto es lo a *venir*, pero por eso mismo es también lo a *dar*. La verdad no puede ser equiparada con el reflejo de una supuesta realidad objetiva, porque en tanto es lo a dar, insiste como producción de toda experiencia. Porque es inmanente, la verdad no puede ser previa a una realidad, rechaza esa trascendencia representativa y acontece como lo a dar ilimitado, infinito y, por esto mismo, imposible.

24. *Ibíd.*

25. *Ibíd.*, 22.

26. Esta apreciación de Foucault contiene en su análisis más exhaustivo referencias históricas de acuerdo a distintas discontinuidades. La primera forma de decir la verdad sobre uno mismo surge en la época antigua, a través de la máxima socrática “conócete a ti mismo”; luego en el cristianismo mediante el mecanismo de la confesión; en la modernidad por el “cuidado de sí”, etc. Aquí remitimos la fórmula en términos generales de acuerdo con los propósitos del artículo. *Ibíd.*

27. *Ibíd.*, 25.

28. Al ser la *parrhesía*, tal como indica Foucault, un concepto especialmente político, es una noción que avanza sobre toda condición del decir verdad, y de toda relación de la verdad con el poder, hasta resituarse en las prácticas de gubernamentalidad y el gobierno de sí, que es en última instancia la apuesta investigativa central del pensador francés. De hecho, en otro texto trabaja una idea similar en virtud de lo que denomina “técnicas de sí”, constituidas en el contexto de una “racionalidad histórica” específica que es la “razón de Estado”. Dice Foucault: “Este tipo de racionalidad, que constituye uno de los rasgos esenciales de la racionalidad política moderna, se desarrolló en los siglos XVII y XVIII a través de la idea general de ‘razón de Estado’, así como de un conjunto muy específico de técnicas de gobierno que en la época, y en un sentido muy particular, reciben el nombre de policía”. Michel Foucault, *La inquietud por la verdad* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015).

Jacques Derrida puso en evidencia la lógica del don en su carácter de imposibilidad. El don es lo imposible, porque, como el acontecimiento de verdad para Badiou, inicia la relación pero como destitución del origen, y ante ello el don solo se sostiene y se retiene como lo siempre a dar, pues si hubiera reciprocidad se perdería, se anularía, se representaría.

En relación con el tema específico de la verdad, en un texto como *Los estilos de Nietzsche*²⁹, Derrida se preocupa por deconstruir la supuesta misoginia — maliciosamente interpretada— de Nietzsche. Analiza la relación de superposición —y no identificación— que Nietzsche permanentemente propone entre verdad y mujer: “Suponiendo que la verdad sea una mujer” comienza este pensador alemán sus páginas de *Más allá del bien y del mal*³⁰.

Derrida encuentra que para Nietzsche “la mujer es dando”, se realiza en el dar, y en ese proceso el hombre toma posesión. No es que el hombre posea sino que el hombre toma a la mujer que se “da-por”, pero el dar de la mujer no puede ser tomado, poseído, porque de suceder ello no habría ya más don, no habría más verdad, no habría más mujer. La mujer, entonces, es el don perfecto, el don absoluto, aquello que solamente puede existir como dar. Y *suponiendo que la verdad sea una mujer*, arribamos al punto en el cual advertimos que la verdad es también un don: dar-verdad. Así, el abismo del don es el abismo de la verdad. Un don sin deuda, sin reciprocidad. Una verdad sin trascendencia, pero también sin verificación ni correspondencia con la realidad, ni mucho menos condiciones veritativas válidas.

Detrás de esta concepción del don encontramos el proyecto de ‘deconstrucción’ de todo un juego de significaciones y, con precisión, ese juego de significaciones que consigna un orden representacional. La función del signo como representación de una cosa ausente es el modelo de toda representación. Lo que hace el signo es remitir a un referente, dando fuerza de determinación a la relación entre significante y significado.

Para el desarrollo de esa deconstrucción que posibilite salir del encierro de la representación, Derrida recurre a la inmanencia también, pero que en su abordaje toma la dimensión de una *fiesta*. Porque la fiesta será para Derrida el espacio de articulación de todo aquello descentrado y corrido hacia el margen del binarismo al que somete el signo, la marca, la palabra verdadera. Para Derrida la fiesta es el acontecimiento de verdad y, más aún, lo innombrable de toda verdad que en su descentramiento se vuelve, por esto mismo, ilimitada.

La fiesta, entonces, es el lugar donde la representación no inaugura una ontología definida del mundo. Es el mundo sin *Cogito* y sin Dios, en donde lo verdadero es posible porque no se identifica en ninguna metafísica. Un mundo sin representante y representado en el cual el yo es siempre *otro*. Ese mundo pre-ontológico, *archi*-mundo

29. Jacques Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche* (Valencia: Pre-Textos, 1981).

30. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Buenos Aires: Alianza, 1986).

donde toda presencia es siempre desplazada y la verdad remitida, dada a la *huella*, porque la ausencia ya no es más lo que se opone a la presencia, sino la indicación de que “ningún elemento está jamás presente en ninguna parte (ni simplemente ausente), no hay más que huellas”³¹. En definitiva, se trata de un mundo donde la ley no se inscribe como contrato ni contiene el efecto de un pacto. Es el contrato lo que anula toda verdad y toda diseminación del sentido. El don absoluto —la mujer— implica la no reciprocidad, la no aceptación de su condición de don, en decir, el don absoluto implica su imposibilidad o su no existencia, eso nos dice que no puede ser parte del intercambio, no es propio del pacto, del contrato, de la instancia suprema de la ley. El don, entonces, solo es en la forma de dar.

Dar-es-dar. Pero tacho el ser, entonces, dar-dar la mujer, la verdad. Esa es la fiesta, el entre-medio, la “inyunción”, dice Derrida, donde ningún contrato ni pacto regula la división de las partes, de las obligaciones y de los derechos, donde “no hay don, si lo hay, sino en aquello que interrumpe el sistema o también el símbolo, sino en una partición sin retorno y sin repartición sin el ser-consigo-mismo del don-contra-don”³².

Dar-dar, como dar-verdad, dar-mujer es la fiesta que interrumpe el contrato metafísico que regula las condiciones del obrar y del pensar filosóficos. El contrato que organiza y ordena de manera universal y cerrada sobre su fundamento una única modalidad de lo racional. Si dar-verdad o dar-mujer es el don absoluto, no lo es como donación universal, sino como don sin ley, sin binarismos metafísicos, sin *logos*.

Dar-mujer es el comienzo de la fiesta siempre desplazado de su origen. Es la resistencia crítica a la metafísica y a la representación. Es el lugar de nuevas reparticiones entre las que se vuelven indiscernibles la presencia y la ausencia, el representante y el representado, el sujeto y el objeto. Espacio en el cual toda oposición es deconstruida. Un teatro sin representación, sin identidad, sin signo y sin verdad trascendente. Sin significativo y significado. Porque:

El significante es la muerte de la fiesta. La inocencia del espectáculo público, la buena fiesta, la danza en torno al punto de agua, si se quiere, abrirían un teatro sin representación. O más bien una escena sin espectáculo: sin teatro, sin nada por ver.³³

La fiesta, en definitiva, es eso que por características y definición se vuelve inhallable, inalcanzable, imposible. La fiesta es el don, como lo inaprehensible de un dar. Es la verdad, la mujer que solo puede ser dándose, porque es el origen —desaparecido, desapareado, desemparejado— de la relación, la huella, el tiempo o el acontecimiento que no puede darse ni estar dado “porque está siempre por-venir”³⁴. Un don sin tiempo y sin objeto. En síntesis, como dice específicamente Derrida: “esta fiesta sin objeto es también [...] una fiesta sin sacrificio, sin gasto y sin juego. Sobre todo sin máscaras”³⁵.



31. Geoffrey Bennington, “Derridabase”, en Geoffrey Bennington y Jaques Derrida, *Jacques Derrida* (Madrid: Cátedra, 1994), 95.

32. Jacques Derrida, *Dar el tiempo* (Buenos Aires: Paidós, 1995), 26.

33. Jacques Derrida, *De la gramatología* (México: Siglo XXI, 2005), 385. La cursiva es nuestra.

34. Jacques Derrida, “Pensar lo que viene”, en René Major, *Derrida. Para los tiempos por venir* (Buenos Aires: Waldhuter editores, 2013).

35. Derrida, *De la gramatología*, 386.

BIBLIOGRAFÍA

- BADIOU, ALAIN. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- BENNINGTON, GEOFFREY. "Derridabase". En Bennington, G. y Derrida, Jacques. *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra, 1994.
- DERRIDA, JACQUES. "Pensar lo que viene". En Major, René. *Derrida. Para los tiempos por venir*. Buenos Aires: Waldhuter editores, 2013.
- DERRIDA, JACQUES. *De la gramatología*. México: Siglo XXI, 2005.
- DERRIDA, JACQUES. *Dar el tiempo*. Buenos Aires: Paidós, 1995.
- DERRIDA, JACQUES. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos, 1981.
- FOUCAULT, MICHEL. *La inquietud por la verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- FOUCAULT, MICHEL. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- FOUCAULT, MICHEL. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- GADAMER, HANS G. "Acerca de la verdad de la palabra". En *Arte y verdad de la palabra*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano, demasiado humano*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2004.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires: Alianza, 1986.
- VATTIMO, GIANNI. *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa, 2010.

Nietzsche y Freud ante el problema de la verdad*



LEANDRO DRIVET**

Universidad Nacional de Entre Ríos, Paraná, Argentina

Nietzsche y Freud ante el problema de la verdad

Nietzsche and Freud and the Problem of the Truth

Nietzsche et Freud face à la question de la vérité

Este trabajo se propone reflexionar acerca del problema de la verdad en las obras de Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud, a las que se considera estrechamente vinculadas. Esta perspectiva permitirá identificar el carácter específico de la “verdad”, cuyos vestigios detectaron ambos “psicólogos” transvaloradores; apreciar la doble valoración nietzscheana de la verdad, usualmente reducida a un rechazo unilateral; y repensar la pretensión de cientificidad del psicoanálisis, actualmente despreciada en nombre de una sospechosa reivindicación anticientífica. Se concluye con el postulado de que Nietzsche y Freud conciben a la verdad como una lucha contra las resistencias, lo que les conduce a fundar una nueva escucha.

Palabras clave: ciencia, escucha, razón, saber, veracidad.

This work reflects on the problem of the truth in the works of Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud, which are closely connected. This perspective identifies the specific character of the “truth”, whose vestiges were detected by both “transvaluator” psychologists; looks at the Nietzschean double valuation of the truth, usually reduced to a unilateral rejection; and rethinks the pretension of scientificity of psychoanalysis, today looked down upon in the name of a suspicious antiscientific vindication. The article concludes with the postulate that Nietzsche and Freud conceive truth as a fight against resistance, which leads them to found a new way of listening.

Keywords: science, listening, reason, knowledge, veracity.

Le travail explore la question de la vérité tel quel est abordée aux œuvres, en rapport très étroit, de Friedrich Nietzsche et de Sigmund Freud. De cette façon il devient possible d’identifier le caractère spécifique de la «vérité» dont les vestiges ont été détectés par ces deux «psychologues transvaluateurs», de même qu’apprécier la double évaluation nietzschéenne de la vérité, souvent limitée à un rejet imposé de façon unilatéral, et de repenser les prétentions de scientificité de la psychanalyse, discrédités aujourd’hui au nom d’une revendication anti-scientifique soupçonnable. Il est conclu qu’autant Nietzsche que Freud conçoivent la vérité comme une lutte contre les résistances, ce qui les conduit à fonder une nouvelle écoute.

Mots-clés: science, écoute, raison, savoir, véracité.



CÓMO CITAR: Drivet, Leandro. “Nietzsche y Freud ante el problema de la verdad”. *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 255-269, doi: 10.15446/dfj.n16.58168.

* El presente artículo se redactó en el marco del trabajo del autor en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

** e-mail: leandrodrivet@yahoo.com.ar

© Obra plástica: Óscar Muñoz

“La valentía de no retener ninguna pregunta en el corazón es lo que constituye al filósofo. Este ha de parecerse al Edipo de Sófocles, que, buscando claridad acerca de su propio destino terrible, sigue indagando sin tregua, incluso cuando ya presiente que de las respuestas saldrá lo más estremecedor para él”.

SCHOPENHAUER A GOETHE

Propongo que nos situemos en el espacio del diálogo posible que se abre al considerar la extraña pareja que componen Nietzsche y Freud¹. Sin necesidad de equiparlos, es posible filiarlos como hijos putativos de Schopenhauer, e incluso es preciso reconocer que ambos exigen ser pensados como “psicólogos transvaloradores” o “metapsicólogos². Esta perspectiva permitirá conceptualizar aquí el carácter específico de la “verdad” cuyos vestigios detectaron Nietzsche y Freud, y así poder apreciar la doble valoración nietzscheana de la verdad, y repensar la pretensión de cientificidad del psicoanálisis. Este abordaje será capaz de demostrar que es posible extraer de los pensadores aquí sometidos a análisis una crítica de la razón que sea posible ampliarse, pero que, de ninguna manera, conduce a una entrega definitiva de las conquistas de la ciencia a los seductores cantos de sirenas del asalto a la razón.

1. Para una profundización de los vínculos biográficos y conceptuales que existen entre uno y otro, cfr. Leandro Drivet, “Freud como Lector de Nietzsche. La Influencia de Nietzsche en la Obra de Freud”, *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas* 29 (2015): en prensa.
2. Una justificación de esta lectura, cfr. Leandro Drivet, “Nietzsche, ¿el primer psicoanalista?”, artículo en evaluación, inédito.
3. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo* (Madrid: Alianza, 1994). El título se modificó en la tercera edición, de 1886.

VERDAD ODIADA, VERDAD AMADA

En principio, es lícito extraer de Nietzsche una impugnación de la verdad y del conocimiento científico, racional-consciente. En 1872 aparece *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*³, obra en la que la verdad es trágica, terrible, criminal. Solo es posible aproximarse a ella por la vía de la estética dionisiaca. En la procesión del baile y canto del coro de los sátiros, el hombre echa una mirada al uno primordial y reacciona ante el horror y el éxtasis produciendo imágenes. El velo de la ilusión hace posible la vida y la acción: la mirada que accede a la verdad desnuda alcanza con ella la muerte. La tragedia que advierte y experimenta consiste en que la autorreflexión y la identidad no pueden coincidir simultáneamente de modo estable por mucho tiempo.

Paradójicamente, la autorreflexión parece ser el único conocimiento posible, y ese conocimiento, del que en opinión de Habermas⁴ Nietzsche no es autoconsciente, nos llevará a la muerte. Como un Descartes invertido, Nietzsche comprueba que no se sobrevive, por lo general, a la supresión de la distancia entre nosotros y la realidad irrepresentable de la verdad terrible: allí donde el sujeto piensa, no es. Conocerse a sí mismo no es solo difícil, sino imposible: el hombre no podría vivir conociéndose perfectamente⁵. Esto no impedirá que Nietzsche, como Hamlet, como Edipo, como el filósofo schopenhaueriano, se afane en la búsqueda de una verdad imposible. La verdad trágica se convertirá más tarde en una verdad transvaloradora, conservando su carácter transfigurador. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, de 1873, la verdad es una ilusión de la arrogancia humana⁶. El problema de la verdad comienza como una crítica del antropocentrismo y del narcisismo, historia en la cual, sin mencionar a Nietzsche, se inscribirá Freud⁷ tras Copérnico y Darwin. El punto de partida es una crítica del querer la conservación o el estancamiento en la autocomplacencia narcisista.

Nietzsche aborda los problemas filosóficos desde una perspectiva psicológica, y se transforma en el primer filósofo que es psicólogo en tanto filósofo. Anota en sus cuadernos: “¡El error, padre de lo viviente!”⁸, y parece sugerir, por contraposición, que es la verdad la madre de la muerte. “Verdad” que por otro lado no puede ni quiere dejar de buscar: rechaza y desea ese imposible. La *pretensión* de Nietzsche, su programa filosófico, es que el *valor* de la verdad se convierta en un problema.

La verdad que Nietzsche detesta es otro nombre de Dios. Es la verdad que pesa, cierra, tranquiliza o atemoriza para paralizar, subordina, jerarquiza, ordena, recentra, autocentra, sistematiza, equilibra y repite, conserva —intenta conservar—, y a menudo mortifica y mata. La verdad divina es la que cae con el horizonte ontoteológico platónico y cristiano cuando Nietzsche declara y celebra “la muerte de Dios”⁹. El horizonte borrado con dicha muerte, que en “El hombre loco”¹⁰ se simboliza y describe con las imágenes de la Tierra, el Sol y el Mar, podría indicar el ocaso de tres imágenes con las que Platón representa el Bien, la Verdad, y el Ser¹¹. Con la idea de una justificación estética de la existencia, Nietzsche busca una alternativa a la metafísica —platónica y cristiana—, que siempre ha buscado la seguridad de estructuras esenciales en un “mundo verdadero”; *pretendido* mundo verdadero que siempre se convierte en imperativo o en reproche, y que Nietzsche desnudará como fábula¹². Como breve digresión que anticipa algo de lo que desarrollaremos más adelante, podemos indicar que en la obra de Sigmund Freud se encuentra una impugnación análoga de la verdad como dogma, bajo la forma del análisis genealógico de diferentes dimensiones de la moral convencional: rechazo al Padre-Dios, a la crueldad del mandato superyoico, al silencio y la pecaminosidad impuestos sobre la sexualidad. Pero no perdamos de

4. Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés* (Madrid: Taurus, 1990).
5. Leo Strauss, “Apuntes sobre *Más allá del bien y del mal*”, *Cuaderno Gris. Época III* 5 (2001): 73-89.
6. Friedrich Nietzsche, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en Lucía Piossek Prebisch, *El “Filósofo Topo”. Sobre Nietzsche y el lenguaje* (Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras - UNT, 2005), 157-176.
7. Sigmund Freud, “Una dificultad del psicoanálisis” (1917 [1916]), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 1999), 125-136.
8. Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos* (1875-1882), vol. II (Madrid: Tecnos, 2008), 818.
9. Friedrich Nietzsche, “Nuevas luchas”, en *La ciencia jovial [La gaya scienza]* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2001), 108, 201.
10. Friedrich Nietzsche, “El hombre loco”, en *La ciencia jovial [La gaya scienza]* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2001), 125, 218-220.
11. Germán Cano, “Descensus ad ínferos. El inicio de la transvaloración de la moral en Aurora”, en Friedrich Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), 16-19.
12. Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza, 2007), 57-58.

vista a Nietzsche aún: el rechazo de la verdad-divina suele ser una fuente recurrida y abusada para extraer de ella las más esquemáticas consecuencias.

Hay otras caras de la verdad en Nietzsche —que también nos acercarán a Freud—. La faz, por ejemplo, de una verdad *amada*, de un amor por la verdad que, acaso como todo amor, alivia, descentra, abre, desgarrar, angustia, desidentifica, moviliza, desequilibra, transvalora, crea: intensifica, vitaliza, aunque en ocasiones consume y consume a su antorcha. Es la verdad entendida como veracidad radical. Una sinceridad inédita, incomparable con el culto unánime y tácito de la sinceridad como virtud; una sinceridad *terrible* que rompe los sistemas, las construcciones, que subvierte las visiones y los símbolos de mundo que se vuelven rígidos y unívocos. Si no consideramos esta concepción de la verdad, quedamos perplejos ante una aparente incompatibilidad con el anterior rechazo nietzscheano de la verdad divina en frases como la siguiente:

¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad osa un espíritu?, esto fue convirtiéndose cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (el creer en el ideal) no es ceguera, el error es cobardía [...] *Nitimus in vetitum* [Nos lanzamos hacia lo prohibido]: bajo este signo vencerá un día mi filosofía, pues hasta ahora lo único que se ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad.¹³

Si no quisiéramos oír en Nietzsche más que la imposibilidad del conocimiento, es decir, si no consideráramos la valoración de un saber prohibido, no podríamos entender por qué afirmaba que “las convicciones son enemigas de la verdad más peligrosas que la mentira”¹⁴, y no se entendería, junto a la crítica de la ciencia como el más desarrollado exponente del ideal ascético que se lee en *La genealogía de la moral*, el alegato en favor de la ciencia que se encuentra en *El anticristo* —y que podría leerse como epígrafe de *El porvenir de una ilusión*—:

¿Se ha entendido de verdad la famosa historia que está al comienzo de la Biblia?, — ¿acerca de la angustia infernal de Dios frente a la ciencia? [...] la ciencia hace *iguales a Dios*, — ¡Se han terminado los sacerdotes y los dioses si el hombre se vuelve científico! — *Moraleja*: la ciencia es lo prohibido en sí, — ella es lo único prohibido. La ciencia es el *primer* pecado, el germen de todo pecado, el pecado *original*. *La moral no es más que esto*. — “No conocerás”: — el resto se sigue de ahí.¹⁵

13. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*. *Cómo se llega a ser lo que se es* (Madrid: Alianza, 2003), 19.

14. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano I* (Madrid: Akal, 2007), 235, 483.

15. Friedrich Nietzsche, *El anticristo* (Madrid: Alianza, 2008), 48, 92-93.

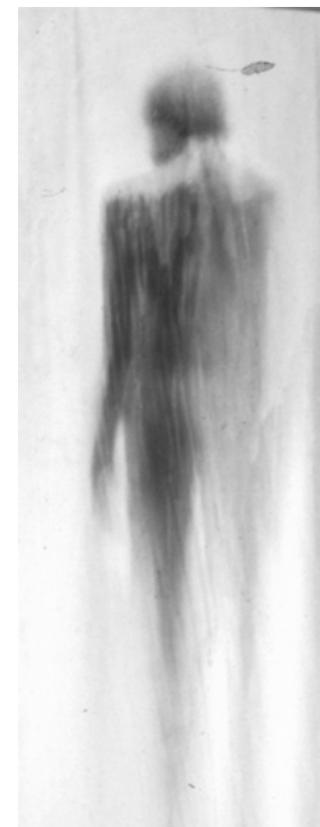
Las contradicciones no deberían ocultar que hay una continuidad en Nietzsche, que va de *El nacimiento de la tragedia* a *Ecce homo*. Si, por un lado, descreo del conocimiento eterno que se pretende independiente de las perspectivas, por otro no deja de trabajar para mostrar que hay perspectivas —divinizantes, pero al alcance

del humano— que se han convertido en prohibidas, en intolerables, y que por eso deben ser *sentidas*. Su programa consiste, sin interrupciones, en derruir por diferentes medios el principio de individuación. Si al principio de la obra nietzscheana fue el éxtasis estético —musical, sexual— el que nos permitía deshacernos de las prótesis yoicas, luego será la química de los conceptos, el trabajo del psicólogo, el que ataque el cilicio del ensimismamiento. Se trata de romper el fanatismo del yo, pues Nietzsche está convencido de que los hombres mienten para proteger su autoimagen. El amor nietzscheano por la verdad se manifiesta como una intolerancia hacia la hipocresía, especialmente a aquella hipocresía que será objeto del psicoanálisis: la de la *resistencia* a la verdad. Nietzsche lo expresó en un fragmento que luego impresionaría a Freud: “Yo he hecho eso’, dice mi memoria. Yo no puedo haber hecho eso, dice mi orgullo y permanece inflexible. Al final la memoria cede”¹⁶.

A Freud siempre le interesó más la verdad que el arte, y se preocupó fundamentalmente por desmontar la voluntad adulta de huir de la realidad que se expresa, también, bajo la forma del arte —aunque es en la literatura donde encontraría la expresión de una verdad subjetiva—. Mientras que el joven Nietzsche busca en el arte la justificación de la existencia, “Para Freud —como sintetiza Peter Gay— las artes son un narcótico cultural, pero sin el gran precio que hay que pagar por las otras drogas”¹⁷. Antes de desacreditar la mirada freudiana etiquetándola por ser reacia a la estética —una concepción “socrática” de la existencia, en términos del Nietzsche de Basilea—, cabría pensar en el valor de su advertencia sobre el poder de la ideología en tiempos de la industria del entretenimiento y del tiempo libre, en los que la posibilidad de diferenciar lo virtual de lo real es cada vez más dificultosa. La diferencia de carácter entre el germano dionisíaco y el vienés apolíneo no debe hacernos perder de vista que la columna vertebral que conecta la filosofía nietzscheana con la creación freudiana es que ambas corrientes teóricas pueden ser consideradas como pensamientos receptivos de una materialidad inconsciente hasta entonces inaudible que, si no habla, se hace decir. No se trata para ninguno de los dos de lograr un feliz acuerdo entre el decir y el creer que definía la virtud para la filosofía y la psicología de la consciencia; por ello, no propugnan una moral del decir voluntariamente lo que se piensa conscientemente. Más bien cultivan una nueva escucha, que no solo “tolera” sino que habrá que admitir las manifestaciones fulgurantes del inconsciente como constitutivas de lo que somos.

“VERACIDAD”: HUMILLACIÓN NARCISÍSTICA Y CRÍTICA DEL FANATISMO

Nietzsche lanza la sospecha: “Quizá nadie haya sido aún suficientemente veraz acerca de lo que es ‘veracidad’”¹⁸. La causa de ese déficit de sinceridad se explica en el título



16. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (México: Alianza, 1992), 68, 92.

17. Peter Gay, *Freud: una vida de nuestro tiempo* (Barcelona: Paidós, 2010), 367.

18. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 177, 111.

provisorio, luego abandonado, de un fragmento que afirmaba: “La sinceridad conduce a la horca”¹⁹. La sinceridad radical suspende el “contrato social” basado en el arte de la simulación, y se opone en el pensamiento de Nietzsche a la virtud convencional de la “sinceridad” de las “buenas conciencias”: “*El que es ‘sincero’*. Probablemente ese hombre actúa siempre por razones ocultas: él tiene siempre en la punta de la lengua razones comunicables y abriendo prácticamente la mano”²⁰. Nietzsche y Freud son pensadores inmorales puesto que se proponen de modo permanente demoler los presupuestos del saber y del hacer que, irreflexivamente o por la vía de la “racionalización” siempre dispuesta, la moral convencional considera correctos.

El fanatismo es la muerte de la duda: implica una detención del pensar, un dejarse llevar por el dogmatismo de lo dominante acaso más que un programa consciente que se lleva puntillosamente a cabo. Los hombres de fe, los creyentes, los dogmáticos, los fanáticos son para Nietzsche la figura contrapuesta a los espíritus libres²¹. Lo que diferencia a unos de otros es la honestidad, y esta requiere ante todo del coraje y de la fuerza. De lo que se trata es de ser sensible a la escucha de la verdad que resquebraja la imagen complaciente de uno mismo. De aquí que la fe sea una necesidad propia de la debilidad: incluso una agresiva reacción ante lo que suscita la percepción interior de la debilidad. Los creyentes son dependientes y quieren alienarse. Los hombres débiles de voluntad solo prosperan, cree Nietzsche, bajo la *esclavitud*, y se refiere con ese término a la necesidad de la mayoría de un regulativo que desde fuera los ate y los fije, los dirija y los organice: una función equivalente a la del líder de la masa artificial freudiana²². Esta necesidad es la antítesis del hombre veraz, del espíritu fuerte: “El creyente no es libre de tener conciencia para la cuestión de lo ‘verdadero’ y lo ‘no verdadero’: ser honesto en ese punto sería inmediatamente su ruina”²³. La verdad es un *querer saber* incluso aquello que conduce al deseoso de conocer a la ruina; su opuesto es la resistencia, que el taller de valores de la moral convencional llama “fe”: y “‘Fe’ significa no-*querer*-saber lo que es verdadero”²⁴. La fuerza y el coraje no están al servicio de la obstinación necia, perezosa o temerosa en una posición, ni de la resistencia inconsciente, sino que son atributos que se combinan con la flexibilidad y la frescura del movimiento²⁵. Si bien para Nietzsche “[...] todo lo incondicional pertenece a la patología”²⁶, puesto que la incondicionalidad es casi siempre rigidez, hay una incondicionalidad, una única tal vez, que expresa y vive: “la libertad incondicional frente a sí mismo [...]”²⁷. Esto le permite ofrecer “una reflexión sobre el dolor que se emancipa de toda tutela o narcosis moral a fin de servir al nuevo saber: la honradez como ‘pasión del conocimiento’”²⁸.

Nietzsche llama la atención sobre la clave de que “[...] ni entre las virtudes cristianas ni entre las socráticas figura la honestidad; ésta es una de las virtudes más

19. Nietzsche, *Humano, demasiado humano I*, 65, 79, nota al pie n.º 42.

20. Nietzsche, *La ciencia jovial [La gaya scienza]*, 194, 249.

21. Nietzsche, *El anticristo*, 54.

22. Cfr. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 63-135.

23. Nietzsche, *El anticristo*, 54, 104.

24. *Ibíd.*, 52, 100.

25. Cfr. Friedrich Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), 295, 562. En especial donde Nietzsche contrapone las “almas sedentarias” a las “almas libres”.

26. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 107, 154.

27. Nietzsche, *El anticristo*, 30.

28. Cano, “Descensus ad inferos. El inicio de la transvaloración de la moral en *Aurora*”, 14.

jóvenes”²⁹. La “psicología” transvaloradora de Nietzsche consiste, en la medida en que pueden destacarse rasgos generales y más o menos constantes, en provocar o reconocer la sinceridad, ejercicio sutil, doloroso y a la vez placentero, elevador tanto como humillante, y por sobre todo interminable, puesto que “Allí donde residen nuestros defectos se alzan nuestros fanatismos”³⁰. Mientras que el fanático insiste y resiste en su certeza, que lo condena a comportamientos estereotipados y previsibles —en este sentido, el neurótico es presa de su fanatismo inconsciente—, el espíritu libre desconfía de quien se inmola por una “verdad” positiva. Pero Nietzsche se diferencia del escepticismo. Debemos insistir en el señalamiento de la libido epistemofílica en el pensador sobre el cual, a juicio de Habermas³¹, ha brotado la reacción anticientífica en el siglo XX, puesto que la represión de esa pasión impide escuchar palabras como las siguientes: “Morir por la ‘verdad’”. No nos dejaríamos quemar por nuestras opiniones: no estamos tan seguros de ellas. Pero sí quizá por poder tener y poder alterar nuestras opiniones”³².

En *La ciencia jovial*³³, nuestro filósofo había advertido que solo en una sociedad dominada por el instinto de rebaño se honra a quien permanece fiel a sí mismo, invariante; la lealtad a una identidad inmóvil garantiza la reputación porque nos asegura ante los ojos de los otros como instrumentos previsibles y dispuestos, pero en tanto niega la singularidad perjudica como ninguna otra cosa al conocimiento. El conocimiento, para Nietzsche, solo es deseable y vivificante en tanto conocimiento de uno mismo, y esa intensificación y sublimación de la existencia no excluyen la profundización del dolor. La aceptación jovial de esa ambivalencia de una vida que se eleva es lo que abre a la autenticidad. Ser uno mismo —lo que no significa una clausura en la mismidad— significa ser honesto consigo mismo, recorrer el camino que nos lleva desde una dependencia veneradora e infantil hacia nuestro propio e inalcanzable ideal³⁴.

La verdad es una fuerza antinarcisística que decreta la imposibilidad de lo que es. Dado que atenta contra el propio ser, hay, cree Nietzsche³⁵, una gota de crueldad en todo querer-conocer. Bajo el criterio de una veracidad radical es que Nietzsche juzga a los hombres y en especial a los filósofos: “Lo que nos incita a mirar a todos los filósofos con una mirada a medias desconfiada y a medias sarcástica [...] [es] el hecho de que no se comporten con suficiente honestidad”³⁶. Los filósofos son patrocinadores de sus prejuicios, a los que bautizan con el nombre de “verdades”. Por el contrario, los espíritus libres, *muy libres*, se caracterizan por una “desenfrenada honestidad”³⁷.

Ahora bien, ese desenfreno es cruel, e incluso trágico, puesto que la estructura de la verdad lo es. Nietzsche lo supo, y siguió indagando hasta hallar el destino más estremecedor para él. Destino que, como enseñó Freud, no es otra cosa que el cumplimiento de un deseo. En el fragmento 41 de *Más allá del bien y del mal*, como

29. Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, 256, 456.

30. *Ibíd.*, 233, 377.

31. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 109-134.

32. Nietzsche, *Humano, demasiado humano II*, 217, 333.

33. Nietzsche, *La ciencia jovial [La gaya scienza]*, 296.

34. Strauss, “Apuntes sobre *Más allá del bien y del mal*”, 73-89.

35. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 229.

36. *Ibíd.*, 5, 25.

37. *Ibíd.*, 230, 178-180.

una suerte de síntesis de algunas de las más profundas enseñanzas de Zaratustra, se exponen los peligros ante los que los espíritus libres suelen claudicar³⁸. Nietzsche señala los riesgos del temor a lo desconocido; los riesgos del amor romántico y doméstico, y del cuidado familiar, que parasitan el desarrollo del espíritu libre. Apunta al peligro del nacionalismo, especialmente de una patria perdida. Destaca, como Zaratustra, el peligro de la compasión. No elude el peligro de la ciencia, que si exige exclusividad terminará por empequeñecernos, aunque parezca reservada a nosotros. Quizá esta haya sido en algún momento la tentación de Freud. Luego, las tentaciones del propio Nietzsche, casi una confesión: el peligro de quedar adheridos al propio desasimiento, y el riesgo de la excesiva prodigalidad —Zaratustra enfrentó el segundo—. Peligro del que vuela, dice Nietzsche, que voló, como el hijo de Ícaro, por el camino del sincero desasimiento hasta la más absoluta y (auto)destructora soledad³⁹: la soledad que hizo posible que hasta hoy nos siga acompañando.

Sus enormes esfuerzos en la penetración psicológica aguardaban más: en efecto, quien gustaba autodefinirse como el *psicólogo por la transvaloración de todos los valores*, a sabiendas de que era un escritor póstumo, esperaba la llegada de un médico del espíritu. “¿Dónde se encuentran los nuevos médicos del alma?”⁴⁰, preguntaba, convencido de que la enfermedad más grave padecida por los seres humanos procede de la lucha incorrecta contra las enfermedades, pues las presuntas medicinas han ocasionado, a la larga, consecuencias peores que las que trataban, en vano, de curar. Nietzsche pregunta dónde está el que va a tomarse en serio el antídoto contra los dolores anímicos, a diferencia de los sacerdotes que hieren e infectan para curar. Quizá esta pregunta de tonos proféticos tuviera su exitoso efecto performativo en un joven vienés quien, ya desde su adolescencia, junto a sus amigos de la *Lesenverein*, había conocido la escritura de Nietzsche, e intentaría forjarse como uno de aquellos soñados médicos del alma.

38. *Ibíd.*, 41, 66.

39. Marthe Robert pregunta, pensando en Freud: “¿Es para escapar a su soledad que muchos intentan una reconciliación con unas verdades, en las que Freud no hubiera visto más que un deseo infantil, una ilusión o, en el mejor de los casos, un salto prematuro del pensamiento?”, en Marthe Robert, *Acerca de Kafka. Acerca de Freud* (Barcelona: Anagrama, 1980), 86.

40. Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, 52, 93. La cursiva es mía.

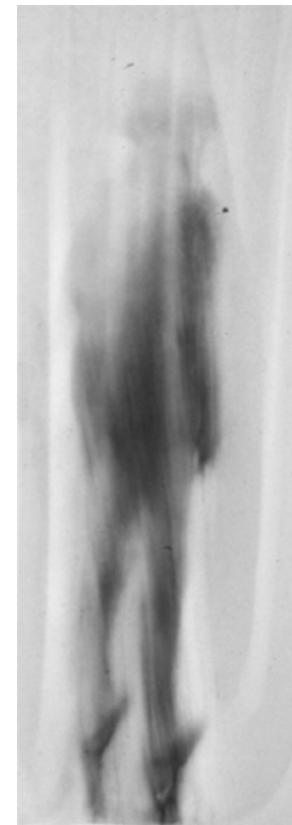
CONTRA EL “MONOTEÍSMO” CIENTÍFICO

La revolución de los espíritus libres consiste en sustituir la *moralidad*, entendida como *renuncia a uno mismo*, por la *veracidad*. Freud dirá que el psicoanálisis pretende sustituir los resultados de la represión por los de una vida práctica que no sacrifique los propios deseos en nombre de una moralidad convencional. A ningún otro pensamiento que al de Nietzsche puede asociarse con mayor legitimidad y rigor la obra de aquel. Pero en ella la voluntad de verdad no vacila en buscar la forma del *pensar científico*.

El proyecto ilustrado de Freud que implica una defensa amplia, sostenida y metódica del psicoanálisis como ciencia, significa ante todo que no es ni arte ni

filosofía y, sobre todo, que no es una religión. La marca del Humanismo en la formación infantojuvenil de Freud, así como su descubrimiento del inconsciente —que rompería los moldes del Humanismo—, impiden considerarlo unilateralmente como un positivista. No hay que suponer que lo que Freud llama “pensar científico” equivale a la hoy dominante ciencia positivista. Esta ha sido definida precisamente como la ausencia de reflexión. El pensar científico de Freud tampoco se iguala a la “ciencia jovial” de Nietzsche, aunque tenga con ella afinidades evidentes, puesto que a ambos les preocupa menos la defensa de alguna verdad positiva —siempre tentativa y circunstancial— que combatir las tendencias al desconocimiento o autoengaño⁴¹. ¿Pero hasta dónde esto es posible? Como documenta la *Real Academia Española* para el caso de la lengua castellana, la sinceridad tiene que ver con la pureza, con la ausencia de fingimiento, con lo veraz y sin doblez en las palabras y acciones. Dentro de la bibliografía psicoanalítica, Anzieu⁴² sostiene que en *Psicopatología de la vida cotidiana* se observa que el ejercicio del psicoanálisis torna incapaz de disimulo a aquel que lo practica. Pero es Freud quien demuestra, con la sistematicidad que falta en Nietzsche, que el doblez, lo impuro y el fingimiento son inescindibles de la comunicación, por no decir del lenguaje. Si hay un saber en el psicoanálisis, es el que advierte la imposibilidad de la transparencia y la totalización del sentido.

La teorización sobre esta dimensión del lenguaje es lo que distingue la aventura freudiana, y lo que la diferencia de la ciencia existente hasta el momento. Empero, esa diferencia que impide reducir la creación freudiana a los cánones del positivismo no expulsa al psicoanálisis de la posibilidad de edificar un nuevo conocimiento, e incluso fuerza a una ampliación de lo que se entienda por “ciencia”. Resulta significativo que la negación de la cientificidad del psicoanálisis sea un punto de coincidencia de muchos psicoanalistas con sus actuales enemigos acérrimos —positivistas y religiosos—. La desautorización epistemológica arrastra un desprecio más profundo que se formuló de modos diversos según los prejuicios dominantes de cada contexto histórico. En discusión con los detractores contemporáneos de Freud y sus ideas, Elizabeth Roudinesco recuerda que el psicoanálisis fue acusado de “ciencia judía” por los nazis, “ciencia burguesa” por los stalinistas, “ciencia satánica” por los fundamentalismos religiosos, “ciencia degenerada” por la extrema derecha francesa, y luego “falsa ciencia” por los científicos, o “ciencia fascista” por los revisionistas norteamericanos⁴³. No sorprende que bajo el actual dominio de la ciencia positivista se pretenda excluir al psicoanálisis del vasto y plural conjunto de los saberes válidos. Podrá argumentarse desde el psicoanálisis que la excomunión sufrida por parte de los guardianes del método es una bendición más que un problema; o que más que de una excomunión tenemos que hablar de una



41. Cfr. Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable” (1937), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 249.

42. Didier Anzieu, *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis* (México: Siglo XXI, 2008).

43. Elizabeth Roudinesco, *¿Por qué tanto odio?* (Buenos Aires: Libros del zorzal, 2011), 9-10.

activa retirada emancipatoria. Pero ese movimiento diferenciador que nos libera de las ataduras sacerdotales y desobjetivadoras del positivismo acarrea en parte un fracaso. El rechazo del estatuto científico del psicoanálisis supone la resignación ante la derrota de la batalla semiótica y política por la definición de lo que es y debe ser la ciencia. Nietzsche lo había intuido: aceptar que «La ciencia es algo de segunda categoría, nada último, incondicional, no es objeto de pasión» —[...] es resignarse ante— ¡el juicio genuinamente cristiano acerca de la ciencia!⁴⁴. Como cualquier otra virtud del taller de la moral convencional, la renuncia a la pretensión de científicidad, pretensión indesligable del proyecto freudiano, se encuentra a menudo presentada como una emancipación voluntaria. Niega, en cambio, su costado doloroso: el que se explica por la derrota política frente a aquellos que restringen el conocimiento de un modo ridículo, ya sea a las “proposiciones con sentido”, ya sea a la previsibilidad y el control. El problema que persiste es qué se entiende por “ciencia”. La ausencia de una reflexión profunda sobre este aspecto conduce a multiplicar prejuicios y contradicciones⁴⁵. Desde mucho antes de que ese concepto sufriera el ahorcamiento positivista en el siglo XIX, la palabra “ciencia” significa *conocimiento, saber*⁴⁶. Si se quiere, saber *válido*, por diferencia a una mera opinión. Ese saber al que aspira quien pretenda tocar algo de lo humano es efímero, lo que no le quita valor. Freud enseña que rechazar la construcción científica por falta de garantías últimas acerca de sus resultados es un reclamo de raíces religiosas. En el caso del psicoanálisis, el saber sobre el deseo inconsciente excede la dimensión gnoseológica y tiene una dimensión ética. Esa ética, que más tarde interesará a Lacan, no propone un “hablar con franqueza”, ni vehiculiza ninguna idea de transparencia. Si bien no es un *parresiasta*, porque “todo” no puede ser dicho, el inconsciente es intempestivo pues no comulga con el adagio que pretende que *no toda verdad es adecuada para ser dicha*⁴⁷. Tampoco se trata de una ética de la revolución, pero Freud⁴⁸ subrayaría más tarde que si bien el psicoanálisis no tiene como meta formar positivamente pequeños revolucionarios, quien sea educado por él no se pondrá nunca del lado de la reacción y la represión. De “Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica”, aquel trabajo que más de una vez refiere a la exigencia de veracidad y honestidad, se puede extraer que el psicoanálisis es una ética de la “verdad” del deseo inconsciente; no del poder, ni del placer, ni de la felicidad. La ética freudiana sostiene que la verdad es preferible a la huida en la enfermedad —huida del deseo—, aun cuando aquella acarree la muerte.

Esta ética que no augura la felicidad nos devuelve a Nietzsche. Si en este falta una fuerza mortífera positiva como la “pulsión de muerte”, hay algo que en su pensamiento se opone con frecuencia a la vida, y es el saber. El parentesco entre el conocimiento y la muerte se encuentra expresado en el último fragmento de *Aurora*,

44. Nietzsche, *La ciencia jovial [La gaya scienza]*, 123, 217.

45. Recientemente, Roudinesco afirmó, a propósito de su biografía sobre Freud, que: “Freud era un pensador habitado por lo irracional [...]. En mi libro quise demostrar ese contraste permanente. Quiso hacer una ciencia, pero no lo es; es una medicina racional del alma”. ¿Pero no es la medicina una ciencia? ¿No es toda ciencia “racional”, aunque se ocupe de lo “irracional”? Cfr. Luisa Corradini, “Elizabeth Roudinesco: ‘Hay que deconstruir los mitos que rodean al psicoanálisis’”, *La Nación*, noviembre 8, 2015. Disponible en: [http://www.lanacion.com.ar/1843048-biografiaelizabeth-roudinesco-hay-que-deconstruir-los-mitos-que-rodean-el-psicoanalisiserererererererererererererererererer](http://www.lanacion.com.ar/1843048-biografiaelizabeth-roudinesco-hay-que-deconstruir-los-mitos-que-rodean-el-psicoanalisiserererererererererererererererererer (consultado el 8/11/2015).) (consultado el 8/11/2015).

46. Cfr. Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico* (Madrid: Gredos, 2000), 149.

47. Michel Plon, “La primera carita cruzada”, *La verdad. Entre psicoanálisis y filosofía* (Buenos Aires: Nueva visión, 2008), 5-8.

48. Sigmund Freud, “Nuevas conferencias de introducción al Psicoanálisis” (1933), en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 1-168.

titulado “*Nosotros, los aeronautas del espíritu*”⁴⁹. El pensador advierte allí que la más poderosa pasión es experimentada por los aventureros como una compulsión que los conduce a la propia aniquilación. Así vincula Nietzsche la pulsión de conocimiento con la pulsión de muerte, y de algún modo anticipa el concepto freudiano, pero con una euforia que falta en el creador del psicoanálisis. La muerte aparece en ambos como una necesidad interna, pero es en Freud una evocación del deseo de un descanso que hasta ese instante se ha logrado postergar, mientras que en Nietzsche lo es de una vida que, como el fuego y el rayo, se consume en una intensa y salvaje iluminación, y *quiere consumarse de ese modo*.

CONFESIONES INVOLUNTARIAS: EL NACIMIENTO DE LA ESCUCHA

No es que nunca hubiera habido introspecciones, como se encuentra en las *Confesiones* de Agustín y de Rousseau, sino que estas se limitaban a afirmar lo sabido que comúnmente decide callarse. La innovación nietzscheo-freudiana consiste en poner al descubierto un saber del que no sabemos que sabemos⁵⁰. Incluso más, puesto que también el saber socialmente valorado puede considerarse “olvidado” en la tradición platónica, en Nietzsche y en Freud se trata de un *saber del que no queremos saber que sabemos*. La atención se fija precisamente en ese *querer no-saber*; el *inmoralista* rastrea en el texto humano las tachaduras y los borrones, las dudas, las cavilaciones, los énfasis; semblantea la vergüenza, la culpa, la angustia, el temor, el olvido, la risa. Reconocerse en las máculas del yo es al mismo tiempo desconocerse: dejar de ser quien se era.

Freud supone que es una inclinación humana tachar de incorrecto algo que no gusta: después es fácil hallar argumentos en su contra. Una vez más, no sorprende encontrar en Nietzsche palabras análogas para poner de relieve una resistencia similar, en la que habla el narcisismo y no la verdad: “‘Me desagrada’ — ¿Por qué? — ‘No estoy a su altura.’ — ¿Ha respondido así alguna vez un hombre?”⁵¹. Se entiende por qué la fundación de una nueva escucha va más allá de la consciencia y más allá de la distinción convencional entre bien y mal. Es tan radical que Nietzsche y Freud parecen escribir, como asume Foucault⁵², incluso contra la condición humana tal como la suponíamos hasta entonces.

El reconocimiento y la transformación de lo inconsciente tienen presupuestos comunes. La disposición a pensar en algo que resulta desagradable —o la negativa a hacerlo— no se resuelve con declaraciones conscientes de buenas intenciones. La “dificultad” del psicoanálisis es, por definición, inconsciente⁵³. De la antipatía a veces imperceptible hacia una causa deriva el manifiesto desinterés hacia ella. El psicoanálisis

49. Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, 575, 298-299.

50. Freud escribe: “Yo les digo, en efecto, que es muy posible, y aun muy probable, que el soñante a pesar de todo sepa lo que su sueño significa, sólo que no sabe que lo sabe y por eso cree que no lo sabe”. Sigmund Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)” (1916-1917), en *Obras completas*, vol. XV (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 92.

51. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 185, 112.

52. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003).

53. Freud, “Una dificultad del psicoanálisis”, 125-136.

permite comprobar que lo que uno cree y piensa *verdaderamente* querer no es necesariamente lo que desea.

Para combatir el fanatismo no basta con el voluntarismo antidogmático. El nuevo objeto de estudio requiere nuevos métodos para ser captado. Freud entendió en su experiencia clínica que no bastaba con que el analizado comprendiera algo intelectualmente, y por eso valoró la paciencia del analista. El paciente elaboraría poco a poco las comprensiones adquiridas con tanto trabajo, y tantas veces olvidadas. La “asociación libre” fue la estratagema técnica diseñada para burlar la censura y poner de relieve los secretos determinismos psíquicos. Freud le había reconocido a Ferenczi que Ludwig Börne (1786-1837) podría ser efectivamente una influencia que explicara su originalidad terapéutica. En un ensayo que Freud había leído de muy joven, titulado “¿Cómo convertirse en un escritor original?”, Börne estigmatizaba la cobardía que impide pensar y señalaba que “la sinceridad es la fuente de todo genio, y que los hombres serían más inteligentes si fueran más morales”⁵⁴. La indicación que daba a los aprendices era que durante tres días anotaran todo lo que se les viniera a la cabeza, sin falsificación ni hipocresía —esto se convertiría en la regla fundamental del análisis—. Al cabo de tres días se sentirán estupefactos de todos los pensamientos nuevos que han surgido, jamás antes expresados. Freud reconoció después de releer este tratado que se correspondía a cosas que siempre había pensado, y que efectivamente podía ser la fuente de su originalidad.

El combate interminable de las *resistencias* (en sentido estricto) es la condición del desarrollo intelectual librado, en la medida en que esto es posible, de los tortuosos laberintos de las racionalizaciones. Por eso, también en Freud, la búsqueda de la verdad está motivada por la valentía más que por la inteligencia⁵⁵. O, dicho de una manera más precisa que no arrebatase valor al intelecto: la verdad es un tesoro al que se aproxima más el *querer-saber* que no le teme a la muerte.

La nueva escucha de esa verdad enmudecida no promueve el asalto a la razón, ni decreta su impotencia, sino que exige su refundación. “El concepto abstracto *Vernunft* (razón) se retrotrae en sus orígenes en el verbo *vernehmen* (percibir, oír)”⁵⁶: no es casual que a comienzos del siglo XX se dé la aparición de diferentes nuevos modos de escucha, en los casos de Nietzsche-Heidegger (la escucha del Ser), Nietzsche-Freud (la escucha de lo reprimido y de la infancia) y Marx-Freud-Benjamin (la escucha de los oprimidos), todas escuchas filiadas en el combate contra las resistencias. La peculiaridad de la nueva escucha puede captarse en una broma traída a colación para ilustrar la estructura de la verdad en Nietzsche, y que no nos sorprenderá que evoque el núcleo de la búsqueda psicoanalítica: “¿Cómo puedo saber lo que estoy pensando antes de entender lo que estoy diciendo?”⁵⁷.

54. Roland Jaccard, *Freud* (México: Publicaciones Cruz O., 2000), 19-20.

55. Más tarde, Foucault se ha referido precisamente al “coraje de la verdad”. Cfr. Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010).

56. Hannah Arendt, *Walter Benjamin; Bertolt Brecht; Hermann Broch; Rosa Luxemburgo* (Barcelona: Anagrama, 1971), 22.

57. Peter Sloterdijk, *El pensador en escena* (Valencia: Pre-textos, 2000), 58-59.

Nietzsche quiere oír los pensamientos silenciosos que dirigen el mundo. Que la escucha es un arte, y no solo una disposición “natural”, es algo que tiene claro cuando se presenta como un “viejo psicólogo y cazador de ratas, ante el cual *tiene que dejar oír su sonido* cabalmente aquello que querría permanecer en silencio [...]”⁵⁸. Nietzsche hurga en el dolor para curarse. Lo que busca es:

[...] *auscultar a los ídolos*... Hay más ídolos que realidades en el mundo: éste es *mi* “mal de ojo” para este mundo, este es también mi “mal de oído”... hacer aquí alguna vez preguntas con el *martillo* y oír acaso, como respuesta, aquel famoso sonido a hueco que habla de entrañas llenas de aire —qué delicia para quien tiene todavía orejas por detrás de las orejas— para mí, viejo psicólogo [...]”⁵⁹

Si Nietzsche ha sido definido como un precursor de Freud en tanto portador de una “tercera oreja”⁶⁰, es porque en su obra había más que intuiciones vagas acerca de los modos de expresión de lo “inconsciente”. La verdad se expresa burlando la resistencia, la censura, la renegación: la moral, y así pone en juego la vida desde la perspectiva del deseo. Hay en Nietzsche, tanto como en Freud, identidad entre verdad y libertad. Así se entiende que en su obra la verdad se deje ver, por ejemplo, en *la risa*, cosa que Freud re-descubriría⁶¹. Zaratustra se ve impelido a enseñar “el buen reír” a los hombres superiores, quienes apenas aprenden el reír, pero no su risa. El profeta del superhombre desprecia a los que no ríen y no bailan: especialmente a los dioses. La risa es iconoclasta, corrosiva, liberadora; disuelve al “espíritu de la pesadez” y convierte a la culpa en motivo de comedia. Por todo ello es un signo de salud. Zaratustra es un *Wahrlacher*⁶²: ríe, mas no incondicionalmente. No ríe ante la tragedia del volatinero, cuando todos los hombres del mercado ríen. En cambio, *ríe, dice, vaticina y baila* verdad. La risa es, en Zaratustra, una de las armas deicidas. No es casual que censurar la risa, levantar sobre ella la amenaza del castigo, haya sido para Nietzsche nada menos que el pecado más grande sobre la Tierra⁶³. Zaratustra es el primer psicólogo: no anuncia el fin de la verdad sino de la idolatría, el *Crepúsculo de los ídolos*, es decir, de la actitud de veneración ante una supuesta “verdad” inhumana e inalcanzable. Para Nietzsche la verdad no es un asunto de “contemplación”, se trata de una aproximación no intelectualista a la verdad, pues esta, sin dejar de ser una Idea, es ya una práctica.

¿De qué otro modo se expresa la verdad para Nietzsche? Zaratustra habla del temor del que se adormece porque el suelo falla allí donde comienzan los sueños, pues el sueño tiene la función de anticipar una verdad que parece no poder ser dicha. El profeta se vale del sueño, o el sueño de quien sabe oírlo, para anunciar “el gran Mediodía”⁶⁴ y el eterno retorno. Por ello, Zaratustra no solo *ríe y baila* verdad —como

58. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, 32.

59. *Ibíd.*

60. Eric Vartzbéd, *La troisième oreille de Nietzsche. Essai sur un précurseur de Freud* (Paris: L'Harmattan, 2003).

61. Sigmund Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente” (1905), en *Obras completas*, vol. VIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2003); Sigmund Freud, “El humor” (1927), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 153-162.

62. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 2007), 392.

63. “Del hombre superior”. *Ibíd.*, 389-401.

64. “A mediodía”. *Ibíd.*, 375-378.

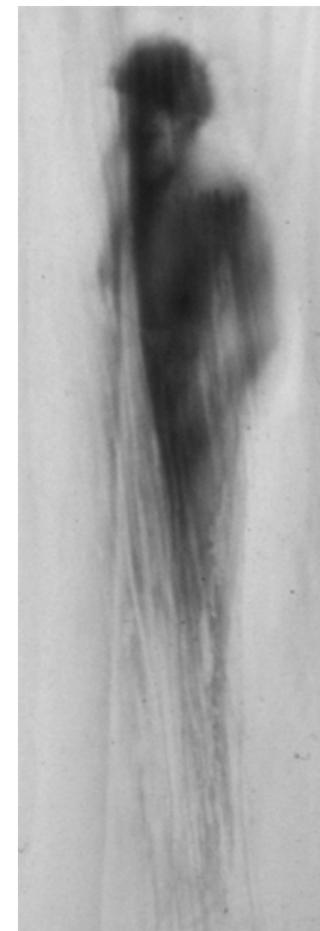
se lee en esa obra—, sino también, y esto lo podemos decir y entender solo después de la *Traumdeutung*, el que sueña verdad (*Wahrträumer*). No es azaroso que Thomas Mann⁶⁵ haya escrito que el amor por la verdad entendida como verdad psicológica, amor cuya moralidad se centra en la aceptación *sin resistencia* de la verdad, le llega a Freud de Nietzsche.

La nueva escucha, no del individuo sino de su posicionamiento subjetivo, da lugar a la *transvaloración* —del inmoralista, del sueño— y la elaboración —nuevo posicionamiento subjetivo—. Para Freud, la verdad del deseo inconsciente se da a oír en las manifestaciones fulgurantes de las formaciones del inconsciente: sueños, lapsus, otros actos fallidos, chistes (risa), etc., que el autor de la *Traumdeutung* se encargó de inventariar exhaustivamente para hacer de ese arte nietzscheano una ciencia, una nueva ciencia, la primera *ciencia* posnietzscheana, que poco tiene que ver con la ciencia de los guardianes de la monarquía de un método. Guardianes que, así como persiguieron a la “brujas” y a los “infieles” hoy se empeñan en editar condenas contra el psicoanálisis en nombre de un ideal igualmente desubjetivador.

BIBLIOGRAFÍA

- ANZIEU, DIDIER. *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*. México: Siglo XXI, 2008.
- ARENDR, HANNAH. *Walter Benjamin; Bertolt Brecht; Hermann Broch; Rosa Luxemburgo*. Barcelona: Anagrama, 1971.
- CANO, GERMÁN. “Descensus ad ínferos. El inicio de la transvaloración de la moral en Aurora”. En Nietzsche, Friedrich. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- COROMINAS, JOAN. *Breve diccionario etimológico*. Madrid: Gredos, 2000.
- CORRADINI, LUISA. “Elizabeth Roudinesco: ‘Hay que deconstruir los mitos que rodean al psicoanálisis’”. *La Nación*. Noviembre 8, 2015. Disponible en: [http://www.lanacion.com.ar/1843048-biografiaelizabeth-roudinesco-hay-que-deconstruir-los-mitos-que-rodean-el-psicoanalisisererererererererererererererererer \(consultado el 8/11/2015\)](http://www.lanacion.com.ar/1843048-biografiaelizabeth-roudinesco-hay-que-deconstruir-los-mitos-que-rodean-el-psicoanalisisererererererererererererererererer (consultado el 8/11/2015)).
- DRIVET, LEANDRO. “Freud como Lector de Nietzsche. La Influencia de Nietzsche en la Obra de Freud”. *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas* 29 (2015): en prensa.
- DRIVET, LEANDRO. “Nietzsche, ¿el primer psicoanalista?”. Artículo en evaluación. Inédito.
- FOUCAULT, MICHEL. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- FOUCAULT, MICHEL. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- FREUD, SIGMUND. “El chiste y su relación con lo inconsciente” (1905). En *Obras completas*. Vol. VIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. “Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)” (1916-1917). En *Obras completas*. Vol. XV. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. “Una dificultad del psicoanálisis” (1917 [1916]). En *Obras completas*. Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.
65. Thomas Mann, “Freud y el porvenir”, en *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* (Madrid: Alianza, 2000), 168-199.

- FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "El humor" (1927). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- FREUD, SIGMUND. "Nuevas conferencias de introducción al Psicoanálisis" (1933). En *Obras completas*. Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "Análisis terminable e interminable" (1937). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- GAY, PETER. *Freud: una vida de nuestro tiempo*. Barcelona: Paidós, 2010.
- HABERMAS, JÜRGEN. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1990.
- HABERMAS, JÜRGEN. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- JACCARD, ROLAND. *Freud*. México: Publicaciones Cruz O., 2000.
- MANN, THOMAS. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza, 2000.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". En Piossek Prebisch, Lucía. *El "Filósofo Topo". Sobre Nietzsche y el lenguaje*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras - UNT, 2005.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza, 2003.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *El anticristo*. Madrid: Alianza, 2008.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza, 1994.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Fragmentos póstumos (1875-1882)*. Vol. II. Madrid: Tecnos, 2008.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano, demasiado humano I y II*. Madrid: Akal, 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *La ciencia jovial [La gaya scienza]*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. México: Alianza, 1992.
- PLON, MICHEL. *La verdad. Entre psicoanálisis y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión, 2008.
- ROBERT, MARTHE. *Acerca de Kafka. Acerca de Freud*. Barcelona: Anagrama, 1980.
- ROUDINESCO, ELIZABETH. *¿Por qué tanto odio?* Buenos Aires: Libros del zorzal, 2011.
- SAFRANSKI, RÜDIGER. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Tusquets, 2009.
- SLOTERDIJK, PETER. *El pensador en escena*. Valencia: Pre-textos, 2000.
- STRAUSS, LEO. "Apuntes sobre *Más allá del bien y del mal*". *Cuaderno Gris. Época III* 5 (2001): 73-89.
- VARTZBED, ÉRIC. *La troisième oreille de Nietzsche. Essai sur un précurseur de Freud*. Paris: L'Harmattan, 2003.





¿Qué tanto le debe Freud a Brentano?



GUILLERMO BUSTAMANTE ZAMUDIO*

Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia

¿Qué tanto le debe Freud a Brentano?

How much does Freud Owe to Brentano?

Quel est la dette de Freud envers Brentano?

Sigmund Freud tomó clases con el filósofo Franz Brentano. ¿Implica que los conceptos del psicoanalista tengan una deuda con los del filósofo? Freud tenía un anclaje en la clínica y temía al pensamiento sin ataduras. Brentano tenía por anclaje la lógica de los argumentos. Las decisiones de Freud se alejan de los criterios de Brentano; de manera que si hemos de tomar el paquete de la clínica y de la teoría que intenta estar a su altura, el psicoanálisis poco tiene que ver con la psicología empírica brentaniana. Se analiza el texto “La negación” de Freud, contrastándolo con el intento de Agustín Kripper para ubicar en ese texto la presencia de Brentano.

Palabras clave: juicio de atribución, juicio de existencia, negación, principio del placer, principio de realidad.

Sigmund Freud took classes with the philosopher Franz Brentano. Does this imply that the concepts of the psychoanalyst are in debt to the philosopher? Freud was anchored in the clinic and feared thought without fastenings. Brentano was anchored in the logic of arguments. The decisions of Freud move away from the criteria of Brentano, so that if we take the package from the clinic and from the theory that aims to be at its level, psychoanalysis has little to do with Brentanian empirical psychology. The article analyzes “The Negation” by Freud and contrasts it with the attempt by Agustín Kripper to locate the presence of Brentano in it.

Keywords: judgment of attribution, judgment of existence, negation, pleasure principle, reality principle.

Que Freud asiste aux cours de Franz Brentano suppose que les concepts du psychanalyste soient en dette envers ceux du philosophe? Freud était ancré à la clinique et craignait une pensée sans attaches. Brentano était ancré à la logique des arguments. Les décisions prises par Freud l'éloignent des points de vue de Brentano, de façon que si l'on prenait le colis de la clinique et de la théorie qui essaie de s'en tenir à la hauteur, la psychanalyse n'aura que très peu avoir avec la psychologie empirique brentanienne. L'article “Die Verneinung” de Freud est analysé l'opposant aux efforts d'Agustín Kripper d'y trouver Brentano.

Mots-clés: jugement d'attribution, jugement d'existence, négation, principe de plaisir, principe de réalité.



CÓMO CITAR: Bustamante Zamudio, Guillermo. “¿Qué tanto le debe Freud a Brentano?”. *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 271-286, doi: 10.15446/dfj.n16.58169.

* e-mail: guibuza@gmail.com

© Obra plástica: Óscar Muñoz

Cierta lectura erudita hace depender un texto de la época en que fue escrito, de la corriente de pensamiento en la que se inscribe, o del conjunto de la obra del autor. Si bien es cierto que vínculos como estos son innegables, a veces las lecturas que los destacan terminan dejando de lado el texto mismo, dado que este no tendría más razón de ser que la de representar alguna de esas dimensiones de interpretación. Veamos un ejemplo: “Freud no sale de la nada. Su texto está determinado y en parte causado por el contexto en que surge”¹. Pero, así, la especificidad del texto se pierde². Un caso concreto de esta tendencia —que abordaremos en el presente artículo— hace depender lo que dice un autor de aquellos con quienes tiene “deudas” teóricas; así, el autor termina estando casi de más, pues quienes realmente tendrían que ser mencionados son aquellos que estuvieron en la base. Entonces, ¿hasta dónde podemos expandir ese principio de la deuda? —entre otras, porque se lo puede aplicar a los acreedores mismos, *ad infinitum*—. ¿En qué momento se puede reconocer que la “deuda” ha sido pagada o que ya hay una diferencia tal que no permite hacer depender una cosa de otra?³

1. Felipe Flores-Morelos, “De intencionalidades y representaciones: de Franz Brentano a Sigmund Freud”, *Acheronta* 3 (1996): 37. Disponible en: <http://www.acheronta.org/pdf/acheronta3.pdf> (consultado el 05/06/2015).

2. Eso no implica que todo texto se diferencie del contexto al que pertenece, pero sí algunos, quizá los importantes.

3. Tampoco esto quiere decir que todo autor se diferencie de la disciplina en la que trabaja, pero al menos sí aquellos que han creado nuevos campos, como es el caso de Freud.

4. Flores–Morelos. “De intencionalidades y representaciones: de Franz Brentano a Sigmund Freud”, 37.

El tema de este artículo —la relación entre el filósofo Franz Brentano (1838-1917) y el padre del psicoanálisis, Sigmund Freud (1856-1939)— es un caso de lo que estamos diciendo. Hay quienes pretenden que Brentano está en Freud —fue su profesor—, como si al no explicitarlo se le estuviera despojando al filósofo de un aporte perenne. Un ejemplo: “Dada su influencia [de Brentano] en aspectos profundos del pensamiento freudiano su conocimiento restablece el equilibrio en su lectura y pone a la luz vertientes que de otra manera escaparían a la mirada”⁴.

Indudablemente, hay un nexo entre estos dos destacados pensadores. Pero si bien se pueden encontrar algunas aproximaciones entre particularidades *formales* de sus teorías, no ocurre lo mismo con las posturas que cada uno se juega en las mismas. Lo ilustraremos en un caso específico y en controversia con uno solo de los autores que ha tematizado las relaciones entre Freud y Brentano.

PASO MEDIO-BIOGRÁFICO

Para Freud, conocer los pormenores de su vida personal no era requisito para entender el psicoanálisis, explicar sus categorías, o desarrollarlo teórica o clínicamente. Sin embargo, trabajos como *El autoanálisis de Freud*, de Didier Anzieu⁵, y *La revolución psicoanalítica*, de Marthe Robert⁶, relacionan la emergencia de categorías psicoanalíticas con asuntos biográficos. Por supuesto que esos dos mundos no están desconectados, pero la pregunta es si sus nexos resultan cruciales del lado de la teoría, si los conceptos no cobran autonomía y comienzan a operar en función de sus relaciones con otros, no con los acontecimientos vitales de quien se ha empeñado —en la medida de lo posible— en darle rigor a un trabajo teórico⁷.

Freud se oponía firmemente a ser objeto de un estudio biográfico, aduciendo que, en él, lo único importante —para poner en público— eran las ideas⁸. Los pocos detalles personales que consideró necesario explicitar, en el marco de la pugna propia del campo que abrió, están en un texto de 1914 —*Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*—; es necesario recordar que, durante varios años, estuvo prácticamente solo en la invención del psicoanálisis, incluso sometido al escarnio de los médicos. Frisaba ya los 60 años y creía que no le quedaba mucha vida por delante (un par de años después le diagnosticaron un cáncer avanzado). Entonces, escribe ese texto, en el que —entre otras cosas— intenta saldar cuentas con Alfred Adler y con Carl G. Jung, con quienes había venido trabajando⁹.

Más tarde, en 1925, le fue solicitado un trabajo para la serie *La medicina actual a través de presentaciones autobiográficas*, que con colaboraciones de veintisiete personalidades médicas, apareció en cuatro volúmenes entre 1923 y 1925¹⁰. Con destino a esa serie escribió su *Presentación autobiográfica*; para entonces, ya las polémicas que agriaron el trabajo en los primeros años —tema del texto de 1914— habían perdido significación, según Strachey, quien agrega: “Ahora estaba en condiciones de trazar en forma serena y totalmente objetiva la evolución de sus ideas científicas”¹¹. Se trataba, una vez más —como se percibe en las palabras de Strachey—, de incluir temas personales solamente en la medida en que resultase útil para mostrar la transformación de sus ideas. De todas maneras, dada la índole de sus temas, de la forma como surgió su trabajo, y de las condiciones en las que se vio inscrito al comienzo... algunos asuntos personales también aparecieron en este segundo ensayo de tinte autobiográfico.

Con todo, en ninguno de los dos trabajos menciona a Brentano. Son más bien sus biógrafos quienes explicitan esa relación. Es que a los herederos les pareció necesario romper la voluntad de Freud —no autorizar una biografía—, con el fin de intentar detener los malentendidos e inexactitudes sobre su vida, que no dejaron de circular

5. Didier Anzieu, *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis* (México: Siglo XXI, 2004).
6. Marthe Robert, *La revolución psicoanalítica* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992).
7. Guardadas las proporciones, la geometría nació como: “Cálculo de la producción proporcional de las parcelas de tierra para determinar los impuestos”. “Historia de la geometría”, Culturageneral.net. Disponible en: http://www.culturageneral.net/matematicas/historia_geometria.htm (consultado el 13/07/2015). Y, sin embargo, la palabra “geometría” hoy la entendemos como: “Estudio de las propiedades y de las medidas de las figuras en el plano o en el espacio” Real Academia Española, “Geometría”, en *Diccionario de la lengua española* (en línea). Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=J7ftXwn> (consultado el 13/07/2015).
8. Según Lionel Trilling, quien escribe la “Introducción” en la biografía publicada por Jones. Ernest Jones. *Vida y obra de Sigmund Freud*, tomo I (Barcelona: Anagrama, 2003).
9. Cfr. La “Nota introductoria” de James Strachey (responsable de la edición estándar de la obra completa de Freud en inglés). Sigmund Freud, “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico” (1914), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1990), 4.
10. Cfr. “Nota introductoria” de James Strachey. Sigmund Freud, “La negación” (1925), en *Obras completas*, vol. XIX, (Buenos Aires: Amorrortu, 1990), 5.
11. *Ibíd.*

luego de su muerte —ejemplo típico para el presente: el asunto de la cocaína—. Con el fin de contar “la verdad”, sobre aquellos puntos que estaban siendo deformados, eligieron a Ernest Jones —quien había estado a su lado durante casi toda su vida intelectual—, y le dieron acceso a los archivos privados. Así nació el libro *Vida y obra de Sigmund Freud*, en el cual el neurólogo y psicoanalista galés trabajó durante diez años.

La relación de Freud con la medicina era muy particular. No la entendía como favorecer a unos necesitados. Según afirmaba, un paciente se beneficia realmente si el médico, en lugar de establecer con él vínculos afectivos, más bien hace de la mejor manera lo que le corresponde¹². También dirá que la idea de hacer bien a los otros puede ser perfectamente una forma reactiva del sadismo y que esa no era su vía de satisfacción¹³.

Cuenta Jones, en el Capítulo IV, que el joven estudiante de medicina tardó tres años más de lo necesario en terminar su carrera. Mientras seguía de manera negligente algunos cursos específicos de la medicina, se detenía en lo que a él le interesaba —con fisiólogos y zoólogos—, a la vez que se nutría de otros campos colindantes, como la filosofía. Veamos este caso. En la Universidad de Viena, entre 1804 y 1872, los estudiantes de medicina estuvieron obligados a tomar filosofía durante tres años. Y aunque Freud se vinculó después, tomó cursos de esta disciplina durante más de dos años. En el semestre invernal de 1874-1875, iba una vez por semana al seminario de lecturas de Franz Brentano, que acababa de publicar su libro *Psicología desde un punto de vista empírico* (1874). En el cuarto semestre, en el verano de 1875, también tomó seminarios de filosofía, entre ellos un curso de Brentano, sobre la lógica de Aristóteles. En el siguiente semestre de verano (1876-1877), continuó asistiendo una vez por semana a las lecciones del filósofo alemán. A partir de ahí, unas pasantías de investigación en fisiología lo alejaron de la ciudad. Pero, durante el semestre comprendido entre sus dos visitas a Trieste, todavía tomó con Brentano tres horas semanales sobre Aristóteles.

Entonces, la dispersión de sus primeros años en la universidad terminó cuando logró consolidar un lugar en la pesquisa fisiológica, al lado de prestigiosos investigadores. Ahí paró su vínculo con Brentano. Como sabemos, durante toda su obra hizo alusiones a la filosofía. De Nietzsche, por ejemplo, pensaba que había sido el primer psicoanalista, sin proponérselo —asimismo, de los artistas, sostuvo muchas veces que obraban como si conocieran de antemano todo lo que él se esforzaba por explicitar de forma teórica—. Cuando habla de sus años de formación menciona su dilatada dedicación a las humanidades y, sin embargo, no habla explícitamente de Brentano.

Es curioso: estudió más de dos años con este filósofo y, en toda su obra, solo alude a él una vez, en el libro *El chiste y su relación con lo inconsciente* y, sin embargo, no es una alusión relativa a las enseñanzas que buscó de él siendo joven, sino a los

12. Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, 52.

13. *Ibíd.*, 51.

acertijos a los que aquél era aficionado¹⁴. Efectivamente, en 1889 Brentano publicó, bajo seudónimo, un folleto titulado *Nuevos acertijos*, en el que incluso aportó unas modalidades originales de ese tipo de texto. De este opúsculo de Brentano toma Freud¹⁵ un par de ejemplos.

¿Es un descuido para con alguien con quien estudió, por propio interés, durante varios años? ¿Por qué sí nombra a filósofos con los que, no obstante, no tuvo un contacto directo? ¿Podríamos pensar que, si bien el filósofo alemán estuvo presente durante su formación, no lo consideró crucial en sus decisiones ulteriores? Freud, “el devoto de los laboratorios” —como lo moteja Jones en un pasaje de la biografía—, a quien deslumbraban hombres como Brücke¹⁶ y Helmholtz¹⁷, al cabo de los años pareció regresar a un trabajo que podríamos llamar “humanístico”, aunque no se servía de él en una actitud romántica —y nuestro autor ha sido clasificado como romántico—; no se servía de la perspectiva humanística en una actitud de fascinación, sino con un enfoque —a su entender— “científico”. Odiaba la chapucería vienesa¹⁸.

Pese a que esto podría parecer un matiz, es muy importante, pues si bien reconocía en sí mismo una tendencia a la meditación especulativa, siempre le opuso una ruda coerción¹⁹. Un ejemplo: durante el servicio militar, como médico, debía estar durante horas disponible, sin una función concreta; en tal situación, sintió la tentación de escribir textos especulativos, pero entonces se contuvo mediante un trabajo de traducción: se dedicó a verter al alemán un libro de John Stuart Mill²⁰, iuno de los autores que seguramente Brentano le había mencionado en sus lecciones!

Esto da pistas para determinar qué le llama la atención a Freud cuando hace mención a la filosofía; cuáles son —desde su punto de vista— las contribuciones que los filósofos han hecho en su misma dirección. A él le interesa la condición humana, siempre y cuando, al establecerla, se cuente con un poderoso polo a tierra, que no permita que la elucubración tome el mando, pues juzgaba peligroso “dejarse arrastrar a un terreno alejado de la objetividad”²¹. En ese sentido, dice Jones que “nunca abandonó el determinismo por la teleología”²².

Por estas razones, de los textos de los filósofos, muchas veces subraya tópicos marginales. Los eruditos de la filosofía podrán reclamarle —con toda razón— que no se enfoque sobre los temas principales de las doctrinas, sino sobre aspectos secundarios. Ahora bien, ocurre que él quiere entresacar ciertos asuntos, *en función del psicoanálisis*, en tanto ciencia... no intenta ser filósofo.

Demos un ejemplo. Cuando procura mostrar que no hay isomorfismo entre el sexo biológico y la posición sexuada del sujeto, retoma un detalle de la intervención de Aristóteles en *El banquete*, de Platón²³, algo que no está ahí para apuntalar las tesis fundamentales del texto platónico. Si Freud lo destaca es porque —para él— ese

14. Cfr. “Apéndice. Los acertijos de Franz Brentano” de Strachey a la obra de Freud. Sigmund Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente” (1905), en *Obras completas*, vol. VIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1990), 224-225.

15. *Ibíd.*, 32.

16. “[...] la más grande de las autoridades que jamás tuvieron influencia sobre mí”. Citado por Jones en: Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, 52.

17. *Ibíd.*, 61.

18. *Ibíd.*

19. *Ibíd.*, 52, 54-55.

20. *Ibíd.*, 70.

21. *Ibíd.*, 54-55.

22. *Ibíd.*, 64.

23. Sigmund Freud, “Tres ensayos de una teoría sexual” (1905a), en *Obras completas*, vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu, 1990), 124.

fragmento tiene el valor estructural del mito. Una pequeña digresión: cuando Lacan²⁴ toma este mismo texto, ahora sí buscando caracterizar el amor —tema del *Simposio*—, tampoco se ocupará de la tesis sobre el tema que Diotima expone en boca de Sócrates —y que se supone que es la principal postura en esa conversación—, sino principalmente de la escena que protagoniza Alcibíades ebrio; en ese punto, aparentemente fortuito, Lacan encuentra una definición del objeto de amor, así el filósofo griego no se haya propuesto ilustrarlo de esa manera —al menos deliberadamente—.

Lo mismo hizo Freud con la literatura. Por ejemplo, Wilhelm Jensen era un autor de quien el público poco gustaba; sin embargo, hoy es recordado como el autor de una novela que atrajo la atención de Freud; el psicoanalista vio en esa obra —*Gradiva*— un tratamiento sistemático del sueño y del delirio.

Nada de esto quiere decir que no haya extensos pasajes en Freud que se puedan caracterizar como elucubraciones —por ejemplo, hay una en *Más allá del principio del placer*—, pero siempre se inscriben en un momento de tensión entre su práctica clínica y su teoría, la cual es construida en respuesta a los desafíos de la clínica. Al contrario de lo que se cree, el psicoanálisis es una *teoría de la práctica*, no una “teoría aplicada”. Para Freud, muchas veces los filósofos no tienen anclaje, o este no se corresponde con la magnitud de su función. Por eso buscó el suyo en la clínica.

Aquí habría que aclarar que la psicología, para Brentano, es “la ciencia de los fenómenos mentales”. Es decir, su ancla es el fenómeno y, por eso, su psicología se hace desde un punto de vista empírico, como dice en el título de su obra. Ahora bien, a esa escala, ¿qué es lo empírico? El filósofo responde: la *percepción interna* de nuestros propios fenómenos mentales, que goza de “auto-evidencia inmediata e infalible” y cuyas leyes son las leyes generales de la inducción. El psicoanalista, en cambio, responde que lo empírico es la estructura, cuyas leyes son las leyes del lenguaje. No estamos mencionando nada raro: ¿no habla Brentano de la “existencia real” y de la “existencia intencional”? Además, para el psicoanálisis, la propia percepción de nuestros fenómenos mentales no gozaría de auto-evidencia, ni de infalibilidad —como dice Brentano—, toda vez que el sujeto está repartido en varias escenas.

Indudablemente, Freud tiene deudas con Brentano, tal como con todos los que tuvieron que ver con su formación. No obstante, en ese conjunto algunos destacan por su relación con las decisiones cruciales de Freud, y hay otros que pusieron mucho material para que, en su momento, tales decisiones pudieran ser tomadas con ayuda de más elementos. Estos quedan en el anonimato, lo que no quiere decir que sean menos importantes, pero tampoco es que sean determinantes.

24. Cfr. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 8. La transferencia* (1960-1961) (Buenos Aires: Paidós, 2003).

A PROPÓSITO DE UN TEXTO: “LA NEGACIÓN”

En la *Revista de epistemología y ciencias humanas* No. 3, Agustín Kripper²⁵ publica un artículo llamado “La negación: los antecedentes brentanianos en el texto de Freud”²⁶. El autor pretende mostrar, epistemológica e históricamente, la influencia de Brentano sobre ese artículo de Freud. El texto de Kripper permite interrogar si el padre del psicoanálisis usó ideas de Brentano sin recordar que le pertenecían a su maestro. ¿Tenía tan arraigadas esas ideas, producto de las lecciones del filósofo, que las consideró como propias? No para justificarlo, diré que no es imposible. Suele ocurrir. En palabras de Kripper: “ciertas tesis y teorías de Brentano [...] pudieron haber servido de inspiración a algunas intuiciones del texto”²⁷. Pues bien, calificarlas de “intuiciones” señala precisamente hacia ese punto de no tener claridad de dónde salen las ideas; claridad que intentaría restituir Kripper mostrando, supuestamente, que no fueron intuiciones, sino recuerdos de las enseñanzas de Brentano, pero como si fueran ideas propias.

Ahora bien, la reflexión de Kripper se hace desde la filosofía, no desde el psicoanálisis, por ende, a) ciertos pasajes del artículo que toma como objeto de reflexión se destacan en función de la argumentación filosófica; b) otros pasajes cobrarán menos importancia de la que tienen para el psicoanálisis; c) algunos términos no se entenderán desde el psicoanálisis; y d) la perspectiva de lectura tendrá su propio polo a tierra, que no necesariamente ha de coincidir con el del psicoanálisis.

¿Da lo mismo que las reflexiones condensadas en el artículo sobre la negación se lean desde la lógica de los argumentos filosóficos, que desde la lógica de los argumentos que se fundamentan en la clínica? ¿No cambiará la magnitud de la influencia buscada según uno se sitúe en uno u otro extremo de la balanza? Atención: digo que las ideas del psicoanálisis tienen una gramática propia, no que tengan un sentido secreto, o que no puedan responder por su coherencia —¿no pasa así en todas las disciplinas?—. Y esto, a su vez, no niega puntos de contacto y, en consecuencia, que sea posible interpelarse mutuamente a propósito de ciertos tópicos.

El texto de Freud tiene cuatro páginas y fracción y, sin embargo, todavía nos ocupa. Sabemos que Jean Hyppolite lo tomó como objeto de estudio, aunque Kripper lo despacha en una nota de pie de página, por el hecho de hacer la interpretación hacia Hegel y no hacia Brentano. Para Kripper, el artículo de Freud es denso y maneja muchos conceptos: juicio de atribución, juicio de existencia, afirmación, negación, introyección... Ahora bien, esta última anotación me hizo recordar la definitiva intervención de Eliseo Verón, en 1969²⁸, sobre la cuestión de la ideología: ésta no sería más que un sistema de elecciones (diccionario) y ordenamientos (gramática). Y, por supuesto, están a nuestra disposición los innumerables diccionarios y gramáticas

25. Docente de Cátedra I de Psicología Fenomenológica y Existencial, Facultad de Psicología (UBA). Docente de Historia de la Psicología (UCES). Investigador del equipo Fenomenología y Psicoanálisis (UCES). Buenos Aires, Argentina.

26. Agustín Kripper, “La negación: los antecedentes brentanianos en el texto de Freud”, *Revista de epistemología y ciencias humanas* 3 (2011): 156-166. Disponible en: http://www.revistaepistemologi.com.ar/ediciones_anteriores.php?id=4 (consultado el 22/05/2015).

27. *Ibíd.*

28. Eliseo Verón, “Ideología y comunicación de masas. La semantización de la violencia política”, en *Lenguaje y comunicación social* (Buenos Aires: Nueva visión, 1969).

correspondientes a las igualmente innumerables esferas de la praxis humana, todas ellas plagadas de distintos tipos de pugnas internas, más las presiones a que se someten entre sí. Así, ni los conceptos están a disposición de todos los hablantes, por el hecho de ser palabras, ni cualquiera puede usarlos, por el hecho de hablar la lengua en la que están contruidos. Para que los términos cobren razón de ser es forzoso ser parte integrante de la esfera de la praxis en la que se acotan de cierta forma y se usan según ciertas reglas del juego (gramática).

De ahí que Kripper, con mucha precaución, plantee que “dichos conceptos pueden rastrearse y explicarse en gran medida a partir de otros textos de la obra freudiana”²⁹. Pese a ello, como si no acabara de manifestarlo, agrega a continuación que vale la pena “situar ciertos antecedentes que permitan aclarar, en parte, algunos conceptos del artículo en cuestión”³⁰. Y pasa a hacer esto último, sin volver a lo primero, y solo en relación con antecedentes filosóficos. Pero, con esto, ¿no hace trampa?, ¿por qué no fue a rastrear los conceptos en la obra freudiana —o, al menos, en el mismo texto— y sí fue a buscar los antecedentes por fuera de dicha obra y por fuera de su campo? ¿Acaso la búsqueda de los antecedentes sería la misma, independientemente de la óptica de lectura? La respuesta tal vez esté más adelante, cuando afirma que se arriesgará a la violencia que indefectiblemente ejerce la interpretación, con tal de que aparezca una genealogía. Es una decisión, claro está, y Kripper es filósofo.

Por esa vía encontrará a Brentano y no, por ejemplo, un tema que es crucial para el psicoanálisis y que da título al artículo que comenta, a saber, la *negación*. El diccionario español-alemán de Langenscheidt da varias opciones para la palabra ‘negación’: *Verneinung*, que en la otra sección del diccionario vierten por ‘negación’; *Verwerfung*, que vierten por ‘rechazo’; y *Ablehnung*, que vierten por ‘negativa’, ‘repulsa’, ‘recusación’, ‘renuncia’.

Para quien esté en otro juego del lenguaje este detalle puede pasar inadvertido o reducirse a un asunto de la elección del mejor término para la traducción. Pero para el psicoanálisis es definitivo, pues las diferencias entre las posibles modalidades de relación con el mundo se estructuran con base en formas de la negación —incluso, se suelen conservar los términos en alemán, independientemente de que se esté escribiendo en otra lengua—. A continuación se enumeran esas modalidades de relación con el mundo:

1. La producida con base en una negación fallida —que en psicoanálisis se denomina represión [*Verdrängung*]— y que da lugar a la *neurosis*.
2. La producida con base en una negación a la que el sujeto se condena a servir de ahí en adelante —que en psicoanálisis se denomina renegeación o desmentida [*Verleugnung*]— y que da lugar a la *perversión*.

29. Kripper, “La negación: los antecedentes brentanianos en el texto de Freud”, 157.

30. *Ibíd.*

3. Y, finalmente, la producida con base en una negación radical, que condena lo negado a no haber existido —y que en el psicoanálisis se denomina forclusión [Verwerfung]— que da lugar a la *psicosis*.

Por consiguiente, ya no se trata de los ornamentos fonéticos para traducir, sino de un campo semántico consolidado, donde no da lo mismo usar un término u otro, donde el juego es entre estos tres elementos, definidos de cierta manera, y opera solamente en el marco de su propio juego, no más allá.

Cercano a este campo semántico está la *Verneinung*, que da título al artículo, y que se ha traducido sencillamente como ‘negación’. En efecto, la traducción del artículo que usa Krippler en su comentario opta por ese término. Ahora bien, en el psicoanálisis lacaniano se traduce al español como ‘denegación’ —que, en alemán sería *Verweigerung*, pero recordemos que la sección español-alemán del diccionario dio la opción de traducir ‘negación’ por palabras que, a su vez, abren el campo hacia ‘rechazo’ y ‘repulsa’—.

De ahí que Krippler lea en clave brentaniana —y no hegeliana, como sugiere Hyppolite— la dicotomía psicoanalítica entre inscripción y forclusión de la unidad formal del lenguaje que organizará nuestra relación con lo simbólico. Primero porque entiende la inscripción en el sentido de la aceptación consciente... siendo que consiste, más bien, en algo del orden de la marca, de la discontinuidad, de una escritura previa a la posibilidad de hacer juicios conscientes. Y, segundo, porque entiende la forclusión, sencillamente, como negación, y ya hemos planteado que, en el campo psicoanalítico, se constituye una familia semántica cuyo uso está reglado: si no hay inscripción de esa marca implica que se la ha forcluido, es decir, no que se la ha negado, ni desestimado, ni refutado —acepciones todas del campo de lo simbólico, incluso de lo consciente—, sino que se la ha expulsado del campo de lo simbólico —donde tienen lugar los juicios—, a tal punto que, si retorna, lo hará como alucinación, o sea, fuera del campo de lo que puede ser objetado, ya que la alucinación siempre está acompañada de certeza: no puede ser dialectizada, como sí pueden serlo los juicios.

Freud comienza su artículo explicitando el lugar desde el que habla: la clínica. Ha encontrado, pero no a partir de las reflexiones lógicas sobre el juicio, sino en la clínica —de hecho, empieza con ejemplos clínicos—, que algunos contenidos de representación o de pensamiento reprimido pueden irrumpir en la conciencia a *condición de que se dejen negar*³¹. A veces, el lema popular acierta en este sentido, cuando dice “aclaración no pedida, declaración manifiesta”; pensemos en el “yo no fui” de los niños, que los padres suelen tomar como autoinculpación.



31. Freud, “La negación”, 253.

De entrada, entonces, están dadas unas condiciones que acercan y que alejan a los dos pensadores:

1. Acuerdan en que lo principal de la representación no es lo representado, sino el acto de representar, base de los fenómenos mentales (juzgar, desear, temer, etc.). En ese punto se situaría el trabajo metapsicológico de Freud en 1915, que lo llevó a postular la llamada primera tópica.
2. Freud coincide con Brentano en la cercanía entre los juicios y las emociones: si algo puede ser considerado verdadero o falso, también puede ser considerado agradable o desagradable. El artículo que comento incluso hablará de la génesis de los juicios a partir de las emociones.
3. Se distancian en la tópica de esos contenidos de representación o de pensamiento: mientras en Brentano son conscientes, en Freud son *reprimidos*, es decir, inconscientes, aunque como efecto de una fuerza. Es algo distinto, pues requiere considerar que ya operó una de las formas de la negación: la represión.

El psicoanálisis habla, entonces, no del sujeto de la conciencia que hace juicios, sino del sujeto dividido entre aquello que es reprimido —por un juicio que no es consciente— y aquello que puede estar a su disposición consciente. Y ahí no hay equilibrio: ese efecto de contenido reprimido sigue obrando sobre las representaciones conscientes del sujeto; mientras que los contenidos conscientes no tienen efecto sobre las fuerzas inconscientes. Nuestra vida psíquica es, en sí, inconsciente, dice Freud.

Mientras la discusión filosófica sobre los juicios gira en el campo de la conciencia —Brentano habla de la *percepción interna* de nuestros propios fenómenos mentales—, de entrada Freud ubica la discusión en el campo de lo inconsciente y, por lo tanto, no es el sujeto razonable de la conciencia el testigo de cargo preferente, sino los fenómenos que pueden dar testimonio de lo reprimido. Por eso empieza con la clínica. La frase de Freud, recordemos, hablaba de una condición previa al ser consciente, a la *irrupción* en la conciencia:

[...] una de las formas en que algo reprimido puede irrumpir en ella es mediante la negación; más precisamente: a partir de la susceptibilidad de ser negado que tenga un contenido de representación. La negación es un modo de tomar noticia de lo reprimido.³²

Esta idea que podríamos complementar diciendo que el sueño, el lapsus, el síntoma... son otros tantos modos de tomar noticia de lo reprimido. No obstante, si se considera lo reprimido, es el método propio del campo psicoanalítico en la clínica,

32. *Ibíd.*

y no la declaración consciente del sujeto, el que nos informará sobre el estatuto de esa representación.

En otras palabras, la pugna de lo reprimido por retornar se tramita momentáneamente, a escala de lo consciente, mediante la introducción de una negación —o mediante su aparición deformada en un sueño, o mediante la chispa de una agudeza verbal, etc.—. Por eso, no se trata de una aceptación —otra vez lo consciente—, sino de una cancelación, al menos temporal, de una representación que no era susceptible de ser consciente, pero que pugnaba por serlo. Y señala el autor algo que Kripper no quiso advertir en su sesgo: que la función intelectual se separa del proceso afectivo. Tenemos dos campos, no uno. Esto se podría ejemplificar con asuntos de la vida cotidiana en la que nos aproximamos más a Freud que a Kripper o a Brentano. Por ejemplo, cuando se dice de alguien que “piensa con el deseo”, o cuando percibimos que el ejercicio de la razón para alguien no es más que su manera de arreglárselas en la vida.

Aquello que resulta negado, como resultado aparente de un juicio, en realidad es un juego de fuerzas en el que no gobierna la función intelectual, aunque tiene su lugar. Como la negación solo endereza —como dice Freud— una de las consecuencias del proceso represivo, la aceptación intelectual encubre la persistencia de lo esencial de la represión. Y, sin que la razón se lo explique, a veces nos parece necesario, por ejemplo, seguir negando la representación negada, o nos resulta sorprendente la invocación que ella materializa, etc. Este puede ser el origen de esa simpleza que anda por ahí, según la cual hay que pensar positivamente, porque al anteponer un “no”, es posible que aquello que se niega, se haga sin embargo presente. No hay que tentar al diablo... donde el diablo es lo inconsciente.

Según Freud, es tarea de la función intelectual del juicio afirmar o negar contenidos de pensamiento³³. Esto se asemeja a lo que dice Brentano, para quien el juicio consiste en afirmar o negar el fenómeno mental que se representa en la conciencia interna. Hasta ahí, la idea es de Brentano y Freud cree inventársela, cuando, en realidad, la está retomando de su maestro. Pero mientras la aceptación en Brentano aplica a lo razonable [*annehmen*], en Freud consiste en afirmar [*bejahen*], en el sentido de fijar un mojón del que se van a sostener otras cosas. Y, acerca de la negación, mientras Brentano usa rechazar [*verwerfen*] algo como falso, Freud usa denegar [*verneinen*]³⁴. Dicho de otra manera, en Brentano es un juicio racional y, por eso, adopta la convención de agregar a la representación un signo —+ o —, dice Kripper, trayendo a cuento los escritos póstumos de Brentano— que indica si debe ser reconocida o rechazada —ambas opciones están en el mismo campo—; mientras que en Freud se trata de sacar algo del campo de lo reprimido hacia lo consciente:

33. *Ibíd.*, 254.

34. Pues el “no” del niño que dice “yo no fui” [*verneinen*] —que puede, luego, confesar su yerro—, es diferente del “no” que está a la base de la estructura psicótica [*verwerfen*] —que es imbatible—. *Ibíd.*

estamos tentados a considerar como falso lo que nos causaría displacer aceptar como cierto. Esta afirmación pertenece más a la clínica que a la lógica.

Kripper parece no prestar atención a las explicaciones del artículo cuando dicen que el juicio negativo no aplica sobre verdad o falsedad, sino sobre algo que se preferiría reprimir. El juicio adverso, según esto, es el sustituto intelectual de la represión. A Freud no le interesa tanto la verdad o la falsedad, que efectivamente operan —claro está que a escala intelectual— y que se dirimen en términos lógicos; a él lo que le interesa es el juego de la represión, que no aplica sobre representaciones verdaderas o falsas, sino sobre representaciones que se preferiría reprimir o que resultan admisibles para el sujeto consciente, pero a condición de ser negadas. Y atención: “preferiría reprimir” no apunta a la decisión consciente del sujeto, sino a la estructura que permite o no franquear un límite.

Un paso más: “Por medio del símbolo de la negación —dice Freud—, el pensar se libera de las restricciones de la represión y se enriquece con contenidos indispensables para su operación”³⁵. Como se ve, el psicoanalista no niega el campo del pensar consciente, ni su importancia, sino que ese campo tiene que ver con otra escena que también concierne al sujeto. El juego de la represión estorba todo el tiempo al pensamiento. Si no existiera la represión no se ve por qué sería difícil aprender; no habría obstáculos epistemológicos, no nos daría sueño al leer. En esa misma dirección, Freud hizo una investigación sobre Leonardo da Vinci donde muestra tres destinos de la pulsión: la inhibición intelectual, el pensamiento turbulento y los hallazgos cognitivos; estos destinos dependen de cómo haya operado en el sujeto ese amplio campo de la negación que hemos descrito. No se entiende la condición humana, desde la perspectiva del psicoanálisis, sin atención a los efectos que cada una de las formas de negación produce en nuestra manera de arrelárnoslas con el mundo y con los demás.

Volviendo a la cita: el pensamiento, usualmente tocado por las restricciones de la represión, puede enriquecerse, puede obtener los contenidos indispensables para su operación, gracias a la negación... que es el tema que está considerando el artículo; claro que otras operaciones podrían tener el mismo efecto de abrirle espacio al pensamiento racional. Ahora bien, el espacio del pensamiento racional es más bien el objeto de la filosofía, que Freud no quiere usurpar, aunque sí busca describir al menos una de sus condiciones de posibilidad. De ahí que la clínica psicoanalítica no sea epistemológica, que no se ocupe de la racionalidad o no de los enunciados que surgen en su seno, sino más bien del sujeto que sufre por la división que hemos caracterizado y que, entre otras, puede manifestar esto en términos de una inhibición intelectual, con lo que estaríamos viendo que se trata de un efecto y no de una condición inicial

35. *Ibíd.*

(ser “incapaz”); o también que puede manifestarlo en términos de una dificultad para terminar las pesquisas emprendidas, o para hallar temas de investigación, etc.

Con esto, para comenzar su propuesta, da por sentado:

- que el juicio de atribución decide si x es o no propiedad de A ,
- y que el juicio de existencia decide si una representación existe o no en la realidad.

Hasta ahí, tenemos definiciones de diccionario. La relación entre esos dos juicios es donde se haya la novedad, pues Freud va a decir que *el juicio de existencia es derivado*. Krippler ve en esto, con toda razón, la disputa entre la tradición lógica aristotélico-kantiana, continuada por Herbart y Drobisch, por un lado, y Brentano, por el otro. Asunto que no debía serle ajeno a Freud, quien —como hemos dicho— asistió a las clases sobre lógica aristotélica, donde Brentano planteaba esto.

Pero no es solamente el asunto de cuál fue primero. De entrada, concluir que x es o no una propiedad de A , o que A existe o no en la realidad parece requerir la capacidad de discernimiento sobre los objetos. Ahora bien, el artículo sobre la negación califica las propiedades sobre las cuales se debe decidir, no en función de su posibilidad de ser aprehendidas, sino de su relación con el régimen de satisfacción del sujeto: buena o mala, útil o dañina, dice Freud. Esto lo aparta un poco del tema lógico ya que, como ejemplifica a continuación, la decisión que toma el sujeto no es producto de su cognición o de su lógica, sino de la manera como su experiencia de satisfacción —que tiene mucho de delirio— ha tenido lugar en relación con ese objeto. Esto, de manera primitiva, se relacionaría con lo que el sujeto cree que debe estar dentro (satisfactorio) y lo que debe estar fuera (insatisfactorio).

Por eso, para Freud el juicio de atribución resulta genéticamente anterior al juicio de existencia, algo opuesto a la perspectiva de Brentano, para quien —según Krippler— el juicio de existencia es la forma fundamental del juicio —aunque se construye *a posteriori* de la experiencia—.

La precaria conclusión del sujeto —lo malo es ajeno al yo y debe encontrarse afuera; y lo bueno es propio al yo y debe encontrarse dentro—, sacada con base en el principio del placer, sufrirá los embates del otro, que no se presta del todo, que también quiere hacer del sujeto un objeto de su satisfacción. De ahí que el juicio de existencia solo pueda tener lugar después, ya que al principio del placer se le va a imponer, hasta cierto punto³⁶, el principio de realidad, en el sentido de *ahí está el otro*. Ahora se trata de decir si se puede reencontrar en la realidad algo presente en el yo como representación. En este punto, Freud habría usado la idea de Brentano, según la



36. Este “cierto punto” va a ser crucial para explicar asuntos como el delirio psicótico, que tal vez no le interesen mucho a la filosofía.

cual todo fenómeno mental es una representación que se mide con la vara del juicio... salvo que ese juicio se haría desde un principio general: el del placer y, luego, el de realidad que incluye al primero y que aplica, efectivamente, sobre representaciones.

La idea de Brentano, de que no hay representación sin juicio, se expresa en el psicoanálisis diciendo que toda representación tiene un correlato de afecto. Esto se puede poner en relación con el principio brentaniano de que los fenómenos mentales tienen una *intención*, en el sentido de una referencia o dirección hacia un contenido u objeto inmanente.

Ahora bien, de un lado, el estatuto de ese contenido u objeto está atado a la naturaleza del lenguaje y, entonces, la falta puede venir a ocupar allí un lugar como objeto material. De otro lado, no se postula una correspondencia entre representación y afecto, sino más bien una coexistencia temporal, en la medida en que afectos y representaciones están asociados, pero no por una *adecuatio*, sino por los efectos de la represión: un mismo afecto puede portar distintas representaciones —incluso varias a la vez, como en las personas mezcladas que aparecen en los sueños—; así mismo, una representación puede mover distintos afectos —incluso varios a la vez, como cuando la reacción no se corresponde con el hecho—; más aún: en cierta época, Freud hablaba de la angustia como un afecto sin representación.

Así, juicios intelectuales serían posibles solo después —como hemos visto—, a condición de que tengan lugar las operaciones sobre los contenidos reprimidos. Con todo, en nuestro autor esto tiene un plus muy importante: el juicio intelectual resulta loable, no por su contenido de verdad o por el hecho de ser intelectual, sino porque “el juzgar es la acción intelectual que elige la acción motriz, que pone fin a la dilación que significa el pensamiento mismo, y conduce del pensar al actuar”³⁷. De acuerdo con esto, en gran medida, el pensamiento es dilación, procrastinación, para ser más exactos, o sea, un síntoma. En este punto resulta un poco más claro por qué Freud luchaba contra su propia tendencia a la meditación especulativa. Es que la razón puede usurpar el lugar de la decisión; podemos quedarnos pensando justamente para no actuar, para no lograr lo que deseamos. Y si, además, entendiéramos que entre la acción y el pensamiento no hay una relación necesaria, que la acción nos separa del pensar, con mayor razón, entenderíamos la posición de Freud, su trabajo en el sentido de recuperar para el sujeto la posibilidad de concluir, de no dilatar entre argumentos de cualquier tipo la decisión de trabajar en lo que desea. Esto explica su idea de que el psicoanálisis lleva a alguien de la impotencia a la imposibilidad; en otras palabras, transitar desde lo que se siente —como efecto de los ideales construidos en el campo intelectual—, a otra lógica en la que se pueda deducir un límite para la propia acción.

37. Freud, “La negación”, 256.

Tal como en Brentano —de acuerdo con Krippler— el juicio de atribución en el psicoanálisis no pasa tanto por la unión de una cosa con una cualidad, sino por una aceptación o un rechazo de *representaciones ya cualificadas*. La distancia entre ambos pensadores podría estar, más bien, en el tipo de cualificación —placer/displacer, en Freud— y en el lugar desde el que se hace —la escena inconsciente, en Freud—.

Y, en relación con el juicio de existencia, tampoco Freud se queda con lo presupuesto frente a la determinación de la existencia, a saber, la percepción. En su texto *Psicología desde un punto de vista empírico*, Brentano pone muchos ejemplos en relación con la percepción: escuchar una melodía, sentir el calor, ver la luz. En el artículo en mención, en cambio, Freud trae al punto la siguiente idea: “la percepción no es un proceso puramente pasivo, sino que el yo envía de manera periódica al sistema percepción pequeños volúmenes de investidura por medio de los cuales toma muestras de los estímulos externos, para volver a retirarse tras cada uno de estos avances tentaleantes”³⁸. Es el sujeto dirigido hacia las cosas el que produce la percepción, no al contrario; y por esto habría que entender una suerte de libidinización selectiva de partes del mundo, con el fin de buscar la satisfacción. No se trata de un ser que toca, sino de un ser que goza y, para eso, toca; por tal razón, de acuerdo con la cita, vuelve a retirarse tras cada uno de estos intentos. No percibimos un mundo que no coloreemos a instancias de la satisfacción. Esto explicaría por qué el aparentemente simple acto de percibir es distinto en la manía y en la depresión, en la melancolía y en el amor.

De tal manera, decidir si una representación existe o no en la realidad —o sea, emitir un juicio de existencia— presupone un sujeto gozante antes que un sujeto epistémico.

Cuando Freud establece una génesis psicológica del juicio coincide con Brentano, quien piensa que la lógica tiene su origen en la psicología. Pero mientras Brentano considera que la representación, el juicio y la emoción son fenómenos mentales que solo se diferencian por la forma en que se refieren al objeto, Freud piensa que “el juzgar es el ulterior desarrollo, acorde a fines, de la inclusión dentro del yo o la expulsión de él, que originariamente se rigieron por el principio de placer”³⁹.

A MANERA DE CIERRE

Freud escribe un artículo basado en la clínica, en el cual toma unos términos de la filosofía, probablemente de su maestro Brentano. Pero le da al tema un tratamiento desde la gramática del psicoanálisis, con lo que podríamos aventurar que habría podido escoger un álgebra para referirse al asunto, y entonces no habría suscitado la ansiedad del filósofo Krippler por saldar cuentas. En medio de su puesta en juego de conceptos

38. *Ibíd.*

39. *Ibíd.*

que ya había utilizado, tales como principio del placer y principio de realidad, Freud toca asuntos que luego van a ser cruciales para la conceptualización de la psicosis.

BIBLIOGRAFÍA

- ANZIEU, DIDIER. *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*. México: Siglo XXI, 2004.
- CULTURAGNERAL.net. "Historia de la geometría". Disponible en: http://www.culturageneral.net/maticas/historia_geometria.htm (consultado el 13/07/2015).
- FLORES-MORELOS, FELIPE. "De intencionalidades y representaciones: de Franz Brentano a Sigmund Freud". *Acheronta* 3 (1996): 37-52. Disponible en: <http://www.acheronta.org/pdf/acheronta3.pdf> (consultado el 05/06/2015).
- FREUD, SIGMUND. "Tres ensayos de teoría sexual" (1905a). En *Obras completas*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- FREUD, SIGMUND. "El chiste y su relación con lo inconsciente" (1905b). En *Obras completas*. Vol. VIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- FREUD, SIGMUND. "El delirio y los sueños en la 'Gradiva' de W. Jensen" (1906). En *Obras completas*. Vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- FREUD, SIGMUND. "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico" (1914). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- FREUD, SIGMUND. "Más allá del principio de placer" (1920). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- FREUD, SIGMUND. "La negación" (1925). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- JONES, ERNEST. *Vida y obra de Sigmund Freud*. Tomo I. Barcelona: Anagrama, 2003.
- KRIPPER, AGUSTÍN. "La negación: los antecedentes brentanianos en el texto de Freud". *Revista de epistemología y ciencias humanas* 3 (2011): 156-166. Disponible en: http://www.revistaepistemologi.com.ar/ediciones_anteriores.php?id=4 (consultado el 22/05/2015).
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 8. La transferencia* (1960-1961). Buenos Aires: Paidós, 2003.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. "Geometría". En *Diccionario de la lengua española* (en línea). Disponible es: <http://dle.rae.es/?id=J7ftXwn> (consultado el 13/07/2015).
- ROBERT, MARTHE. *La revolución psicoanalítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- VERÓN, ELISEO. "Ideología y comunicación de masas. La semantización de la violencia política". En *Lenguaje y comunicación social*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1969.

Consideraciones sobre la verdad. Heidegger y Lacan, un encuentro imposible en los tiempos de la *Alethosfera*



JUAN CARLOS SUZUNAGA QUINTANA*

Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia

Consideraciones sobre la verdad. Heidegger y Lacan, un encuentro imposible en los tiempos de la *Alethosfera*

Si se trata de un encuentro, este es posible en el campo del tratamiento de lo real, allí donde tanto Lacan como Heidegger introducen un límite al campo abierto por Descartes, sostenido en la lógica de la consciencia y la razón y, de una manera mucho más radical, en la lógica del objeto, por parte de la ciencia y la técnica moderna. Tanto las elaboraciones de Heidegger a propósito del olvido del ser en la modernidad, como las de Lacan en relación con la forclusión del sujeto por parte de la ciencia, se orientan a introducir, mediante lo singular, una hendidura en la noción de verdad de la época. El artículo tratará, a manera de introducción, las elaboraciones sobre la verdad en Heidegger y en Lacan, de cara a la consumación del ideario cartesiano.

Palabras clave: Heidegger, Lacan, razón, verdad.

Considerations on Truth. Heidegger and Lacan, an Impossible Encounter in the Times of the *Alethosphere*

An encounter between Heidegger and Lacan is possible in the field of the topic of the real, where both introduced a limit to the field opened by Descartes, based on the logic of the conscious and reason, and, much more radically, on the logic of the object by science and modern technique. Both Heidegger, with respect to the ignoring of being in modernity, and Lacan, with respect to the foreclosure of the subject by science, introduce, through the singular, a cleft in the idea of truth at the time. The article introduces the ideas on truth in Heidegger and Lacan, with respect to the consummation of the Cartesian ideas.

Keywords: Heidegger, Lacan, reason, truth.

Remarques sur la vérité. Heidegger et Lacan, une rencontre impossible aux temps de l'*Alétoosphère*

Si de rencontre il s'agit, elle est possible au champ du traitement du réel, là où Lacan et Heidegger introduisent une limite au champ ouvert par Descartes, appuyé sur la logique de la conscience et de la raison, et d'une façon plus radical encore sur la logique de l'objet de la science et la technique moderne. Les élaborations d'Heidegger sur l'oubli de l'être dans la modernité, de même que ceux de Lacan sur la forclusion du sujet que la science produit, s'orientent vers l'introduction via le singulier d'une fente sur la notion de vérité de l'époque. L'article s'essaiera à introduire les élaborations sur la vérité chez Heidegger et Lacan face au fait accompli de l'ensemble des idées cartésiennes principales.

Mots-clés: Heidegger, Lacan, raison, vérité.



CÓMO CITAR: Suzunaga Quintana, Juan Carlos. "Consideraciones sobre la verdad. Heidegger y Lacan, un encuentro imposible en los tiempos de la *Alethosfera*". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 287-306, doi: 10.15446/dfj.n16.58170.

* e-mail: csjuanca3@hotmail.com

© Obra plástica: Óscar Muñoz

PROEMIO

Hablar de la verdad no es nada fácil pues ella, dado su estatuto, solo se puede decir a medias; más difícil es aún tomar a dos autores que, gracias a su aporte, desbordan los límites de las notas que siguen. Estas notas son un modesto intento por asir un problema y ponerlo en consideración del lector.

El autor intenta acercarse al problema de la verdad en la modernidad. Para tal efecto, en un primer momento da cuenta de la torsión epistemológica que tiene lugar en la modernidad, donde se evidencia el desconocimiento del sujeto del inconsciente y del objeto *a* en su singularidad y, en un segundo momento, se detiene en los encuentros entre Heidegger y Lacan en lo que respecta a la verdad.

DEL εἶδος (EIDOS) DE PLATÓN A LA ÉPOCA DE LA IMAGEN DEL MUNDO

En varios textos Heidegger alude al cambio de los fundamentos metafísicos en la modernidad. Entre estos fundamentos se encuentra la verdad que, junto a lo ente y al Ser, conforma una trilogía estructural que va a determinar los fenómenos de la Era, en particular la ciencia y la técnica moderna, como dijimos. Hemos planteado la necesidad de reconocer la concepción de lo existente y la interpretación de la verdad para entender los fenómenos que acaecen en lo que se puede llamar la modernidad tardía. Al respecto, no sobra recordar que nos distanciamos de la noción de posmodernidad en tanto que esta alude a un cambio de los fundamentos de la época, es decir, a la superación de la metafísica cartesiana¹; así, nos alejamos de esa noción porque la modernidad tardía, más que haber superado los fundamentos cartesianos, los ha reafirmado de una manera mucho más radical, pues la objetivación de lo existente entra en un circuito que determina el hacer del hombre, un hombre que no ha dejado su estatuto de sujeto pero que se ha radicalizado en el yo y en la búsqueda de sus satisfacciones pulsionales.

Se puede decir, al respecto, que el desmonte de los estados nacionales socialistas inscritos en la URSS implicó no un cambio de época, sino la exacerbación del yo, del individuo, sobre la restricción y la prohibición. Los cambios se observan en la manera

1. Martin Heidegger, *Superación de la metafísica* (Barcelona: Edición de Serbal, 1994).

como se establece el vínculo social, cada vez más resquebrajado; en la aparición de una estructura que funciona como una máquina de mercado que engulle la naturaleza hasta dejarla en crisis; en la emergencia de objetos jamás imaginados, creados y potenciados en el consumo por la maquinaria capitalista, la cual vectoriza la pulsión destructiva de unos pocos. Sin embargo, la época no ha cedido, antes bien, una de sus derivas está en plena implementación: la del individualismo más recalcitrante y la de un objetivismo nunca antes visto en la historia de la humanidad. Lacan lo menciona con sus elaboraciones sobre el discurso capitalista, del que dice que se orienta a transgredir lo que posibilita el vínculo social.

Ahora bien, si tomamos el significante sujeto e indagamos su etimología encontramos que viene de *subjectum*, que significa echar abajo y designa lo que yace ante nosotros y reúne como fundamento todo sobre sí. *Subjectum* viene del griego ὑποκείμενον (*hypokéimenon*), lo que yace debajo y que los latinos han traducido como *sub-stare*, estar debajo. Desde aquí se aludiría a una *substantia*, del verbo *substo*, en infinitivo *substare*, que significa literalmente “la estancia debajo de”. Ahora bien, el *subjectum*, o sea la *substantia*, es la cosa de la cual se predica todo lo que se pueda predicar, lo que Aristóteles llama lo *substante*. En la metafísica el *subjectum* no se relaciona con el hombre ni mucho menos con el yo. Se puede decir que la *substantia* está debajo de las propiedades y las cualidades de lo existente, lo que le sirve de soporte, lo que permanece a pesar de los cambios de las cualidades y los accidentes. El diccionario de filosofía Ferrater Mora propone que *substantia* puede ser leído como *subsistencia*, a pesar de los inconvenientes que derivan de ello, puesto que no todo subsistente es *substantia*. La sustancia es la unidad que soporta todos los caracteres de la cosa, es el Ser mismo según Kant. En los sofistas griegos la sustancia no puede estar del lado del hombre, por lo tanto, no puede haber subjetivismo.

El mundo para la modernidad deviene imagen, pantalla de imágenes, puesto que pone a un ente, como lo es el hombre, carácter de Ser, como *subjectum*, sustancia. Y es factible, por esto, darle un lugar preponderante a aquello que gira a su alrededor, como pregunta que viene del otro ante lo que este desea. El hombre, en consecuencia, deviene gestor de imágenes de aquello que fantasea, que fantasma, es decir que las produce como objetos, en tanto que estos son re-presentados por el saber científico, producidos por la técnica moderna para extraer sus energías, y puestos en circulación por la economía de mercado. Con esta afirmación no nos estamos refiriendo a imágenes visuales, proyecciones o cuadros, sino a un sistema que se ha ido constituyendo a medida que los significantes de la modernidad se han ido instalando, lo que tiene como consecuencia, además, un cambio en la concepción del mundo, pues este deviene imagen en la modernidad, lo que implica un cambio



en la concepción medieval según la cual el mundo no era imagen sino creación divina. Este cambio metafísico y ontológico del siglo XVII muestra el inicio de una época de lo representado y producido, de lo presente, aquello que pasa por la re-presentación, entendida como certeza. Es decir que el *cogito*, más que una fórmula permanente del Ser moderno, y no obstante su evanescencia en tanto razón, es la primera presencia formalizada por la metafísica cartesiana.

Es la obstancia originaria, teniendo ob-stancia como una estancia, un lugar donde es necesario poner algo enfrente: el ob-jeto. Esto caracteriza al objeto como aquello que no solo está presente sino que se re-presenta ante el yo puesto que puede ser percibido por los sentidos. Objeto viene de *objectum*, participio pasado del verbo *objicio*, del infinitivo *objicere*, que significa echar hacia delante, exponerse a algo; por su etimología es aquello que existe y que es posible representarse (ante-puesto)². Es curioso que, en latín, *obiectus* significa lo que se arroja porque no tiene mucho valor, lo que se puede des-echar. Sin embargo, en la modernidad el objeto cobra un valor central: es la unidad de las existencias que están referidas a un objeto originario. Un objeto que viene del Otro como construcción imaginaria. Es la obstancia³ misma. Martin Heidegger plantea en su texto “La superación de la Metafísica”, que la obstancia originaria es el yo pienso, en tanto que yo percibo. Es una suerte de sustancia objetivada, puesta anticipadamente en lo perceptible.

En solidaridad con lo anteriormente planteado podemos decir que en la Edad Moderna el hombre se ha liberado de las ataduras de la Edad Media al dejar su estatuto de *ens creatum* para devenir sujeto, y esto quiere decir que se ha liberado para encontrarse a sí mismo como Ser de razón y de consciencia, elevado de la condición de ente y de criatura para advenir Ser.

De modo que el *cogito ergo sum* permite hacer una torsión en cuanto a la *substantia* se refiere, puesto que el hombre deviene el primero y el auténtico *subjectum*. Es decir, que “el hombre se convierte —aclara Heidegger— en centro de referencia de lo ente como tal”⁴. La relación del pensar con el Ser no es nueva, se puede encontrar en Protágoras, en las postrimerías de la sabiduría griega. Sin embargo, aunque se relacione, en Descartes no se trata de lo mismo: mientras que en Protágoras el *subjectum* tiene que ver con la esencia griega del Ser bajo la forma de una presencia incognoscible —la cual puede ser relacionada con el *λόγος* (*logos*) y con la *φύσις* (*physis*)— en Descartes la *substantia* está más allá de la preservación de los límites, algo que es susceptible de objetivación mediante el cálculo y la representación en virtud de una forma producida que se presenta ante un sujeto que razona y percibe. La *substantia* está del lado del ente y, en el caso del hombre, el ente ha suplantado al Ser.

2. Etimológicamente, viene de *ob-iectum*, el prefijo *ob* indica sobre, encima, y el sufijo *iacere* significa lanzar, lo que aludiría a echar adelante, o a estar al frente, aquello que es arrojado enfrente, aquello que, como se dijo, es posible de ser representado (ante-puesto).

3. Equívoco que introduce Martin Heidegger para destituir al yo como substancia y ubicarlo en el lugar de los objetos que están al frente. Indudablemente se alude al Yo del *ego cogito ergo sum* que funda la modernidad. Por eso se puede decir que el primer objeto de *La época de la imagen del mundo* es el yo, pues a él todo lo existente se expone.

4. Martin Heidegger, *La época de la imagen del mundo* (Madrid: Alianza, 1998).

El hombre no puede ser *Subjectum* pues, del lado del Ser, el hombre es presencia y verdad del desocultamiento. Aquí Heidegger plantea que mientras la fantasía aparece para el hombre griego como verdad, el hombre moderno, en tanto re-presentador, fantasea en cuanto imagina. Es decir que el hombre moderno representa en imágenes lo ente como algo objetivo, algo presente ante él, siendo él gestor de esa imagen u objeto. Bajo estas proposiciones se puede decir que la interpretación moderna de lo ente, de la naturaleza, se aleja diametralmente de la concepción de la antigüedad griega dejando en el olvido al Ser, al que se suplanta por un ente, como lo es el hombre, con su estatuto de *obstancia*, si se nos permite aludir a lo planteado por el pensador alemán. Al otorgarle al hombre el carácter del Ser, *subjectum*, sustancia, el mundo para la modernidad deviene imagen, pantalla de imágenes. Y por esto es factible darle un lugar preponderante a aquello que gira alrededor suyo, bien sea como pregunta, interrogando al Otro, bien como objetos que realizan su deseo de manera imaginaria.

El sujeto en Heidegger es de antemano el primer objeto a representar del Ser. La pregunta por el pensar está referida a la pregunta por aquello que se presenta. En consecuencia, el *cogito ergo sum* de la modernidad plantea una metafísica del objeto en la medida en que es puesto frente a un sujeto, una *ob-stancia*. Si la emergencia del sujeto es correlativa de aquello que se pone frente a él, el objeto es una presencia ante un Ser de razón, de consciencia. Por eso se eleva un ente como lo es el hombre a la categoría de Ser indivisible que piensa y razona. A su vez, el objeto, aquello que está frente a sí, debe pasar por la percepción y por la cogitación. Es la reflexión de aquello que pasa por la percepción de quien se ha erigido como Ser. Heidegger lo planteó en su conferencia en el año 1938, y anticipó el proceso global que acontecería al final del siglo xx, en el que el hombre sería despojado incluso de su carácter de Ser pensante para ser reducido a mera biología, mientras que los principios de la lógica matemática serían absorbidos por el “americanismo”⁵ estadounidense, hoy hegemónico en el proceso global, el cual se radicaliza en su fase transnacional, posterior a la caída del muro de Berlín.

La verdad como certeza de la representación

En este ámbito donde la realidad de todo lo existente se convierte en objeto, la verdad deviene certeza de la representación, dado que no hay duda en el fundamento de la físico-matemática y de la historia. Por lo tanto, todo lo existente ha de ser cotejado o comparado con este fundamento. En el caso del fenómeno natural, este ha de ser comparado con lo constante de las leyes y las reglas de la físico-matemática; el fenómeno histórico ha de ser cotejado mediante la crítica de fuentes, con lo constante

5. Americanismo para Heidegger es “algo europeo. Es un subgénero, aún no comprendido, de ese gigantismo que sigue libre de trabas y que en absoluto acaba de surgir de la esencia metafísica completa y agrupada de la Edad Moderna. La interpretación americana del americanismo por el pragmatismo está todavía fuera del ámbito metafísico”. *Ibíd.*, 90.

en el pasado, puesto que la historia solo puede ser objetiva si es pasada y escrita. Es esta concepción de la verdad la que se fundamenta en la época de la imagen del mundo. De suerte que lo raro, lo no habitual, lo singular, es decir, lo grande de la historia, queda inexplicado.

El costo de esta transformación es el olvido del Ser, reducido a ente, es decir, como lugar ante el cual se hacen presentes los objetos. Se puede sostener que hay una separación entre lo existente objetivado, lo ente y el Ser, siendo lo primero una representación del hombre.

Desde aquí es necesario que el objeto sea presencia, que esté presente, no como esencia, sino como aspecto ante la mirada del sujeto, del Ser de la consciencia y la razón. Es por eso, quizás, que Heidegger habla de una metafísica consumada ya que, ante el olvido del ser, el ente se pone como objeto ante otro al que se le ha imputado la sustancia propia del ser. Un ente, el hombre, al que se le ha elevado a la categoría de ser, de sujeto.

LA GESTELL. LO DISPONIBLE COMO ESENCIA DE TÉCNICA MODERNA

El *instrumentum* como a priori de la mirada moderna

Con la invención del *perspicillum* (telescopio) por Galileo, el mundo occidental encuentra un dispositivo que le permite avizorar una nueva fase del desarrollo de la ciencia, lo que no implica que sea el *instrumentum*⁶ lo que explica el viraje, a pesar de haber sido el primero construido contando con las leyes de la óptica: los fundamentos de las leyes matemáticas. Se puede decir que el *instrumentum* fue el *a priori* de lo que se va a constituir como objeto. Es decir, un objeto que permite que la mirada se amplíe al universo infinito, lo que se aplica también a la invención del microscopio, que permite instalar en lo más pequeño los que serán los significantes de la verdad científica moderna. Es lícito afirmar, además, que el *instrumentum* le da una mirada, un nuevo aspecto a la creación divina, a la vez que anticipa la destitución de Dios como explicación del mundo. El “punto de vista” del hombre, con todas las letras, viene a ser mucho más relevante, en tanto que de él parte la interpretación del mundo. La imagen como tal cubre todo lo que el hombre releva. El punto de vista como vivencia ante lo existente, ente.

En latín *instrumentum* significa dispositivo, instalación. Y la técnica es un dispositivo. Siempre se ha definido la técnica como un medio que elabora y utiliza instrumentos, aparatos y máquinas que pertenecen a las necesidades y fines a los que sirven. Heidegger le da el nombre de determinación instrumental y antropológica.

6. La técnica instrumental hace posible poner ante el hombre que contempla algo que es posible captar por los ojos. Hace visible la presencia. La representa. No obstante, es necesario no dejarnos desviar por lo presente, en tanto visible. Es necesario, pues, apuntar a la esencia de la técnica.

Desde esta perspectiva sería correcto decir que tanto la técnica antigua como la moderna son medios para un fin. Sin embargo, el pensador alemán subraya que los instrumentos no pueden ser concebidos como simples instrumentos, hechos y usados por el hombre a su antojo, menos aún aquellos que han participado del viraje de la ciencia. Es necesario buscar su esencia.

Heidegger parte de la definición de determinación instrumental para encontrar su interpretación verdadera. Y para ello parte de las preguntas: ¿Qué es lo instrumental? ¿Qué son un medio y un fin? A partir de esas preguntas deduce que allí donde domina lo instrumental impera la causalidad. Las cuatro causas planteadas por Aristóteles en la metafísica se manifiestan en la *ποίησις*, es decir, en el producir, y el producir tiene un camino que va desde el velamiento (*ἀήθεια*) hasta el develamiento (*ἀλήθεια*). Es precisamente allí, donde Heidegger ve el clivaje entre técnica artesanal y técnica moderna científica, que se dibuja una torsión.

Esta noción de develamiento le permite a Heidegger definir el rasgo fundamental de la técnica en lo instrumental, como fin y medio para desocultar la verdad. Es un modo de develamiento más que un medio. Cuando Heidegger se plantea la pregunta por la esencia de la técnica más allá de la determinación instrumental, más allá de lo meramente técnico, plantea que el desocultamiento *ἀλήθεια* (*alétheia*), se relaciona necesariamente con el sacar de lo oculto *τεκνή* (*tekné*), el producir, *ποίησις* (*poiesis*) y el saber, *ἐπιστήμη* (*epistémē*), de donde se extrae la relación entre el saber y el producir. Es decir que el conocimiento abre el camino al develamiento de la verdad mediante un proceso de producción que va desde la ausencia hasta lo logrado del producto en tanto que presente.

Al seguir a la técnica como dispositivo de desocultamiento se da cuenta de lo que le es esencial. Empero, esta determinación es válida para la técnica artesanal, no para la técnica moderna, puesto que esta se basa en la ciencia en la cual los tiempos de la naturaleza ya no son definidos por ella misma sino por otra lógica, la de la físico-matemática. Ya dijimos que la física moderna, fundada por Newton, viene a ser el apoyo del pensamiento científico. Ahora, al seguir el rasgo de la técnica se encuentra otro elemento esencial que define a la técnica moderna como una *ποίησις* (*creación*), pero articulada a una liberación de energías sin límite, donde el cuidado es reemplazado por la extracción y la acumulación, sin consideración alguna más allá de provocar el producir.

Este desocultamiento que domina a la técnica moderna tiene como carácter poner el acento en la provocación —descubrir, transformar, acumular, repetir, cambiar— como modo de desocultar. El develamiento de la técnica moderna es constante, es decir, es necesario que lo que se establezca sea de una manera amplia y constante,



indefinida. Esta tendencia a lo constante define al objeto, en tanto dependiente de lo establecido o de aquello que se establece, en la medida en que es factible escucharlo, verlo, tocarlo, sentirlo, solicitarlo. El *Gegestand* (el objeto) está inserto en lo que el filósofo alemán llama la *Gestell* (lo dispuesto: estructura de emplazamiento). Este concepto es fundamental en la teoría de Heidegger a propósito de la ciencia y la técnica moderna, pues le permite concebir una especie de red de disponibilidades⁷, donde el hombre es compelido, provocado a extraer energías, acumularlas hasta la muerte de todo aquello que se constituya como objeto.

Por tal razón, ya no es producir desde lo velado hacia lo develado, sino producir objetos que han devenido existencias, una suerte de red de disponibilidades en la que redundan la presencia permanente de objetos, lo que se acompasa con la constitución de la imagen del mundo como sistema calculable y planificable, tanto *a priori*, facilitado por las ciencias de la naturaleza, como *a posteriori*, sostenido por las ciencias históricas del espíritu. Objetos que están disponibles y le dan la consistencia de manera constante, sin descanso, como existencias a las que se les extrae sus energías para acumularlas hasta la muerte, movilizadas de acuerdo con esa manera tan particular de explotar lo existente, facilitado por la máquina de la economía del mercado capitalista, para el que todo lo existente es susceptible de ser demandado y adquirido, sea lo que sea.

Es así como el fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen —como bien lo dice Heidegger en *La época de la imagen del mundo*—. Aquí la palabra imagen tiene el sentido de configuración de la producción representadora, es decir, como aquello donde se construye la producción de representaciones. Entendámosla como la producción de objetos, previamente indagados y autorizados por el saber científico. De tal suerte que el hombre viene a ser medida al imponer sus leyes en la consciencia.

La ciencia viene a ser una forma —nos dice Heidegger— con la cual el hombre, en tanto sujeto, se instala en el mundo, iniciando con esto el cumplimiento vertiginoso de su esencia. Pero también, sin que lo sepa, el hombre vectorizará sus pulsiones hacia ese provocar al producir sin límite todo aquello que sea objetivable como una existencia más. No olvidemos los aportes del psicoanálisis al respecto, puesto que la pulsión no es el instinto, y más que propugnar por una suerte de homeostasis, su deriva se orienta a la destrucción si no se lo inhibe en su meta.

Junto a esa forma y su red es posible pensar la naturaleza bajo las coordenadas expuestas. Es menester traer a colación el tipo de indagación de la naturaleza que permite la físico-matemática. Es aquello por lo que la naturaleza adquiere un nuevo estatuto, en tanto campo de disponibilidades, de existencias. Para Heidegger la naturaleza se convierte en una única “estación de servicios” para la técnica y la industria, y

7. Es importante anotar que *Gestell*, en tanto significativo, entraña dos significaciones: la primera se dirige al provocar; la segunda al producir en tanto que hacer presente. Provocar: producir.

la ciencia, como la teoría⁸, interviene de una manera inquietante, pues la naturaleza es emplazada en un campo de objetos a los que la observación científica puede perseguir.

Heidegger hará una crítica al hombre moderno y lo exhortará a pensar en la sombra de lo existente de la época, lo ente. La nada que es el propio Ser “a cuya verdad será devuelto el hombre una vez se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto”⁹. Es decir, cuando el hombre se deje exhortar por lo que le preocupa podrá ver en la sombra incalculable la luminosidad de lo oculto, pues irá más allá de lo representado como objeto. Sin embargo, advierte, “El hombre no podrá llegar a saber qué es eso vedado ni podrá meditar sobre ello mientras se empeñe en seguir moviéndose dentro de la mera negación de su época”¹⁰. El hombre permanecerá en una actitud de indiferencia ante su propia verdad, y por tanto, su destino es mortífero si le sigue dando la espalda a aquello que da qué pensar, lo preocupante.

CONSIDERACIONES SOBRE HEIDEGGER: LACAN. UN ENCUENTRO IMPOSIBLE¹¹ EN LOS TIEMPOS DE LA ALETHOSFERA

ρμονιᾷ ἀθανῆς θανερης χρείττων

“[...] superior y más poderosa que la armonía
que está manifiesta a la luz del día
es lo que no se muestra (lo oculto)”

Hemos teorizado hasta ahora lo que podría llamarse la instalación del saber científico moderno en el ámbito de lo existente, lo ente. Es menester entender que la verdad para la modernidad tiene, desde la metafísica de Descartes, el carácter de certeza de la representación; sin embargo, más que ser la garantía de la representación, esta noción para nosotros es un rasgo, si se quiere huella, que exige una lectura de la época a partir de sus fenómenos esenciales, teniendo en cuenta la estructura que le subyace.

Es Wittgenstein quien propone que no hay más verdad que la que se “inscribe en la proposición”, puesto que el lenguaje y la verdad están en el plano gramatical, es decir, que la estructura gramatical, tal como la piensa este filósofo, es el mundo. Cabe recordar que el primer Wittgenstein hace del lenguaje un constructo de proposiciones lógicas¹², cuya referencia de verdad está definida en una tabla y se produce a partir de una operación, sea ella negación, conjunción, disyunción, condición material, bicondicional, negación conjunta, o disyunción excluyente.

Lacan encuentra en esto un problema puesto que en las proposiciones de la filosofía la verdad está en el Otro con mayúscula. Cuestiona la idea según la cual no

8. Θεορία es una palabra griega compuesta de dos raíces: θεά: es la apariencia, el aspecto en el que algo se muestra, la vista en que se le ofrece. Ὀράο es mirar algo, examinarlo, considerarlo. Pero además θεά alude con otra acentuación a diosa, lo que se relaciona con otra manera de desocultar la ἀλήθεια, es decir, el respeto prodigado a lo que se desoculta. Ahora bien, se podrá leer θεωρία como “la respetuosa atención al estudio del desocultamiento de lo presente. Es el mirar *cobijante* de la verdad en la antigüedad”. Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, 46. Mientras que en la modernidad la atención respetuosa al estado de desocultamiento deviene observación, lo que implica un giro que se apoya en otra manera de indagar lo ente, la naturaleza.

9. *Ibíd.*, 78.

10. *Ibíd.*

11. En tanto que lo posible en la modernidad es todo aquello que existe si es objetivable. Por tanto, al aludir a lo imposible nos referimos a lo real, a lo que asalta, lo que irrumpe. Al acontecimiento donde la verdad se da.

12. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus* (París: Gallimard, 1998).

hay verdad del sujeto sino en el Otro, en una suerte de metalenguaje que la regla, como lo hace “la canallada filosófica”¹³, en tanto que la verdad es inseparable de los efectos del lenguaje y solo puede localizarse en el lugar en que se enuncia. Ahora bien, si tenemos en cuenta que el lenguaje habla de la verdad, es necesario reconocer que su estructura, según De Saussure —junto a los aportes de Jakobson y Lacan—, es de diferencias, por tanto, las oposiciones, la contradicción, le dan consistencia. Decimos con Lacan que lo verdadero está por fuera de toda proposición, lo que incluye al inconsciente, pues este es efecto del lenguaje.

En el capítulo “La verdad, hermana del goce”, en el seminario XVII, Lacan aclara de manera sucinta el significante ‘reverso’ que pone en el título, que está menos relacionado con el anverso que con una trama, un tejido, en tanto que oculta algo. Indudablemente esto oculto corresponde a la verdad, que está más allá de lo que define la lógica proposicional¹⁴. Entonces, aludir a una verdad escondida, mas no ausente, implica considerar otra lógica diferente a la proposicional.

En el primer apartado del capítulo mencionado, Lacan da cuenta de dos concepciones de verdad, una, como lo hemos dicho, es la que el pensamiento moderno sostiene desde la lógica, una verdad inscrita en ese plano, que no acepta la contradicción ni el tercero, y que de cierta manera se inscribe en la lógica del objeto. La otra verdad es aquella que se presenta en la clínica, una verdad que se escabulle y de la que no es el sentido el que daría cuenta, como nos lo muestran los sueños o los actos y que Lacan, a diferencia de la ciencia moderna, relaciona con el sujeto del inconsciente, como lo más íntimo que le es extraño.

En *L’etourdit* (El atolondradicho), como en otros trabajos suyos, Lacan trata la verdad entendida a partir de los aportes de Heidegger —a quien hace honor en diferentes partes de su texto, a pesar de que a veces nos priva de sus referencias— y, en atención a una de las citas más comentadas, dice:

Y vuelvo al sentido a fin de recordar el esfuerzo que necesita la filosofía —la última en salvar el honor por estar al día y ahí donde el analista se señala por su ausencia— para vislumbrar cuál es el recurso, el suyo, el de todos los días: que nada esconde tanto como lo que revela, que la verdad, ἀλήθεια = *Verborgenheit*’.

De modo que no reniego de la fraternidad de este decir, puesto que lo repito solo a partir de una práctica que, al situarse desde otro discurso, lo vuelve indiscutible.¹⁵

Este “no reniego” es precisamente la fraternidad que hay en el decir de Heidegger y que Lacan encuentra en la clínica.

Para Heidegger, la verdad tiene estatuto de un señalar a partir de lo que se desoculta, lo que resplandece, lo que aclara, lo luminoso que se despeja como un

13. “No hay más meta-lenguaje que todas las formas de canallada, si llamamos así a esas curiosas operaciones que se deducen de que el deseo del hombre es el deseo del Otro. Toda canallada se basa en esto, querer ser el Otro, me refiero al Otro con mayúscula, de alguien, allí donde se dibujan las figuras que captarán su deseo.

Por otra parte, esta operación llamada wittgensteiniana no es más que un alarde extraordinario, una detección de la canallada filosófica. No hay sentido más que del deseo. Esto es lo que se puede decir después de leer a Wittgenstein. No hay más verdad que de lo que dicho deseo esconde de su falta, para hacer como quien no quiere la cosa ante lo que encuentra”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro XVII. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Barcelona: Paidós, 1992), 64.

14. La lógica proposicional es un sistema formal para analizar proposiciones cuyo soporte está, como es sabido, en el principio de no contradicción. Recordemos que la lógica del pensamiento científico se fundamenta en tres principios: principio de no contradicción, principio de identidad y principio de tercero excluido.

15. Jacques Lacan, “El atolondradicho” (1972), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 476.

parecer en una región libre del estado de *desocultamiento* administrada por el salir de lo oculto. El pensador alemán pregunta sobre el vínculo entre lo *desoculto* y lo oculto: ¿hay relación entre ellos, o es lo mismo? Lo *desoculto* pertenece necesariamente a lo oculto, si se considera la dialéctica antigua, la cual es propia del lenguaje.

En el texto sobre el fragmento 16 de Heráclito, Heidegger sostiene que la verdad en la modernidad, junto con la certeza, la objetividad, la realidad, no tienen que ver con el despejar griego ἀλήθεια (desocultamiento). Es necesario reiterar que en la época de la ciencia no solo se considera a la verdad como certeza de la representación, sino también se olvida la relación entre sujeto y objeto, en tanto que lo único que existe y que tiene validez es lo que es objetivable, puesto que pasa por el campo de la ciencia moderna, ora por el campo de las ciencias naturales, ora por el campo de las ciencias históricas del espíritu. Este hecho acerca a Heidegger al psicoanálisis, puesto que la verdad para el psicoanálisis no se presenta como una certeza, sino como algo que tiene estructura de ficción y se dice a medias, pues no puede decirse toda, se manifiesta con las huellas, las formaciones del inconsciente, como la θυσίς griega. De otra parte, en lo que respecta al sujeto y al objeto, la ciencia no considera que el sujeto¹⁶ exista, menos aún que pueda tener una relación con el objeto, puesto que lo que se privilegia en relación a la verdad es lo que se puede objetivar y representar. Mientras que para el psicoanálisis el sujeto tiene una relación con el objeto, no cualquiera, sino con aquel que deriva de la pérdida. Por su parte, Heidegger plantea que el hecho de tener el saber de la época nos dificulta el hecho de pensar. Por tanto, apela a lo fundamental del pensar, que es la capacidad de asombrarse ante lo simple y habitar desde allí. Ἀλήθεια es el rasgo fundamental que se manifiesta y deja el estado de ocultamiento. Para entender lo que Heráclito dice en este fragmento se necesita del asombro evidenciado en el preguntar. El pensador alemán toma el fragmento 16 —τό μὴ δῶνον πότε πῶς ἄν τις λάθοι— ¿cómo puede uno albergarse ante algo que zozobra?, y destaca que este fragmento es un interrogante cuyo acento está en la última palabra λάθοι, que alude al ocultar, olvidar, pues allí empieza el preguntar y, en consecuencia, la región donde se mueve el pensar. Λάθοι deriva del aoristo λανθάνω, que a su vez viene de la palabra ἔλαθον, que significa ‘yo permanezco oculto’. En griego antiguo esta palabra ἐλανθάνε, ‘permanecer oculto’, es orientadora pues dice “en tanto que el que lleva su vida permanece (en esto) oculto”¹⁷; por tanto, el estado de ocultamiento determina el modo en que el hombre ha de estar entre los hombres. Lo que Heidegger señala es que en el pensamiento griego antiguo el rasgo fundamental de lo presente está determinado por lo oculto, y que este ocultar-desocultar tiene un rango superior que domina lo presente. Y esta particularidad es la que caracteriza la lengua. Este esfuerzo por dar cuenta de lo particular de la lengua griega esclarece el sentido del

16. En primera instancia, nos referimos al sujeto del inconsciente, en su singularidad. Sin embargo, en la expansión de la globalización, en el americanismo, tampoco existe el sujeto de la razón, de la consciencia, debido a que el pragmatismo solo considera al hombre como un organismo, una suerte de “amasijo” neuronal y genético que se relaciona mediante la inteligencia, un instrumento de adaptación, con el medio ambiente.

17. Martin Heidegger, *Artículos y conferencias* (Barcelona: Odos Editores, 1998), 229.

pensamiento de Heráclito en el marco de su época, pensamiento que, podría decirse, es fundante del mundo occidental. Entender de esta manera el fragmento que nos ocupa sería diferenciarlo del sentido asignado en otras traducciones, como la que se hace a partir de Platón donde lo que se destaca es la *ιδέα*. Pues el estar presente en los griegos no se refiere ni al sujeto que se oculta, ni a aquel que es mirado en su ocultar por los otros, sino al permanecer oculto como esencia de la lengua griega. Por ejemplo, en la Odisea no dice que Ulises ocultaba sus lágrimas —no estaba como un yo que oculta las lágrimas como si fueran objetos— sino que Ulises permanecía oculto. En este mismo sentido el pensador alemán toma la palabra *ἐπιλανθάνεσθαι* (*epilanthánesthai*) que también tiene la raíz *λαθ*, la cual traduce como olvidar. El olvidar se dimensiona en su indiferencia de pensar lo esencial de esta región, puesto que le es propio, por lo tanto, no tiene que ver con la época de la imagen del mundo y su rapidez, sino con su esencia, según la cual el olvidar es retirarse para ocultarse. El olvido, *λήθη*, entonces, es un signo de ocultamiento. Y el olvidar no solo implica que se oculte lo que se olvida, sino que se oculta para el que olvida. Le es retirado al hombre. Es importante, en consecuencia, decir con Heidegger que el *λανθάνο* (yo permanezco oculto) “no menciona una forma de conducta del hombre entre muchas otras, sino que nombra el rasgo fundamental de toda conducta en relación con lo presente y lo ausente, [...] incluso el rasgo fundamental de la presencia y la ausencia mismos”¹⁸.

Para Heidegger la *Μνημοσύνη* (*mimosini*), la memoria, señala lo oculto, el olvido, *λήθη*, como aquello que da qué pensar. Aquí memoria no es la facultad de guardar lo pasado como si fuese un objeto representado, sino como aquello que se desoculta y que se coliga con aquello que concierne y que está oculto, lo que ha de ser tomado en cuenta: *λήθη*. La memoria es una huella que señala lo oculto, lo reprimido, tal como lo entendemos en el psicoanálisis.

En lo que respecta a la fórmula de Lacan, la traducción que sugiere de la palabra griega *ἀλήθεια* es aparentemente diferente de la propuesta por Martin Heidegger: *unverborgenheit*¹⁹; en *La esencia de la verdad*, un texto de 1943, el filósofo plantea que *ἀλήθεια* es lo Mismo, *Das selbe*, mas no igual, *das gleiche*: la distancia entre lo Mismo y lo Igual es que el primero hace brotar la diferencia mientras que el segundo no, pues implica una identidad. Por tanto, la pretensión de Lacan no es hacer del significativo (=) una igualdad; más bien lo trata dentro de la lógica significativa²⁰, al darle estatuto de lo Mismo en el sentido griego de hacer brotar la diferencia, pues es esa la esencia griega de la verdad, la *ἀλήθεια* en su dialéctica desocultar-ocultar: allí donde se manifiesta la esencia del Ser. Es decir que “*ἀλήθεια = verborgenheit*” es lo Mismo en el sentido griego, en tanto que (=) señala una diferencia relacionada con lo oculto, con la *λήθη*, con la *φύσις*. Este estatuto de lo mismo se opone a la identidad

18. *Ibíd.*, 232.

19. Lo hace sin el privativo *un* es lo mismo del alemán *verborgenheit* (*Wahrheit*), *heit* (carácter), *un* (arrancarse), *ver* (a la persistencia), *borgen* (a quedar oculto y puesto en seguro).

20. En esta lógica solo hay diferencias, puesto que un elemento adquiere propiedades si se relaciona con otro elemento. Por tanto, podemos decir que no hay sustancia, en tanto que esta supone que las cosas tienen propiedades intrínsecas por el hecho de existir, mas no por sus relaciones. De allí deriva lo planteado por Lacan al decir que un significativo representa a un sujeto para otro significativo. El psicoanálisis no solo plantea lo lógica del significativo por sus relaciones, sino que introduce al sujeto en una estructura de diferencias como es el lenguaje.

sostenida por la lógica-matemática como ley del pensar en la forma $A=A$, es decir, el principio de identidad. Es la marca de la diferencia entre el Ser y el ente.

Es importante subrayar que esta traducción equivale a una suerte de confrontación y separación de lo que la lógica proposicional define como verdad. Por su parte, Heidegger traduce el término ἀλήθεια como desocultamiento, *unverborgenheit*. Es necesario subrayar con Félix Duque, uno de los traductores de Heidegger, que el prefijo *un* no es una mera negación sino que alude a una suerte de arrancamiento, en el caso de *unverborgenheit*, un arrancarse que enfrenta al desocultamiento con “un cobijar, un dar albergue y custodiar”.

En su texto ἀλήθεια Heidegger²¹ pone en consideración el fragmento 13 de Heráclito:

τὸ μὴ δῶνον πότε πῶς ἄν τις λάθοι

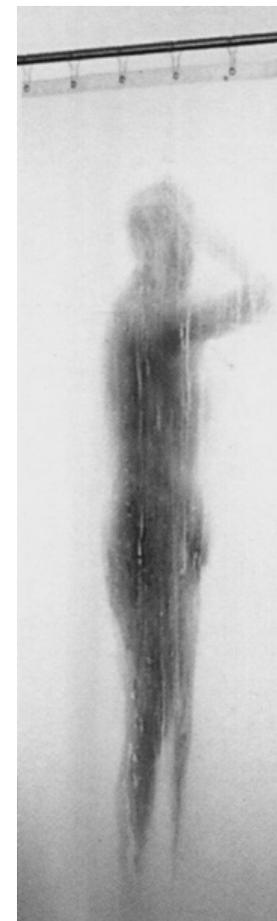
Plantea que el rasgo fundamental del desocultamiento de la presencia está determinado por el permanecer oculto, el permanecer desoculto. Para tal efecto recurre a diferentes fragmentos del texto del pensador griego con la idea de develar lo enigmático de ese fragmento 13:

¿Cómo puede uno albergarse ante algo que zozobra?

El no zozobrar nunca se refiere al ocultar o al desocultar, no de manera diferenciada, sino dialéctica, como Uno y lo Mismo. El continuo emerger, según Heidegger, se refiere a la φύσις (*physis*), pero esta φύσις *no* puede leerse como la naturaleza, tal como hacemos en nuestros días, como si fuera un permanente desocultarse, algo que permanentemente emerge. Sin embargo, con Heráclito entendemos, de manera enigmática en el fragmento 13, que no podemos seguir pensando la φύσις solo con emerger, a saber: φύσις κρύπτεσθαι φίλει: la naturaleza ama esconderse. Es decir, la φύσις se manifiesta, se desoculta, deja huella para luego esconderse, ocultarse. Permanecer enigmática.

Esta contradicción no podría captarse si funcionáramos con las proposiciones de la lógica matemática pero, considerando la dialéctica antigua, es menester pensar que allí donde hay una contradicción se esconde un enigma. Cabe anotar que los tres principios de la lógica moderna no operan, y no deben operar, pues a Heráclito es necesario entenderlo desde el pensamiento que lo sostiene, en el sentido en que lo oculto es fundamental y el arrancarse de lo oculto se enfrenta a él, donde eso oculto, repito, es un enigma.

Se puede decir que en la esencia de la verdad, ἀλήθεια, y en las cogitaciones hechas por Lacan, se llega al mismo lugar al que llega Heidegger, puesto que la verdad



21. Martin Heidegger, *Aletheia* (Barcelona: Edición de Serbal, 1994).

es no-toda, diferente a los ritos iniciáticos religiosos. Ceremonia de la palabra que opera sobre el cuerpo y no maniobra del cuerpo que apela la eficacia. Es necesario anotar que para Lacan, como para Heidegger, el enigma se relaciona con la verdad, mientras que para la ciencia el enigma entra en el campo de lo objetivable donde el saber y la verdad coinciden, en cuyo caso la verdad es formal, en razón a que es soportada por la lógica-matemática. Ya habíamos mencionado los principios en los que se sostiene la ciencia positiva moderna, cuyo soporte es una representación, una proposición donde la verdad es una V.

En lo que respecta al saber, mientras que para el psicoanálisis es un saber no sabido, para la ciencia este saber es posible; sin embargo, a este saber se le sustrae el Ser. Por otra parte, el saber y la verdad están relacionados, de tal manera que lo que se desoculta puede volverse a ocultar. En el pensamiento antiguo, en el cual se apoya el pensador alemán y, de cierta manera, el saber del psicoanálisis, no sucede lo mismo, puesto que el ocultamiento es esencial, por tanto, lo que desoculta es un arrancarse que muestra una huella o, si se quiere, un señalar un camino que da cuenta de que algo permanece oculto. Lo existente posibilita que el Ser se dé, como en una especie de cinta de Moebius. El Ser asiste constantemente al ente, a lo existente. Así podría explicarse el $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \kappa\rho\acute{\upsilon}\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \phi\acute{\iota}\lambda\epsilon\iota$, en el que se presenta una torsión y, si se quiere, una distinción del saber fundamental, como en Platón, quien diferencia la apariencia de la verdad, distinto a lo planteado por los presocráticos, puesto que en la apariencia hay algo que se oculta; en consecuencia, la apariencia es más una huella que señala, que una diferencia respecto de la verdad.

La $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ significa lo que crece, lo propio dentro del crecimiento, es decir que no es un mero crecer sino un brotar esencial. Asimismo, el crecer no implica el estar aislado, sino el constituirse a sí mismo en el conjunto de lo existente, de lo ente. De tal suerte que, en el humano, los acontecimientos que se experimentan —engendramiento, nacimiento, infancia, madurez, envejecimiento, muerte— comprenden no un proceso natural, sino un destino humano y su historia. La $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ es, en consecuencia, un concepto original que determina y recoge tanto a la naturaleza como a la historia e incluye al ente divino.

La angustia patentiza la nada. El objeto *a*

En *Qué es la metafísica* Heidegger re-introduce la nada en lo más íntimo del Ser, y es aquí donde pierde su carácter de constante asistencia, puesto que la nada es una dimensión esencial en el Ser. Hay diferencias entre la nada de *Ser y tiempo* y la nada de *Caminos de bosque*, siendo más cercana al psicoanálisis la segunda elaboración, en la que la

nada se retira y se oculta en tanto que cuida y da albergue a la inagotabilidad. La nada junto al Ser y la apariencia constituyen una tríada en el pensamiento de Heidegger, que se distancia de Platón, como dijimos, puesto que para los sofistas el Ser no se aparta de la apariencia sino que la custodia, si puedo decirlo, como una cinta de Moebius donde la apariencia está preñada de Ser. El Ser se desoculta y brota en la apariencia.

Hay tres caminos necesarios para el hombre en medio del ser que se manifiesta en el desocultamiento, tres caminos para mantener al ser dentro de la apariencia, y contra la apariencia, y a la vez rescatar tanto al Ser y a la apariencia de la nada, del no ser.²²

1. El camino del Ser es ineluctable.
2. El camino hacia la nada es inaccesible, pero ha de ser pensado en unidad con el Ser.
3. El camino de la apariencia, contrario al de la nada, es accesible y transitado pero puede ser eludido.

La nada como núcleo esencial del Ser nos acerca a lo planteado por el psicoanálisis, en la medida en que se relacionaría con la angustia, el afecto por excelencia. En el texto arriba mencionado, Heidegger plantea que el aburrimiento es la patencia de estar en medio de lo existente en su totalidad, si se quiere: cuando el sujeto no está como tal. De otra parte, plantea que la angustia aparece en el anonadamiento ante la sustracción de esa patencia de lo ente. Cuando se está ante la nada emerge la angustia. Detengámonos en estas proposiciones. En el texto mencionado, Heidegger sostiene que la única posibilidad adecuada para que la metafísica se manifieste es sumergirnos en ella. En este caso formulando una primera pregunta.

1. Toda pregunta metafísica implica encontrarse con la metafísica en su totalidad.
2. Toda pregunta metafísica le concierne al cuestionador, puesto que está envuelto en ella.

Es decir que el preguntar metafísico concierne a la totalidad y ha de plantearse desde la situación de quien interroga, es decir: del hombre por su esencia. A diferencia de la metafísica, los dominios de la ciencia son distantes entre sí, puesto que lo existente está fragmentado en campos de objetos. La universidad es el organizador por excelencia que articula esos campos y los especializa. El enraizamiento de la ciencia y sus fundamentos se han perdido por completo. La referencia al mundo de las ciencias la hace buscar objetos. La ciencia concede a la cosa misma, de manera fundamental, la primera y la última palabra. Se presenta una suerte de sumisión al ente para que revele

22. Jorge Alemán y Sergio Lamere, *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis y la tarea del pensar* (Barcelona: Miguel Gómez Ediciones, 1998), 69.

lo que hay en él gracias a la investigación y la doctrina. Servidumbre que se constituye como fundamento de su dominio sobre la existencia humana.

Se puede decir, con el pensador alemán, que la referencia al mundo de la ciencia no es fragmentaria sino una unidad radical. En *La época de la imagen del mundo* alude a un sistema que está enterado de todo, ya que los campos de objetos de la ciencia enuncian lo existente y no existe aquello que no sea indagado, investigado por la ciencia. Por tanto, la referencia al mundo es la referencia del ente al ente mismo. Además, la dirección de la actitud y de la investigación como irrupción de lo ente se hace desde lo ente mismo. Se puede decir que lo más íntimo del hombre científico se dimensiona como si estuviese afuera como otro. La ciencia y el mundo en su totalidad, concebido como sistema, no quieren, por lo tanto, saber de la nada. La pregunta por la nada en Heidegger emerge en relación con aquello que la ciencia no considera, dado que no está dentro de lo existente.

¿Qué pasa con la nada? Dice el pensador alemán: ¿cómo hablar de la nada si no está dentro de lo ente? Preguntar por la nada implica considerar algo que no está en medio de lo existente como objeto, tanto que la pregunta deviene contradictoria. La nada no es un objeto, en consecuencia no es una existencia. La nada es la negación de toda existencia. Sin embargo, al negar la existencia se recurre al entendimiento y esto niega la nada.

Tanto con Heidegger como con Lacan se puede decir que la nada no tiene otra alternativa que representarse con el significante. Con la negación. Hay nada en tanto que se subsume a la negación, no obstante, la nada es más originaria que el no y la negación. La negación depende de la nada. El entendimiento, en consecuencia, depende de la nada. En el seminario XVII Lacan plantea que el pensamiento es casi un afecto, pero esta vez lo relaciona con la angustia. Veremos más adelante cómo Heidegger pone de presente la relación de la nada con la angustia.

Para interrogar es necesario que se dé la nada. El problema de la nada es que no hay conocimiento previo como supone el pensamiento científico con el proceder anticipador en la modernidad e, incluso, el pensamiento filosófico, si tenemos en cuenta que *τὰ μαθήματα*, (*ta mathimata*) es un conocimiento previo. No queda más alternativa que tropezar con ella. Para tal efecto, es menester la omnitud de lo ente, trátase de lo existente en la ciencia moderna como todo aquello que se objetiva (la *alethosfera*), o de todo aquello que es del significante; en consecuencia, la negación daría a conocer esa nada. No obstante, se tendría una nada formal, razonada, y por tanto una nada figurada. Heidegger diferencia entre captar todo lo ente y encontrarse en medio de lo ente (lo interesante). Se capta lo ente en total, pero como sombra, es decir, como algo que no se percibe pero que está ahí. Sin embargo, nos sobrecoge en el

verdadero aburrimiento. El aburrimiento verdadero abre la existencia y nivela las cosas en una extrema indiferencia. Este aburrimiento nos revela lo ente en su totalidad. La alegría se ofrece por la presencia de un ser querido; solo en la templanza se presencia el acontecimiento de la existencia. Pero la nada se escurre. El temple de ánimo se nos pone ante la nada: la angustia.

La angustia no es una ausencia de determinación sino una imposibilidad de ser determinado. Es en la experiencia del desvanecimiento de lo ente en su totalidad que la angustia nos acosa, nos oprime. No queda asidero ninguno. Lo único que queda al escapárseos el ente, y nos sobrecoge, es este “ninguno”²³, dice literalmente el pensador alemán. La angustia hace patente la nada. Heidegger nos pone en presencia de este afecto para dar cuenta de la nada, entendida como aquello que aparece cuando lo ente en su totalidad se nos escapa, cuando enmudece “la presencia de todo decir es”.

La nada se capta con la angustia, pero no como un ente ni como un objeto; en la angustia se hace patente la nada. La nada es una manifestación en lo ente, un asalto, si se quiere, un acontecimiento cuando este último caduca por la angustia. Heidegger propone que en la angustia no hay ni aniquilamiento ni negación de lo ente en total como forma de obtener la nada. La nada sale al paso junto con lo ente, en la medida en que este se escapa. La nada no atrae, causa rechazo. Lo curioso es que ese rechazo es una fascinada quietud. Es un rechazo entendido como una remisión a lo existente, al ente, lo que es insuficiente. El anonadamiento es la esencia de la nada.

Al darle un estatuto fundamental a la nada, Heidegger se ve llevado a plantear que la esencia de la nada conduce al ente a existir por primera vez. Es por la patencia de la nada que es posible la existencia de todo lo ente.

La existencia se sostiene dentro de la nada. La nada pertenece originariamente a la esencia del Ser mismo. Es menester subrayar que para Heidegger la nada no debe responder a la lógica del concepto sino a la experiencia de la angustia. La angustia radical está reprimida en la existencia pero emerge en cualquier momento. Por eso la pregunta por la nada viene a problematizar la existencia fundamentada por la ciencia. La ciencia puede abandonar la nada, no obstante, para entenderse, le es preciso preguntar por ella. El Ser es finito y se patentiza en la trascendencia de la nada.

Vemos con Heidegger que la ciencia no quiere saber nada de la nada, dado que no está en un sistema de lo existente como objeto. Y dado que la nada no es un objeto, sencillamente no existe, y por tanto, no hay un campo que investigue la nada.

La pregunta por lo ente excluye la nada en la ontología y el Ser se inserta en las coordenadas de la ciencia, a saber: en una verdad que se concibe como certeza de la representación y con relación al ser pensado como el hombre, como el único *subjectum*, el cual partiría del principio de los principios que es la consciencia, la subjetividad.



23. Martin Heidegger, *Qué es la metafísica y otros ensayos* (Buenos Aires: Fausto, 1999), 44.

En la modernidad, tanto el Ser como la nada se sustraen y su constante determinación no es considerada. Sin embargo, lo oculto no puede suprimirse. Es en el desocultamiento donde la verdad, en el sentido de ἀλήθεια, cobra su estatuto, en tanto que señal, huella que da cuenta de la oscuridad y lo enigmático de lo oculto. La verdad no toda es. La nada no es el Ser, en cambio, está supuesta en el objeto *a*.

Lacan tomará un problema similar al que apunta Heidegger en lo que respecta al Ser, la apariencia y el parecer. No obstante, el psicoanalista francés emplea el significante ‘semblante’ para evitar el uso de fenómeno y nóumeno, de apariencia y parecer.

En el psicoanálisis se abren dos vertientes en relación con el Ser:

- El Ser como nada de Ser.
- El Ser como semblante.

Tanto Lacan como Heidegger plantean que la nada carece de significante y, en consecuencia, no es posible referirse a ella, salvo en la lógica, así se introduciría en el ámbito de lo existente, en lo ente. Por eso en el seminario XX dice: “nada no es el Ser”. Como nos dice Jorge Alemán, Lacan introduce la nada bajo la negación de la cópula. Nada no es el Ser, pues es imposible dar cuenta de ella por medio del significante. Aquí se vuelven a encontrar Lacan y Heidegger para advertir que la patencia de la nada aparece en la angustia.

De la ἀλήθεια a la *Alethosfera*. O la verdad formalizada de la ciencia y sus efectos

En el seminario XVII, quizás fundamentándose en los trabajos de Heidegger, Lacan emplea las palabras griegas ἀλήθεια y Λήθος, ya mencionadas. Lo hace para dar cuenta desde el psicoanálisis de lo que el pensador alemán llamaría “Imagen del mundo”, entendido esto como un sistema calculable y planificable, una atmósfera poblada de significantes nuevos, trazas anticipadas por la mirada de Galileo, que representan lo real, constituyendo campos de objetos que dan cuenta de lo existente y que se formalizan mediante la investigación hasta su instalación en lo obvio. Por tanto, no se piensan. Significantes nuevos, a saber, la *Alethosfera* y las *lethosas*, el primero extraído de la palabra griega ἀλήθεια en condensación con ‘atmósfera’, lo que construye un neologismo que viene a dar cuenta de lo que se desoculta con la verdad moderna en virtud de su carácter de certeza de la representación; el segundo, resultado de la sustracción del negativo del anterior, λήθη, es decir, de un velamiento, de lo que está oculto, pero inscrito en lo que el saber científico define como existente, puesto que es

pensado como objeto. Oculto sí, pero susceptible de ser objetivado. En consecuencia, estas *lethosas* pueden ser evidenciadas por los dispositivos creados por la técnica moderna, como es el caso de los decodificadores y otros aparatos que están poblando la vida cotidiana. Pero esto no solo llega allí: hay un saber sobre estos objetos²⁴, que logran constituir un peligro para la vida en la Tierra, si seguimos las cogitaciones propuestas en estas notas.

Esta oposición —*Alethósfera/lethosas*— tiene una importancia capital para poder articular el sujeto de la ciencia, pues el primer concepto, *Alethósfera*, alude a aquello que sostiene la verdad formal, en tanto que produce un develamiento que no solo afecta lo real de la naturaleza, sino también al cuerpo del sujeto que es gozado y goza. Mientras que el segundo, *lethosas*, da cuenta de esos instrumentos y objetos²⁵ que retornan como existencias o como *gadgets*, objetos de brillo efímero, que pasan a ser desechos y restos del gasto. Son objetos que van del brillo al desecho, característica que les da consistencia en tanto fugaces, y que no son solo exhibidos en las vitrinas *stand*, sino que son existencias inagotables, dis-ponibles, con carácter de reposición y que pueden responder a la demanda de aquel que los pida, pero que dejan un haz de resto y desecho con el cual la ciencia y el mercado no han sabido qué hacer. Recordemos el desbordamiento del material radioactivo y de desechos, los cuales, después de su uso, se acumulan sin servicio alguno y retornan como objetos inútiles, restos que devienen objetos de angustia del hombre moderno. Estos restos ya no se gastan...

Lo interesante de la relación de mismidad entre Heidegger-Lacan²⁶ es precisamente que permite entender, o al menos hace más comprensible, el vínculo del sujeto con estas *lethosas*, disponibles en la *alethósfera*, y el capitalismo como condición para poder gozar, incluso en su política que, matematizándolo, mostraría la fórmula del fantasma ($S\Delta a$). En el seminario VII sobre la ética²⁷, ya Lacan había visto en el discurso

24. El Programa de Investigación de Aurora Activa de Alta Frecuencia —High Frequency Active Auroral Research Program (H.A.A.R.P.)— es uno de los ejemplos que se pueden citar aquí. El propósito de este programa es investigar las propiedades de la ionosfera y propugnar por el desarrollo de los avances de la técnica moderna y su empleo para las radiocomunicaciones y los sistemas de vigilancia. El dispositivo más importante de la estación H.A.A.R.P., ubicada cerca de Gakona, Alaska, es el Instrumento de Investigación Ionosférica, un radiotransmisor potente de

alta frecuencia que se orienta a modificar las propiedades en un campo limitado de la ionósfera. Los procesos que ocurren en dicha zona son analizados mediante otros instrumentos, tales como radares UHF, VHF y de sondeo digital, y magnetómetros de saturación y de inducción. La preocupación que deriva de aquí no es la investigación, sino el empleo que se tiene, y puede tener, de este saber, si se entiende la esencia de la técnica moderna, así como ha sido planteada desde el pensamiento de M. Heidegger y que llamó la Gestell (estructura

de emplazamiento o red de existencias), sobre todo si se conoce quienes financian el proyecto, a saber: la Fuerza Aérea y la Marina de los Estados Unidos, con la Agencia de Proyecto de Investigación Avanzada para la Defensa —Defense Advance Research Projects Agency (DARPA)— y la Universidad de Alaska.

25. No necesariamente aparecen como lo hemos aludido en otros textos publicados en esta revista, sino están ahí como una existencia con la cual nos relacionamos. El mundo está poblado por microchips —objetitos que manejan el 0 y el 1— y que permiten el funcionamiento de los procesadores, objetos de investigación como el saber sobre lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, cualquiera que se piense.

26. El encuentro entre Heidegger y Lacan es el cuestionamiento del Otro de la ciencia, es decir que sus proposiciones parten de lo singular, pero no se detienen en él sino que instalan esa singularidad y su incidencia en la ciencia y en sus campos en su totalidad. Por eso en varias oportunidades he aludido que el tomar el hueso duro de la topología, la lógica, etc., por parte de Lacan, no es un juego intelectual, ni una metáfora, sino una necesidad de introducir en lo existente el sujeto del inconsciente y el objeto *a*, en tanto que no existen en los campos de la ciencia, lo que implica un reordenamiento del saber sobre lo real, y en consecuencia una *a*-puesta en el tratamiento de lo real.

27. Jacques Lacan, *El seminario. Libro VII. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1990).

de la ciencia un discurso dividido entre el saber absoluto y el no querer saber de la Cosa, lo imposible de la verdad, una verdad que muestra la relación interdicta con un objeto privilegiado, a saber, la madre. La Cosa. Esta equiparación de la Cosa con el deseo fundamental como verdad forcluída por la ciencia permite al psicoanálisis dar cuenta del sujeto de la ciencia, forcluído él mismo por el *cogito* cartesiano que, a pesar de introducirlo como sujeto pensante (*je pense*), es forcluído por el discurso científico.

Esto facilita captar a la vez la relación estrecha del sujeto con los objetos producidos por el discurso científico y sus efectos, que son desencadenados por el afinamiento de un nuevo “discurso”, el discurso capitalista, como producto de la relación sin límite de la tríada ciencia, esencia de la técnica moderna y capitalismo. Tríada que afina y precipita la extinción de todo lo existente a medida que el proceso global del capitalismo se instala en todos los rincones de la Tierra. Por eso podemos decir que el psicoanálisis no solo da cuenta de la tendencia mortífera de la pulsión en el sujeto, sino que advierte lo peligroso de la vectorización de dicha tendencia en el capitalismo, evidenciada en la formalización cada vez mayor del neoliberalismo a nivel mundial²⁸, lo que no es nada alentador, pues se anuncia lo más terrible (Φόβος - Δεῖμος).

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMÁN, JORGE Y LAMERE, SERGIO. *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis y la tarea del pensar*. Barcelona: Miguel Gómez Ediciones, 1998.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Aletheia*. Barcelona: Ediciones de Serbal, 1994.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Artículos y conferencias*. Barcelona: Odos Editores, 1998.
- HEIDEGGER, MARTIN. *La época de la imagen del mundo*. Madrid: Alianza, 2005.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Qué es la metafísica y otros ensayos*. Buenos Aires: Fausto, 1999.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Superación de la metafísica*. Barcelona: Edición de Serbal, 1994.
- LACAN, JACQUES. “El atolondradicho” (1972). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro VII. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1990.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro XVII. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Barcelona: Paidós, 1992.
- SUZUNAGA, JUAN CARLOS. “Modernidad, crueldad y exclusión del sujeto, o las contradanzas del discurso capitalista”. *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 239-256.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Tractatus lógico-philosophicus*. París: Gallimard, 1998.
28. Juan Carlos Suzunaga, “Modernidad, crueldad y exclusión del sujeto, o las contradanzas del discurso capitalista”, *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 239-256.

VII. ENTREVISTA





El cardo, el ave y la verdad.

Entrevista con el pintor Antonio López



JEAN-PHILIPPE PEYNOT*

Antonio López es reconocido como uno de los más grandes pintores actuales por numerosas instituciones y por un público muy amplio. Al escoger pintar su entorno más cercano, de manera realista y sin imponer siquiera un estilo, supo que su camino sería difícil y solitario, lejos de los críticos de arte, curadores, galeristas y otros actores de la escena contemporánea. De la fidelidad de su mirada nació una obra, y de esta obra nació el pintor, que nos habla en esta entrevista, al horizonte de una verdad. Entre otros reconocimientos Antonio López recibió el Premio Príncipe de Asturias de las Artes en 1985 y el Premio Velázquez de Artes Plásticas en 2006.

Fui a Madrid con el propósito de reunirme con el pintor. Su trabajo sobre la ciudad y la gran precisión con la que construye sus pinturas despertaban mi curiosidad. También me intrigaba, lo he de confesar, el aspecto aparentemente vano de tal esfuerzo en un momento en el que la pintura figurativa y todavía más la de paisaje no es la mejor considerada. Esta entrevista debía formar parte de una investigación de filosofía del arte sobre la cuestión de la medida. El punto de vista de un pintor que me parecía un poco fuera del tiempo y conectado con la tradición de las bellas artes podría aportar, por lo menos lo suponía, un enfoque singular y distinto del de los demás artistas que había entrevistado hasta entonces. Me preparé lo mejor posible redactando una serie de preguntas. Al llegar, un acontecimiento terriblemente real dio el tono a un día en el que nada habría de ir como había previsto. Han pasado siete años antes de que volviera a escuchar esta conversación. La tenía grabada y la transcribo aquí, tan fielmente como me ha sido posible.

CÓMO CITAR: Peynot, Jean Philippe. "El cardo, el ave y la verdad. Entrevista con el pintor Antonio López". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 309-322, doi: 10.15446/dfj.n16.58171.

* peynot@hotmail.com

© Obra plástica: Óscar Muñoz

ANTONIO LÓPEZ: ¿Dónde se ha tirado esa persona?

JEAN-PHILIPPE PEYNOT: Ha sido en la Puerta de Atocha, justo al salir de la estación. Es complicado ir de la estación al Museo Reina Sofía. He cogido la salida equivocada, la que se encuentra en el lado opuesto al museo. Hay muchos pasos de peatones



Vista de Madrid desde un puente junto a la estación de Atocha. Foto: J.-P. Peynot.

que están cortados por obras y muchísimo tráfico. Este lugar me transmitía angustia, por eso quise hacer una fotografía. La vista que tenía desde el puente me hacía pensar en algunos de sus cuadros. Era esa misma visión dramática de la ciudad la que sentía en ese momento.

A.L.: Pero, ¿dónde exactamente ha caído?

J-P. P.: Yo hacía la fotografía desde un puente, a la salida de la estación, y se tiró desde ese puente.

A.L.: Ya, en Madrid, hay obras por todas partes. Y se ha tirado voluntariamente, claro. ¿Le has visto tú?

J-P.P.: No, mientras caía estaba haciendo la fotografía. Le he visto una vez caído. Enseguida la gente pidió auxilio. Yo quería esperar hasta que viniera la ambulancia, pero tardaba muchísimo. Me quedé unos minutos mirando, pero no pude aguantar más vértigo, y me fui.

A.L.: Madrid es una ciudad muy grande y las ciudades grandes son todas iguales: son horrorosas. París también, a pesar de Napoleón, a pesar del Louvre. Cuando te mueves en terreno conocido vas con más tranquilidad, pero cuando

no conoces una ciudad te parece más agresiva. Yo recuerdo haber ido a París desde Londres, hace ya muchos años, y París me recordó Madrid, llena de coches, de obras, de gente aturdida. El coche lo iguala todo. El Área metropolitana de Madrid agrupa más de cinco millones de habitantes. Es una cosa monstruosa y nuestros gobernantes no hacen nada para remediarla.

J-P.P.: ¿Y por qué vino usted a Madrid?

A.L.: Vine hace cincuenta y seis años, en el año 1949. Entonces Madrid era una ciudad que no llegaba al millón de habitantes. Aquí había una Facultad de Artes Plásticas. Había cuatro en España en aquel momento, y la más cercana a mi tierra era Madrid. Toda la gente de La Mancha, mi tierra, venía aquí a estudiar. Además, estaba el Museo del Prado, las galerías y todo lo necesario para alguien que quería pintar.

J-P.P.: Respecto a su obra, que consiste sobre todo en la representación de su entorno más próximo, ¿le parece más interesante Madrid que Tomelloso, su pueblo de origen?

A.L.: Ahora yo podría vivir donde quisiera, pero toda mi familia está aquí y no tengo ganas de dejarla. Madrid, para la vida que yo hago, no pesa demasiado. Me da igual, yo puedo trabajar aquí o en cualquier otro sitio.

J-P.P.: ¿El sitio no es determinante en su trabajo?

A.L.: No, no es determinante. A mí, Madrid como punto de partida, como temática me interesa mucho. Me ha tocado esto, me parece bien, es mi época. Es como si le preguntaras a Bacon si le pareció bien el siglo XX. Podría marcharme a un lugar más agradable, pero llevo toda mi vida viviendo aquí. Eres pintor, ¿no?

J-P.P.: Soy estudiante en filosofía, cursando un doctorado en la Sorbona, y he venido con una pregunta, o mejor dicho, una pregunta me llevó hasta aquí.

A.L.: ¿Y qué has aprendido de la filosofía? Si pudieras sintetizarlo.

J-P.P.: He aprendido que se podía hacer camino con preguntas, ir al encuentro de los demás e incluso de uno mismo. Es

la pregunta de la medida la que me llevó hasta aquí. ¿Por qué utilizar la medida como material, instrumento y tema privilegiado en el arte hoy en día, cuando es un concepto ligado a la tradición de las bellas artes, forjado en el Renacimiento, y cuando los artistas contemporáneos, en su mayoría, se sitúan en ruptura con la tradición?

A.L.: Yo pienso que ya en el Renacimiento todo eso se sabía. El hombre había hecho ya muchas cosas. Creo que en el mundo antiguo está la clave de todo el conocimiento, en Egipto, en Mesopotamia, en Grecia y en Roma, más que en el Renacimiento. Quizás no hay textos teóricos que nos hayan llegado. Se han perdido muchos escritos y también muchas obras. El otro día, en la televisión, vi una reconstrucción del palacio de Cnosos, en Creta. Creo que nunca se ha hecho una arquitectura tan maravillosa. El hombre lleva ya instalado aquí, en ese misterio, de reflexionar y de crear obras, desde hace miles de años.

J-P.P.: Respecto a ese misterio, en una entrevista, usted hablaba de un profundo sentimiento de verdad que sintió durante su primer viaje a Grecia¹¹. Eso me sugiere una pregunta: ¿ese misterio implica una relación entre la verdad y la belleza?

A.L.: Creo que sí, la belleza y la verdad no pueden estar separadas. Ambas son partes de la belleza verdadera. Pero, no sabemos muy bien lo que es la belleza. En nuestra época, la belleza se ha ampliado a aspectos morales o incluso éticos, más que en el Renacimiento. Creo que en el Renacimiento la belleza era un lugar más acotado, más limitado. Ahora, la belleza lo es todo, todo lo que es verdadero. Es lo que

pienso, pero también se puede preguntar: ¿qué es lo verdadero? Es muy difícil todo eso. ¿Has visto las pinturas de Pompeya en la Villa de los Misterios? En comparación, Tiziano es como un ilustrador.

J-P.P.: Eso también me sorprende. Respecto a su primer viaje fuera de España, a Italia, usted ha dicho que había sido decepcionado por los pintores italianos²². ¿Por qué esta decepción?

A.L.: No de todos, pero he tenido la impresión de que muchos de esos artistas habían servido, en detrimento de su obra, a una sociedad que no sentía ni pensaba como ellos. Es la impresión que yo tuve. En el mundo antiguo la sociedad y el artista formaban un solo cuerpo. Tiziano, por ejemplo, era un hombre que estaba sirviendo a una sociedad que le era inferior. Tiziano era muy inteligente, un poco como Picasso, muy listo y hacía trampas. Cuando el arte no se soporta sobre lo absolutamente verdadero, empieza a ser trampa. Ahora hay una muestra de Carracci, aquí en el Prado, y cuando veo todas sus pinturas, junto a las de Rafael y también muchas pinturas francesas y españolas, me parece que muchas veces el artista es el servidor de una sociedad mediocre.

J-P.P.: ¿Qué elementos pictóricos concretos de estos cuadros, o qué maneras específicas de representar, le llevan a decir que estos artistas no buscan la verdad?

A.L.: En el mundo antiguo no había que buscar la verdad, estaban en la verdad. Fidias estaba en la verdad y toda la sociedad que le rodeaba lo estaba también. Esta es la impresión que tengo cuando veo sus esculturas. Sin embargo, por ejemplo, hablando de un artista muy bueno en una sociedad muy corrompida, Rodin no estaba en la verdad. Pienso que el hombre empezó a corromperse a partir de un momento dado, quizás en el siglo XVI.

1. En el texto de José Miguel Ullán: "Jamais je n'avais imaginé autant de beauté. Il y avait là comme une racine profonde de quelque chose qui est notre culture, quelque chose de très fort spirituellement et qui n'avait rien à voir avec les ruines romaines. [...] Il s'agit d'une résonance semblable à celle que je perçois quand je contemple la *Dame d'Elche*. La distance est effacée par un profond sentiment de vérité". José Miguel Ullán, "Antonio López García et les façons du regard", *Europalia* 85 (1985): 29-40. Publicado en el catálogo de la exposición: *Antonio López*, Musée d'art moderne de Bruxelles (septiembre 26-diciembre 22, 1985).

2. "Les peintres italiens m'ont déçu. En revanche, là-bas, j'ai ressenti l'évidence nette de la grandeur de l'art espagnol: Vélasquez". *Ibid.*

J-P.P.: ¿Cómo se corrompió el artista? ¿No respetando lo que veía, o más bien la idea de lo que veía, en el momento de representarlo, con la aparición del manierismo?

A.L.: El artista, salvo excepciones, hace el juego a la sociedad porque tiene que sobrevivir y porque no percibe necesariamente la corrupción de sus contemporáneos. No es algo que perciba porque está respirando un aire corrompido desde que aparece y no puede notar esa disonancia en su entorno inmediato. Sin embargo, cuando ves la obra de Alberto Durero, en su mayor parte, notas que es un artista verdadero que busca con toda la buena fe el conocimiento. Es una excepción, pero hay otras como la de Leonardo que indudablemente era una persona que trataba de servir a la sociedad pero sin traicionar su íntima sed de conocimiento, lo cual le creaba muchísimo sufrimiento. Era un hombre que sufría mucho porque percibía, por instinto, pienso yo, que era superior en sus conocimientos, en su concepción del mundo, en su sabiduría a la sociedad a la que tenía que servir.

J-P.P.: Según usted ¿esta relación entre el artista y la sociedad sigue siendo la misma en el arte contemporáneo?

A.L.: Quizás los impresionistas rompieron ese juego del servicio a una sociedad vanidosa e ignorante y ahí empezó el arte moderno, al tomar conciencia de ello.

J-P.P.: Precisamente, son ellos los que empezaron a referirse a Leonardo o a Velázquez como maestros.

A.L.: ¡Sí! Sí, claro, hay una suma de individualidades que no cedieron, entre los cuales están Leonardo y Velázquez, pero la conciencia de que el artista tiene que vivir una vida a veces difícil para ser fiel a su propia aventura empieza como colectividad en Francia con los impresionistas. Ahí empieza el arte moderno, pero cada cual se defiende como puede, hay personas que ceden a todas las tentaciones de la sociedad, hay personas que actúan de una forma más limpia, como Giacometti. Hoy en día, como en el pasado,

no deja de ser muy fácil engañar a la sociedad. Un hombre inteligente y con talento lo tiene fácil, porque tiene el poder en su mente y en sus manos de embelesar a sus contemporáneos. Mantenerse puro es una elección dura. Un hombre como Bernini cedió mucho para armonizar con el medio todo lo posible, a costa de lo que fuera, así que su aventura fue muy alejada de la búsqueda de la verdad.

J-P.P.: Usted me ha dicho que en la antigüedad, el artista y la sociedad formaban un único cuerpo, así que no había ningún riesgo de alejarse de la búsqueda de la verdad para un artista como Fidias. Pero, ¿no era también gracias a una cierta concepción del arte que podría ser cercana a la de usted? Hago alusión a Platón, para quien la belleza no se encontraba en el mundo sensible sino en el mundo de las ideas, es decir, muy cerca de la verdad.

A.L.: No creo, no ¡*La Victoria de Samotracia* no es una idea, es una mujer!

J-P.P.: Sí, pero no es una mujer cualquiera, es una mujer ideal. Es decir, sus proporciones están vinculadas a una idea de la mujer, y si nos referimos a Platón podemos decir que son sus medidas justas, incluso verdaderas, las que la hacen ser bella.

A.L.: No, no es una mujer cualquiera, pero recoge todo lo más maravilloso del mundo físico. No está hecha a espaldas del mundo físico, recoge el mundo físico. Está absorbiendo todo lo más maravilloso del mundo físico. Mira este desnudo del Dios de Tinos, ese hombre que está echado así (designando un modelaje en yeso justo al lado). No se ha hecho nunca un desnudo tan desnudo, tan animal, con esa plenitud física tan extraordinaria. Eso no se puede llegar a alcanzar si no es a través de una observación y de una atención muy grande a lo que te rodea, al mundo físico. Es un desnudo que estaba en uno de los frontones del Partenón, y ahora está en el British Museum de Londres. ¡Es un desnudo tan impresionante! ¿No estás impresionado?

J-P.P.: Sí, pero no lo veo como un ser humano.

A.L.: Pero tú observa, observa y olvídate de todo eso, y mira la forma nada más, mira cómo está resuelto el hombro, toda la parte ósea, la posición del hombro en relación al tórax, el brazo en relación al hombro. Mira qué cosa más maravillosa, más bien sintetizada.

J-P.P.: Sí, pero lo que veo son más bien problemas formales bien resueltos, un hábil juego de curvas, un equilibrio, una armonía, pero en adecuación más con unas ideas que con unos humanos de carne y huesos.

A.L.: El mundo físico siempre ha estado presente en la construcción de todos estos lenguajes del mundo antiguo, ¡siempre! Allá se inventó el lenguaje de la escultura. Allá también se resolvieron mejor que nunca las cuestiones formales: nunca se ha hecho un desnudo más extraordinario, con independencia de su significado, como resolución de las formas. Mira cómo cae el vientre. ¡Mira cómo cae la carne del muslo, cómo está pesando, cómo se aplasta esto, cómo se tuerce todo esto, cómo aparece la osamenta del tórax! La sensación de desgarró físico, de intensidad expresiva fisiológica. No se ha conseguido nunca nada igual, eso aparte del contenido. Es un cuerpo como lo podía esculpir Rodin, pero es mil veces más potente que las esculturas de Rodin, por citar a alguien cercano. Esto no puede hacerse si no es observando. Lo tenían dentro, y lo tenían fuera. Estaban inmersos en una combinación maravillosa de lo espiritual y lo físico. Pienso que eso es el mundo antiguo. Por eso tiene tanta plenitud, pero el mundo físico tiene que estar en la obra. Claro, ¡no puede no estar!

J-P.P.: En cambio, después, durante la Edad Media, la belleza viene por voluntad de Dios.

A.L.: Eso es un término muy teórico, pero a la hora de la verdad el hombre siente el mundo a través de sus sentidos: de su vista, de su tacto, de su corazón, de su sexualidad. Todo eso es primordial. Está siempre. Además todo eso puede estar apoyado en unas creencias religiosas, pero no cambia

la fuerza con la que el hombre puede sentir el mundo. Si no siente el mundo físico, no puede expresarlo.

J-P.P.: Quizás escapar de la sociedad es también escapar del marco teórico de esa sociedad, es decir, de una cierta representación del mundo, como por ejemplo aquella que relega la belleza al mundo de las ideas o aquella otra que hace de la belleza un don de Dios.

A.L.: Sí, yo pienso que siempre hay una estructura teórica. Ahora también la hay, pero dentro de esa estructura teórica hay personas: pintores, escritores, cineastas... Esa estructura teórica inevitable que hemos adquirido todos es el punto de partida. Lo que nos pone en movimiento es el sentimiento de la vida. Pienso que tiene que ser así. Bacon es un artista del siglo XX y pinta como un artista del siglo XX, ¡porque es del siglo XX! Pero lo que a Bacon le hace ser pintor es el sentimiento que tiene de la vida. Antes de él está Picasso, y muchos artistas determinantes para su trabajo. Bacon es un hombre con mucha cultura que absorbe todo lo que le envuelva y todo lo anterior. Parte de ahí, pero lo que añade, lo principal, es el sentimiento del mundo. Lo que nosotros queremos de él es que nos dé su sentimiento del mundo. Esa es su obligación, y si es homosexual, todo tiene que estar ahí, en su pintura. Cuando piensas en Renoir, el cineasta, o en Buñuel, lo que esperamos de ellos es que nos hablen de su experiencia. La teoría, se supone, la tenemos todos, pero no todos tenemos esa capacidad de crear. Lo principal es la energía que tú vas captando. La vida te va cargando de sentimientos y tú los expresas, los vuelcas en tu trabajo. Para el arquitecto quizás sea de otra manera, porque tiene una relación con la sociedad distinta, no tiene la libertad del pintor.

J-P.P.: ¿Buscando la verdad? ¿Buscando la belleza?

A.L.: ¡Ah! Sí, ¡claro! Buscando la verdad. Yo pinto Madrid, a mí me parece que es una ciudad muy fea. No me parece una ciudad hermosa, ¡para nada! Pero es verdad esa ciudad, y desde el momento que es verdad ya es interesante. Yo

no podría pintar un sueño. Ya desde el Medievo, con un pintor como El Bosco, para mí lo más interesante es percibir la experiencia que hace del mundo que le envuelve, sus temores, sus deseos... Yo no sé si aquí hay belleza (designando una estatua en un libro). Creo que sí, que hay belleza, porque hay armonía entre lo espiritual y lo material. Hay plenitud, como la hay en la Venus de Milo, pero en el mundo moderno de hace casi dos mil años para acá, yo no veo que haya belleza. Hay belleza en Velázquez porque hay salud y hay armonía. Pero no podía buscarla, lo que pintaba no era hermoso, el Rey no era hermoso. Es hermosa la luz con que lo hace, y es hermoso lo que él siente: su solidaridad con el mundo. Es una cosa moral. Sin embargo a mí no me parece bello David. Cuando se busca la belleza de una manera directa, el hombre se equivoca y miente. Goya es verdad. David está sirviendo a una sociedad que está un metro por encima del mundo real, no quiere ver la realidad, no la quiere ver y fuerza las cosas. Los griegos no forzaban nada. Era realmente un mundo lleno de luz. No tenían que forzar esa luz, estaban iluminados. Con el cristianismo empieza otra etapa muy distinta, mucho más oscura, en la que no se puede buscar la belleza por sí misma. La belleza no va a salir, no creo que pueda salir. Pero en un momento determinado puedes pensar que las películas de John Ford tienen belleza, porque es una persona noble y es inteligente, y la combinación de esas dos cualidades puede llevarlo a algo equivalente a la belleza, pero no podía buscarla de una forma directa.

J-P.P.: En su trabajo, usted representa lo que ve, lo que ve en Madrid, lo que ve en Tomelloso. El punto de partida es el paisaje.

A.L.: Sí, es un retrato de nuestro mundo, como lo es el de Giacometti, de una manera más objetiva, pero es igual, estamos en el mismo mundo oscuro.

J-P.P.: Es igual, ¡pero tampoco! Porque hay categorías en la historia del arte, ciertamente reductoras, pero necesarias

para saber de qué hablamos, y desde ese punto de vista usted está clasificado entre los pintores hiperrealistas, y éste no era el caso de Giacometti.

A.L.: Hiperrealista, no, más bien realista. El hiperrealismo es un movimiento que nace en América del Norte, tiene sus reglas: se trabaja sobre la fotografía, sobre un aspecto del mundo, de la sociedad, más o menos crítica, aumentando los tamaños... No tiene nada que ver con lo que nosotros podamos hacer aquí.

J-P.P.: Sí, y además los materiales son distintos, y también las técnicas. Los hiperrealistas usan pintura acrílica, aerógrafo, utilizan proyecciones de fotografías, en cambio usted pinta con óleo y "*sur le motif*". Yo también lo pensaba, pero su trabajo es casi siempre calificado de hiperrealista ¿En consecuencia, usted es un pintor realista?

A.L.: Sí, claro, pienso que el hiperrealismo es otra cosa. Es una fórmula general. Un movimiento que surgió allá, en América del Norte, de un grupo de pintores y escultores que trabajaron en una misma dirección, que construyeron un lenguaje y un mundo a representar. Entre ellos Richard Estes, por ejemplo. Yo creo que nosotros, los europeos, somos más francotiradores. No hemos construido un lenguaje común. Balthus es muy diferente a Lucian Freud. De todos los realistas europeos, cada uno va por su lado. ¿No te das cuenta? Aquí no ha surgido un movimiento equivalente al hiperrealismo.

J-P.P.: ¿Entonces, le parece bien calificar su pintura de realista?

A.L.: Sí, es indudable, pero a lo mejor i"realista" es también Tàpies! Todo sale de la realidad.

J-P.P.: Bueno, ¡Tàpies un poco menos!

A.L.: Él dice que es realista.

J-P.P.: He hablado con él hace poco, y me habló muchísimo de la realidad.

A.L.: Sí, es lo que tenemos. No tenemos otra cosa.

J-P.P.: El problema al hablar de la realidad, es entenderse sobre el sentido que damos a esta palabra. Es como hablar

de la verdad. Son palabras mayores, pero abiertas a las interpretaciones de cada persona que las utiliza. Para usted ¿qué sería la realidad?

A.L.: La realidad es más fácil de acotar que la verdad. La realidad es el mundo exterior más uno mismo. Esa es la realidad: si tú no estás, no existe la realidad. El punto de partida eres tú y la manera en la que estás interfiriendo el mundo exterior. Tú tienes tu realidad y yo tengo la mía. Por tu manera específica de percibir el mundo, lo transformas.

J-P.P.: Ya que usted ha hablado de Antoni Tàpies, creo que en su caso hay un intermediario entre él y la realidad, como un filtro que podría ser la imaginación.

A.L.: ¡No! La imaginación se supone que la tienes, pero combinada con la observación, el análisis, y muchísimas otras formas de percepción. En Durero, por ejemplo, ¿dónde hay más imaginación, en el ala de ese ave (señalándola en un libro) o en el grabado de *La gran melancolía*? ¿Dónde te parece que hay más imaginación, en Velázquez o en Poussin? La realidad, si no tienes imaginación, no la captas entera con tu mirada. Mira, esto es un cuadro de Sánchez Cotán (señalando una reproducción en la pared), pintado aparentemente sin ninguna imaginación. Pero, ¿tú sabes la imaginación que hace falta para agrupar esas dos cosas: un cardo y un ave, y para poner ese fondo negro? Nunca lo que ha creado había sido así.

J-P.P.: Pero cuando usted pinta una fruta, por ejemplo un membrillo, ¿copia lo que ve?

A.L.: ¡No! ¡No! Antes lo he visto y lo he seleccionado de la realidad. Es como si le dijese a Tàpies que pinta así porque ha visto esas formas en otros pintores. Él no ha inventado el expresionismo abstracto, pero le añade un matiz. Yo añado algo muy importante, que es la selección. Aparte de que en el hecho de pintar lo que ves pones muchas cosas indescifrables. Vermeer, pintando aparentemente lo que ve, pone su alma en la elección del color, de la luz, del tamaño, de la materia, del trabajo de los detalles. Es un universo

infinito la cantidad de variaciones que puedes hacer a partir de un tema que copias, pero es que ese tema que copias lo has elegido tú. Has elegido la luz. A mí me parece que eso es la creación. El hecho de pintar es una mecánica que viene después. Cuando ves un desnudo pintado por Lucian Freud ves mucho más de lo que ha copiado. El que no vea eso no podrá entender tampoco a Mondrian. Verá unas rayas verticales y horizontales, y no verá más. El misterio no tiene una fórmula para ser expresado. Los mundos que materializa El Greco no los hemos visto nunca. Y en la mirada tan profunda de Felipe IV hay una imaginación fastuosa. Sin ella, el pintor no vería lo que tiene delante. Hablo de Velázquez como espectador.

J-P.P.: ¿Por qué entonces, después de Velázquez, los artistas se han esmerado tanto en abrir otros caminos?

A.L.: A mí me parece fácil el evadirse, el realizarse fuera de la realidad. Te lo piden. Conviene a la sociedad. Hay muy poco arte que esté dentro del mundo objetivo, a no ser que consideremos arte objetivo todo arte representativo, en donde haya personas, hombres, mujeres, caballos... Pero hay muy poco arte que intente reflejar el mundo real. ¿Tú sabes que a Caravaggio le rechazaron varios cuadros? Uno de ellos *La muerte de la Virgen*, que está en el Louvre, porque lo juzgaron demasiado real. La Virgen estaba muerta, tenía el vientre hinchado, los pies sucios... La realidad siempre ha sido peligrosa. La sociedad, que es la que paga al artista, prefiere que trabaje en unos mundos menos comprometidos, más amables. Tàpies es muy amable. No hay más que ver que sus obras están en todos los ministerios de España.

J-P.P.: ¡Es una crítica un poco dura!

A.L.: Es que hay un error ahí. Se piensa que lo subversivo es a estas alturas el lenguaje de cierta modernidad, y eso no puede ser. No es por criticar a Tàpies. Yo únicamente tengo la seguridad que en la representación realista más extrema, si es buena, la imaginación tiene que estar, tiene

que participar, porque si no, no se puede ahondar en el mundo objetivo. Mira (enseñando una foto en un libro), para pintar este ojo así, esta frente, esa suavidad de la carne, esa mirada tan viva, hace falta una imaginación portentosa, de verdad, tanto, si no más, que para hacer las pinturas de la Villa de los Misterios.

J-P.P.: La imaginación de la que habla ¿se utiliza para mirar al mundo que nos envuelve más que para mirar en otras direcciones?

A.L.: Para mirarlo bien.

J-P.P.: Pero la imaginación, habitualmente, es más bien la manera de inventar a partir de la mirada, de completarla por un proceso que no ocurre en el nivel de los sentidos, sino en la mente. Por ejemplo, veo esta silla que tenemos enfrente, y luego me la imagino. Si hago un dibujo de esta silla, será distinto de lo que veo porque la habré imaginado, y de una cierta forma inventado. Es en términos de esa cualidad de invención, de esta diferencia que juzgamos de la imaginación. Tàpies ha pintado muchas sillas, pero siempre se ha alejado de lo que veía para intentar aproximarse a la idea de este objeto, imaginándolo.

A.L.: Cuando ves un rostro, cuando tienes imaginación, debajo de la piel ves los músculos, los huesos, las venas, el cerebro, el pensamiento. Si no ves todo eso, no puedes pintarlo bien.

J-P.P.: En la colección permanente del Museo Reina Sofía hay un cuadro de usted titulado *Madrid desde Capitán Haya*. Es un cuadro muy impresionante, por sus dimensiones y por la precisión de la representación. Al acercarme, aunque los vigilantes no me dejaron llegar muy cerca, he visto trazados, cifras y letras, a, b, 12, 10... ¿Qué significa?

A.L.: No lo sé bien. Si lo miráramos juntos, a lo mejor te podría decir qué significa. Sé que a veces pongo, por ejemplo, la hora, el día, o rayas verticales u horizontales que me sirven de guía para ir construyendo toda la estructura. La estructura de la ciudad tiene unas leyes muy precisas, para mí la precisión es un punto de partida.

J-P.P.: ¿Usted no utiliza metro?

A.L.: Utilizo plomadas, para ver en qué punto coincide una forma en relación a las que hay debajo, y utilizo un hilo para trazar el horizonte.

J-P.P.: Sí, e incluso traza la línea en el paisaje mismo que va a pintar, como vi en la película *El sol del Membrillo* que Víctor Erice le ha dedicado.

A.L.: Claro, sí, pinto un hilo en lo que para mí es la línea del horizonte y la coloco en el cuadro. Ese es el punto de partida hacia arriba y hacia abajo, para ir construyéndolo todo. Necesito tejer esa red con mucha precisión para no tener que preocuparme luego de todas esas obligaciones. Así puedo saltar a algo más misterioso, sin pelearme por captar el mundo objetivo.

J-P.P.: Me evoca ciertas representaciones de artistas del Renacimiento, con la red y esos trazados.

A.L.: Sí, no ha cambiado mucho.

J-P.P.: Esa manera de trabajar, ¿la aprendió en Bellas Artes?

A.L.: La aprendes trabajando, es parte de la cultura del pintor y del escultor desde hace cientos o miles de años. Si ahora hicieras un desnudo pintado o esculpido, te harías las mismas preguntas que se hacía un artista de la Antigua Grecia. Habría ciertos aspectos psicológicos que serían distintos y cambiarían el resultado. Pero por lo que se refiere a la fisiología, las formas, la construcción del cuerpo, todo eso sigue siendo igual para nosotros que para ellos.

J-P.P.: Usted acaba de decir que gracias a esa red, a ese instrumento muy preciso y a todas esas técnicas, se libera de la pelea por captar el mundo objetivo. Pero, si la forma ya está determinada, ¿qué le queda para expresar esa libertad? ¿El color?

A.L.: ¡Queda todo! La forma la vas haciendo. ¿Cómo se hace el cuerpo en el vientre de la madre? No se hace una cosa y después la otra. Cuando el hijo nace, ha habido un proceso donde todo ha sido construido a la vez. Es lo que quiero hacer, construirlo todo a la vez, lo espiritual y lo

físico, irlo materializando en la pintura, en la escultura, al mismo tiempo. Lo espiritual, no tienes una fórmula para representarlo, y lo físico sí. Coges una plomada y dices: “A ver ese edificio que hay allí, cómo pilla en relación a esa ventana”. Trazas la vertical y tienes la respuesta.

J-P.P.: ¿Y si hiciera una fotografía?

A.L.: ¿Tú crees que la fotografía te permite vivir? ¿No hablamos de que la realidad es un terreno inmensamente rico para la imaginación? La fotografía no lo es. Yo necesito el mundo real.

J-P.P.: Pero, ¿por qué no lo es?

A.L.: ¡Porque no se mueve, porque no huele! ¡Porque no pasa nada en una fotografía! El hecho de estar allí, en la calle pintando la calle, delante de una persona, pintando a esa persona, de que la rosa se pudra, de que se muevan las cosas, todo eso es la vida. Si te dan una imagen, por muy hermosa que sea, es una parte nada más de lo que es ese hecho físico. Te facilita mucho el trabajo, ya lo sé, pero la convivencia con el tema de mi trabajo me parece muy importante. Pienso que de esa experiencia es de donde sale todo, en mi caso.

J-P.P.: ¿De la experiencia con la vida?

A.L.: Claro, la vida, yo tengo que pintarla. Tàpies tiene otra vida que pintar, otra forma de expresarla. La vida es igual para todos, es el dolor, la alegría, la curiosidad, son muchísimas cosas, todo eso no cambia.

J-P.P.: En *El sol del membrillo* el ritmo es muy inusualmente lento para una película. Se le ve a usted pintando una fruta suspendida de una rama de un árbol de su jardín. Cada día vuelve, con su caballete y sus pinceles, pero pronto se intuye que no va a terminar este cuadro. Intenta captar algo, midiendo, representándolo, pero es la fruta la que parece dar la medida. Es al ritmo de la fruta al ritmo que la película se desarrolla. De algún modo me pareció que en esta película no es el hombre la medida de todas las cosas, sino una simple fruta.



Antonio López. “Lavabo y espejo” (1967). Óleo sobre tabla. Imagen tomada de: <http://www.madriz.com/los-realistas-de-madrid/> © Antonio López VEGAP - Madrid 2016

A.L.: Algo así es. Claro, comparar al hombre con un árbol o una fruta, eso no tiene sentido, pero percibía la vida del árbol. Trabajo así: me coloco frente al árbol, junto a él y estoy con él, como si estuviera con una persona. ¡Se precisa mucha imaginación para verlo así! Pero de esa misma historia otro realizador hubiera hecho una película completamente distinta. Víctor Erice y yo somos dos personas que tenemos bastante afinidad, por edad y por sensibilidad, pero es él quien ha hecho esta película y se trata de lo que él siente.

J-P.P.: En la película, usted no deja de medir, de modificar la composición. No se acaba de deshacer de esa dificultad para captar el objeto que quiere pintar.

A.L.: Esa atención a la forma es permanente, no cesa nunca porque nunca acabas de resolver del todo el problema formal. Estás construyendo el embalaje de algo que tiene que estar dentro. Para mí, el embalaje tiene que estar resuelto muy atentamente. Porque tiene que contener algo, tiene que contener lo que yo siento.

J-P.P.: ¿Cuándo sabe que la forma ya contiene la emoción?

A.L.: ¡Ah! Ahí está. Ese es el gran misterio. Ahí está todo. Yo confío en que cuando el punto de partida es algo que tú sientes fuerte, en relación a lo que te ha llevado allí, cuando empiezas, la pintura se va embebiendo de la emoción. Puedes ver la pintura como una sustancia física, pero también es una sustancia espiritual. La emoción está presente desde el principio, pero es cuando el cuadro está acabado cuando se manifiesta con plenitud.

J-P.P.: ¿Cuándo se acaba el cuadro?

A.L.: Pienso que es cuando tienes poder sobre la realidad. En el caso de las frutas del árbol, no pude acabar porque pasaron cosas y las frutas se cayeron. Cuando pintas una persona, si la persona no vuelve, el cuadro no se puede acabar. Pero si las circunstancias te permiten seguir con tu trabajo llegas a un punto en que ya no puedes continuar. Porque has dicho todo lo que tenías que decir. Hay una saturación de ti mismo en tu trabajo, y un agotamiento también. Hay unos límites que tienes y no los puedes sobrepasar. Pero si tuvieras una mirada más potente y más talento, seguirías caminando. La diferencia entre La Gioconda y un cuadro de Rafael radica en que donde Rafael tenía que parar, en este reflejo del mundo real, Leonardo seguía caminando a grandes pasos. He ido a ver la exposición de Alberto Durero que hay ahora en el Prado y después vi una pintura flamenca de su época. Veías una diferencia abismal. Sobre

un mismo camino, Durero y Leonardo hacían el doble de recorrido que sus contemporáneos.

J-P.P.: ¿Por qué podían recorrer el doble de distancia?

A.L.: Porque veían el doble.

J-P.P.: ¿Gracias a su imaginación?

A.L.: ¡No! ¡Gracias a su vista!

J-P.P.: Lo que quise entender en lo que acaba de decir es que las cosas se podían percibir de manera activa. Hay esa idea de los existencialistas, de Jean-Paul Sartre en concreto, que la imaginación podría ser una manera de tomar el poder sobre el mundo, es decir, siendo activo respecto a la percepción del mundo.

A.L.: Yo no lo veo así. Pienso que el mundo es un abismo de misterio. Los cinco sentidos, la intuición, la imaginación, te ponen en contacto con el mundo, pero lo que te permite ahondar en sus misterios: la luz, el color, nuestra sociedad... es la emoción. La obra de Bacon es una clave para entender cómo es esta sociedad, lo terrible que es. Él lo ha sentido así.

J-P.P.: Y en sus cuadros, ¿cuál es la clave y qué permite descubrir?

A.L.: Creo que el enigma que percibo en la ciudad que nos rodea es parecido al enigma que veo en algunas pinturas de Bacon. Pero, para volver a esa oposición que haces entre la imaginación y la percepción sensible, y pensando en Alberto Durero, él tiene dos lenguajes: uno muy objetivo, cuando, por ejemplo, reproduce de la forma más exacta posible el ala de un ave, y luego está una representación del mundo medieval, impresionante, religioso, profundamente simbólico que no tiene nada que ver con el mundo objetivo. Lo puedes ver en *El caballero, la Muerte y el Diablo*. Sin embargo las dos obras son de Durero y contienen la misma melancolía, el mismo peso de lo oscuro, la misma fascinación por la vida. En los dos casos su mirada ha llegado más allá de la mera percepción de las formas. En mi trabajo, que aparentemente no es más que el retrato de una ciudad del principio del siglo XXI está el retrato del hombre que lo ha

creado. Yo siento todo lo que es la vida del hombre en la ciudad, y con ese sentimiento tengo bastante para empezar. No puedo saber si será visible en mi trabajo. Cuando ves un niño de Velázquez sabes que se va a morir. Cuando ves un niño de Van Eyck no tienes esa sensación. La vida tiene un peso. Leonardo, Velázquez, Vermeer supieron dar ese peso a sus pinturas, porque lo sintieron.

J-P.P.: Esa mirada específica que también permite reconocer al momento las pinturas de Leonardo, Velázquez y Vermeer en la obra es el estilo.

A.L.: Más que el estilo, el lugar.

J-P.P.: Desde final del siglo XIX, en la literatura primero y después en la pintura, se habla del estilo. Es lo que hace que al leer unas líneas de Flaubert ya lo reconozcamos. Es también lo que hace que reconozcamos al momento un cuadro de Manet o de Van Gogh.

A.L.: Lo ves tú, pero a lo mejor otro no lo ve. Van Gogh es un caso extremo, hay casos extremos, pero hay artistas que no quieren exponerse tanto. Velázquez no lo deseaba, no deseaba exponerse tanto, y me parece una cosa maravillosa.

J-P.P.: En su trabajo, a diferencia de casi todos los demás pintores, tengo la impresión que hay la voluntad de no tener estilo.

A.L.: La voluntad de no imponerlo, de darlo por inevitable, como tú tienes tu cara y no la de alguien más. Los hombres tienen algo que les diferencia y algo que les pone en relación. Esa obsesión por el estilo que se ha dado tanto en la pintura y en la escultura ha empequeñecido el lenguaje del arte. A partir del Renacimiento, desde que Tiziano firma, ya empieza a ser valorada e impuesta la tarea individual.

J-P.P.: Así empieza la historia del arte como disciplina. La primera tarea de los historiadores fue atribuir las obras, porque hasta entonces casi siempre se ignoraba el nombre del autor.

A.L.: En la Antigua Grecia se habla de que Praxíteles o Escopas incorporan algo específico. Había diferencias, pero muy sutiles. Eran más morales y espirituales que de forma, y aquí sin embargo es lo contrario. Tú notas que el siglo XX en el fondo es el mismo acorde, pero con formas muy distintas. El mismo contenido, el mismo espíritu, todos dicen lo mismo pero cada uno lo disfraza con un estilo distinto que impide comunicar, y a mí eso me molesta mucho. En ese sentido, el cine estuvo durante cierto tiempo libre de esa servidumbre. Había que contar una historia, contarla bien, y eso era lo primordial. Luego, te das cuenta que Hitchcock tiene su lugar, su mirada, pero no es un estilo. Sucede lo mismo con la obra de Buñuel, es una mirada, no parece que sea un estilo.

J-P.P.: ¿Y con Picasso?

A.L.: Picasso para mí es un misterio. Me parece que con su obra, no es tanto una mirada como unos estilos. Ahí hay un juego estético. Creo que en el arte de la pintura y la escultura está todo muy cerca de nosotros, y se ha manipulado demasiado, y no únicamente los artistas, los teóricos también han manipulado mucho. Cuando veo las obras de Morandi o las de Giacometti percibo una necesidad, como inevitable, de encontrar rápidamente una forma de contar las cosas. No tendría que ser así, no habría que preocuparse ni de eso, ni del tono de su voz. ¡La voz ya saldrá!

J-P.P.: ¿Y la técnica? Desde el punto de vista de la historia del arte, su evolución es un aspecto importante.

A.L.: No tiene por qué. A lo mejor si no te basta la pintura, pero entonces tienes que salirte y hacer otra cosa. Bacon se sitúa en el terreno de todos. La pintura y el lienzo. Como Rembrandt. No hay más que una visión muy poderosa y muy personal. Creo que en ese sentido la literatura se mueve en un espacio menos histórico que el espacio impartido al arte. Se supone que el libro lo tiene que entender el lector. El escritor le facilita, en lo posible, su trabajo. Está ahí a favor del lector.

J-P.P.: La historia del arte moderno y contemporáneo es una historia de rupturas. ¿Usted no intentó nunca romper con lo que se hizo antes de usted?

A.L.: Todos los figurativos somos muy conscientes de que somos unos figurativos que no había antes.

J-P.P.: La pintura, el pincel, el lienzo, el caballete, la representación...

A.L.: Y el hombre del siglo XXI que sigue siendo de carne, de huesos, de sangre... Si lo quieres ver igual, es igual, ino hay tanta diferencia! Pienso que es distinto el sentimiento que te lleva a representar las cosas. Tú ves una catedral gótica, por ejemplo, Notre-Dame, y ves el Partenón. Ambos están hechos con piedras, ensamblados tratando de que no se caiga el edificio, pero es abismalmente distinto lo que expresa cada una de esas construcciones.

J-P.P.: Sí claro, la estructura del Partenón es muy distinta de la de Notre-Dame, con sus contrafuertes y sus arcos góticos. Son dos técnicas de construcción distintas.

A.L.: Pero incluso sin saber de arquitectura, esas formas te transmiten algo muy diferente. Toda la diferencia que había entre el hombre de la Antigua Grecia y el hombre del Medioevo europeo aparece reflejada en la piedra. No hay que preocuparse por la técnica. Y mira hasta qué punto el arte neoclásico, en el que parece que hay un intento de resucitar la Antigua Grecia, es tremendamente alejado, es imposible más distancia, y se está trabajando con las mismas técnicas, los mismos elementos, los mismos temas. El cuadro de David, *Leónidas en las Termópilas*, da un poco de risa. Eso es el francés del siglo XIX, lleno de vanidad, de soberbia, falso y a la vez con buena voluntad, intentando construir un mundo noble, pero desde un esquema que ya no era el de su época.

J-P.P.: En su caso, usted representa lo que ve de acuerdo con la tradición de bellas artes, de una manera más clásica imposible. Pero si pensamos en cualquiera de los artistas contemporáneos, todos sin excepción han encontrado

una manera de romper con esa tradición, incluso los que siguen utilizando la tela y la pintura. Por ejemplo, Miquel Barceló reinventa la pintura moviéndose en otra cultura, en África, y experimentando con sus telas que deja expuestas a la intemperie...

A.L.: ¿Sabes lo que sucede? La parte espiritual, lo que habita la obra lo cambia todo. Creo que se ha confiado en las artes plásticas demasiado, pensando que la forma exterior es tan determinante. Quizás cuando pase un tiempo vamos a ver qué es lo que hemos aportado cada uno, en qué nos parecemos y en qué nos diferenciamos. A lo mejor nos parecemos todos. Pero, iyo soy mucho menos clásico que Barceló!

J-P.P.: ¿En qué es usted menos clásico?

A.L.: Pues él me parece más convencional. Respeta más los tópicos de la época. Pero eso tampoco importa mucho. Cada época tiene sus tópicos. Hay artistas que los respetan, y otros que no. Cervantes, en apariencia, estaba obedeciendo todo el mandato de su lugar y de su tiempo, pero en lo profundo estaba muy lejos de aquello. Estaba contando algo absolutamente nuevo, hablando del aburrimiento, del tedio, del silencio, de cosas de las que en esa época nadie hablaba. Con un lenguaje muy parecido al de los demás escritores de su tiempo lo cambió todo. Ese punto es verdaderamente sorprendente en el lenguaje de Cervantes. Cuando fue publicado *El Quijote* parecía un libro de entretenimiento, un libro humorístico para pasar el rato, y que lo leyera todo el mundo. La gente sabía lo consideraba un libro superficial. Ha pasado el tiempo y hoy en día, para todos nosotros, es tan profundo como su estilo. No es fácil ver la parte final de la creación. Lo que vemos ahora en la obra de Velázquez a lo mejor en su época no se podía ver.

J-P.P.: Sí, pero con la modernidad hay rupturas que han cuestionado las prácticas por sí mismas. Desde el principio del siglo XX Malevitch decía que la pintura estaba obsoleta,

y muchos poetas dicen que es imposible hoy en día hacer poesía utilizando palabras.

A.L.: Bueno, pero, por ejemplo, Louise Bourgeois, para hacer sus arañas, ¿qué técnica tiene? Pues la técnica de toda la vida: hacer un muñequito pequeño y agrandarlo en un taller, con unos operarios, como se podía hacer para *El coloso de Rodas*. El resultado es distinto, pero la técnica es la misma. En algún momento hay que materializar las ideas. ¿Qué más da que se emplee una técnica u otra? La pintura está ahí para el que necesite usarla. Pintar, cantar, bailar, fornicar son cosas inventadas con el hombre mismo, en la oscuridad de los tiempos. No veo porqué ahora, en un momento determinado, no se podría seguir escribiendo o pintando. Cuando veo un cuadro de Hopper, por ejemplo, veo que está contando algo que es lo que contaba el novelista de su época, el cineasta y el periodista. Estaba completamente encajado en su época, y ciertamente no menos que los expresionistas abstractos.

J-P.P.: ¿Y qué opina de los artistas conceptuales?

A.L.: Pienso que hay gente que ama lo manual. Creo que hay una arquitectura que valora el trabajo manual y hay una arquitectura que es más bien la de las ideas y los esquemas mentales. Pienso que los conceptuales son más bien como esos arquitectos modernos que no aprecian el aspecto manual de su trabajo. Se han incorporado a lo que nombran pintura desde un lugar ya fuera de la pintura, en el mundo de las ideas. A lo mejor no son pintores, ni escultores, son hombres con ideas que no han encontrado el medio para transmitirlos. El cine surgió en el siglo XX, la fotografía en el siglo XIX. Antes no existían esos lenguajes. ¿Qué lenguajes anteriores absorbían lo que se dice hoy en el cine? Buñuel, que intentó pintar, que intentó escribir, indudablemente encontró en el cine el medio que le convenía.

J-P.P.: Si hoy ya se puede empezar a considerar el arte contemporáneo como una categoría estética, es precisamente porque la práctica artística ya no se limita a las disciplinas

de las bellas artes y se extiende a la *performance*, al vídeo, a las instalaciones...

A.L.: Sí, el arte es una mezcla de muchísimas cosas, como debe ser. A lo mejor una prostituta, en un momento determinado, está haciendo ella también una creación. Se seguirán incorporando cosas que pertenezcan a la vida, pero seguirá siempre habiendo alguien que quiere escribir, hablar, bailar, pintar... Esos siete u ocho lenguajes pienso que seguirán mientras el hombre siga siendo el mismo, mientras no cambie demasiado en su biología y en su fisiología. Ha habido una cosa muy determinante en el hombre de nuestra época: los dioses se han marchado. Nos hemos quedado solos, y eso es lo que ha cambiado todo. Los dioses ya no están cerca de nosotros y eso sí que nos ha hecho sentir y comportarnos de una manera distinta, actuar con una libertad a veces peligrosa. Ya no nos sentimos responsables ante nada. Pero, ¿piensas que un hombre del Antiguo Egipto no sentiría lo mismo que tú ante el amor, el dolor o el peligro?

J-P.P.: Sí, pero la mirada cambia.

A.L.: Sí, claro, cuando hay una gente que empieza a hartarse de las mentiras hermosas, cuando ya está bien de Venus, cuando los modelos han quedado anticuados y, de repente, la sociedad tiene una sed de verdad, entonces la mirada cambia. A partir de ahí las pequeñas diferencias que nos singularizan, cuando coinciden con esta espera pueden materializarse en la literatura, en la pintura o en la propia vida. Por eso a la cuestión de la forma yo no le doy tanta importancia. Lo que importa es el espíritu que motiva sus cambios.

J-P.P.: Y esos cambios, en su pintura, ¿en qué consisten? ¿Qué es lo que los motiva?

A.L.: Eso es más fácil verlo en la distancia que en la cercanía. Yo no lo sé.

J-P.P.: ¿No le preocupa?

A.L.: Sí me preocupa, pero sé que no lo voy a saber. Me gustaría que alguien que supiera me lo dijera, pero la gente que tiene la palabra en nuestro mundo es gente de la que yo no me fío mucho.

J-P.P.: ¿En el mundo del arte?

A.L.: Sí, en el mundo de la cultura la gente se equivoca desde hace ya mucho tiempo. Ya no hay un esquema que te asegure la solución. Tienes que entender tú solo el fondo de lo que se está tratando allí, y eso es muy difícil. Yo me fío del impulso que me lleva a hacer las cosas de una determinada manera, y de nada más. En la época en la que yo me formé Sartre parecía un dios, y después de unos años resulta que era un falso sacerdote!

J-P.P.: Pero en cuanto a su trabajo, ¿usted nunca tiene dudas? ¿No piensa que los filósofos pueden ayudar a ver las cosas claras cuando las ideas se confunden?

A.L.: Yo sí, ¡claro que tengo dudas! Hay que tenerlas, y si no lo confíasas no vas con valentía. Hasta Picasso, hasta Bacon, ¿cómo no iban a tener dudas? ¿Sabes quién no tenía dudas?, y tenía motivos para no tenerlas: Van Gogh. Porque él no elegía, como no eligió tener esa mente tan desequilibrada, esa sensibilidad tremenda. Eso le llevó, a través de la pintura, hasta su final. Pero los que podemos elegir vamos pactando, vamos moviéndonos con los demás de una manera más o menos honesta. Entonces, no sabes nunca si no te estás perdiendo. Pero eso no te debe impedir seguir caminando en la dirección que debes ir. Cuando tu mente está atascada has de dejar hablar a tu mano, a tus piernas, a todo tu cuerpo. Es a él a quien debes escuchar. Se tiene que liberar a ese pequeño Van Gogh que todos tenemos. A ver a donde te lleva, de la manita. Pero, desde luego, no va a ser un filósofo quien te ayude. ¿Por qué tomarse la molestia de leer a los filósofos? Si ya estamos en el mundo, en la calle, metidos en el mogollón, ¿qué más necesitamos saber?

J-P.P.: ¡Usted es un rebelde!

A.L.: Sí, rebelde inevitable, pero no me gusta serlo. Víctor Erice es también un rebelde. En cambio, Quentin Tarantino es un falso rebelde. Sartre era un falso rebelde. A lo mejor, el rebelde es una persona que no hace tanto ruido, no es tan estruendoso. Beethoven llevaba un disfraz, el de rebelde romántico. Era una manera de entrar en la buena sociedad. El rebelde de verdad trata de disimularlo, porque si no, no se lo permiten. Pero ¿no sé si esto es de lo que tú querías hablar? (risa) ¿He contestado a tus preguntas? ¿Crees que te ayudará?

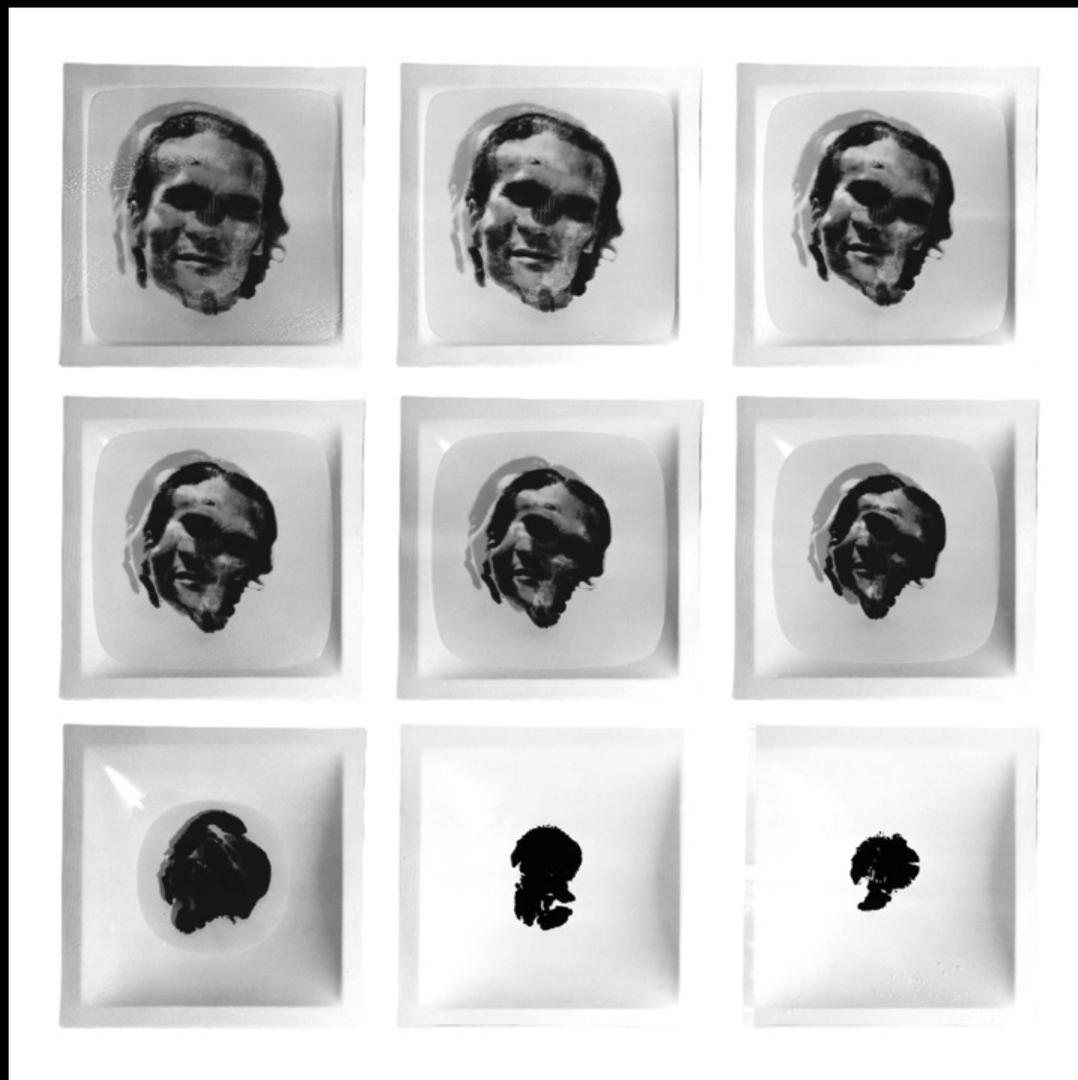
J-P.P.: Pues no, ¡es todo lo contrario de lo que esperaba!

A.L.: Pero a lo mejor ese cuadro de Sánchez Cotán (señalando una reproducción en la pared) te está hablando desde la filosofía, desde la ética. Pienso que la filosofía es como la poesía, está disuelta en todo lo que existe, ¡hasta en la pintura y el colesterol!



Antonio López en su taller, durante la entrevista. Foto: J.-P. Peynot.

VIII. LA OBRA





© Óscar Muñoz. Nombre obra. técnica. año. 000 x 000 cm.

“Ante la imagen”.

42 Adagios (acerca de la obra de Óscar Muñoz)



SANTIAGO MUTIS DURÁN

1.

Nunca la imagen del hombre ha sido fijada sobre medios tan frágiles como los de hoy, y nunca la huella del hombre sobre el mundo ha sido tan profunda como la que estamos dejando hoy, haciendo temblar, incluso, el mañana.

Óscar Muñoz rehúsa suspender el proceso vital del tiempo, en su duro trabajo; tal vez sea precisamente esa su obra: negarse a detener el tiempo; solo acepta luchar con él, trabajar con él, dejarlo entrar en la casa y verlo llevarse lo que quiere.

La obra de Muñoz comienza donde la vida termina.

Óscar Muñoz fija su obra donde más nos duele, en el mal que hacemos.

Colombia: horrible certeza de no ser amados.

Óscar Muñoz quiere reducir el milagro de la luz a su dura desaparición, como el ácido que corroe blando el metal, como el tiempo que muerde la sensible memoria... dejando solo una sombra, una estela gris que se desvanece... una obra sobre fondo negro.

Cuando María Elvira Escallón mostró los salones quemados del club bogotano el Nogal, todo ese lujo hecho cenizas, en la inaguantable fricción tectónica de las capas sociales irreconciliables, nos lo mostró dejando la cámara de video

CÓMO CITAR: Mutis Durán, Santiago. “Ante la imagen”. *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 325-334, doi: 10.15446/dfj.n16.58172.

© Obra plástica: Óscar Muñoz

quieta, como si fuera una silenciosa fotografía, mostrándonos aquellas feas ruinas trágicas, pero dejando abierto “el audio”, de manera que sobre esa quietud y esa vida violentamente suspendida se oía el ansioso tráfico de la ciudad, los automóviles de una de las principales avenidas de la ciudad acosándose unos a otros, indiferentes, todo ese ruido de la vida cotidiana incesante sobre aquellas vidas que habían cesado ya, esa exasperante movilidad sobre esta vida inmóvil y deshecha, como un viento atroz soplando sobre estas cenizas que aún dibujaban la vida que habían sido. Un tiempo sobre otro tiempo, sobre otro... que no se detienen! Así son muchas obras de Muñoz: rehúsa detener el tiempo, y los tiempos de la vida y las vidas mismas se superponen, unas sobre otras, o simultaneas, como en aquella canción de Navidad que se oía en los Estados Unidos mientras la radio transmitía las noticias de sus bombardeos en Vietnam... Una realidad que se superpone a otra: un sonido ajeno sobre una imagen, una voz sobre otra que dice lo contrario, una imagen que pasa sobre otra imagen que no se mueve... Y ya nunca más los puedes separar, como en aquel viejo cuadro de René Magritte en donde el paisaje que se ve tras el vidrio de la ventana es el paisaje verdadero y se quiebra como si fuera de cristal (dicen los ecólogos que los árboles llaman las nubes, que llegan con la lluvia; sí, el agua del mundo y los viejos árboles se entienden).

Más real que lo real, la consistencia de estas vidas —que algunas son también las nuestras— son como las que nos cuenta Emily Dickinson de su infancia: *Cuando era niña, notaba que la gente —de pronto— desaparecía*. Y eso le puede pasar a cualquiera. ¡De hecho, nos está pasando en este momento!

Tal vez una criatura de vida más lenta que la nuestra, más prolongada y más atenta, nos vea como nos ve Óscar Muñoz... pasando, pasando de una nada a otra, de una sombra a otra, de prisa, sin ni siquiera tener tiempo de despedirnos!

El lenguaje técnico con el que hablamos de la obra de Muñoz nos oculta su dolorosa visión, su terrible humanidad, su reclamo a una sociedad que miente, y también —este lenguaje profesional— nos oculta su poesía.

Sus procedimientos son, digamos, “posmodernos”, abiertamente “contemporáneos” —su conceptualismo: vigoroso, político, plástico, poético...; la instalación abierta que hace con su obra, que se expande y apropia del espacio, y también del tiempo, que circula por ella; la irradiación de la obra que sucede más allá de ella misma desvaneciendo las fronteras; el uso de materiales y de medios que se hace ajenos a sí mismos...—, sin embargo estos procedimientos no anclan en la representación, en reflexiones sobre la representación ni en su análisis, él les exige un lenguaje humano, les exige bondadosamente que hablen el lenguaje del hombre, y que le digan fuerte, al corazón, a sus entrañas, a su cerebro, a su esquivia ética, que le digan la verdad, aquello que su debilidad nos oculta.

Como la planta que admiramos, con sus lustrosas hojas y sus estaciones, y creemos estable, que así ha sido siempre, que esta ha sido su forma desde el origen, pero así nos lo hace creer nuestra corta vida, el brevísimo tiempo que podemos verla; pero si viviéramos tanto como uno de esos gigantes del bosque de secuoyas, la habríamos visto danzar en los siglos, cambiar la pequeña constelación de sus semillas, alargar el cuello buscando la luz, iluminar el laberinto de sus flores, pulir sus espinas, elaborar un poquito de veneno en sus tallos, o aprender a ser más llamativas para sus abejas... Miles de años vistos en un instante de atención serían la deslumbrante danza de una criatura, tan viva, inteligente e inquieta como un niño, o una estrella. Lenta, hermosa, sabia evolución que ni siquiera podemos imaginar; nuestra vida desatenta, nuestro breve tiempo, nuestra sordera con el pasado y nuestro mezquino interés... nos lo impiden. Vivimos poco, vemos poco, curioseamos poco, atendemos poco... Nada sabemos del tiempo, ese viejo milagro que hemos encadenado hasta su miseria última. Algo de esta condición remedia Óscar Muñoz. Se han hecho amigos —como el tiempo es también amigo de la muerte, ambos tan comunicables—, lo ha visto trabajar, lo ha visto como un mar blanco al que acudimos a llevar nuestros muertos, lo ha visto detenerse a contemplar, lo ha visto llevarse a la gente, y nos ha visto a nosotros imitarlo, desapareciendo a la gente como él lo hace, soplarle en su rostro de arena.

Él sabe que una imagen es cosa viva, o que muchas veces en ellas nos va la vida, como en las cartas... y la perdemos.

La mujer que se fue tras un largo corredor y desapareció en la brillante luz de la puerta del fondo de aquel edificio de infancia, *volvió*, apareció un día, años después, en la oscuridad de un laboratorio fotográfico, surgiendo de las aguas... del tiempo: la fotografía, objeto bello y vulnerable, imagen en el tiempo, o el tiempo mismo. Pareciera que Muñoz trabajara con nuestra propia memoria... como aquel lejano instante en el que Orfeo volvió la mirada hacia atrás, hacia Eurídice, y la vio... por última vez. No, las imágenes no tienen alma, es Muñoz quien se las concede, o lo intenta.

La sombra de gente quemada por la incandescencia de la bomba atómica (USA), dejada sobre una pared en la ciudad —desaparecida— de Hiroshima (lanzada desde un bombardero estadounidense que llevaba el nombre de una mujer, el de la madre del joven militar que lo piloteaba). Ni siquiera son imágenes de la guerra, hechas de sangre seca, no, sino imágenes hechas de nada, de una nada ardiente, de ausencia pura, de espanto, dejadas allí por una luz venida desde la mismísima Creación, del lejano resplandor del origen (... “imágenes” anónimas, donde vemos a nadie, o a todos... estampadas ahí por otros nadie, militares, la guerra, un gobierno... Ya sabemos —lo dice Juan Rulfo—: *el gobierno no tiene madre*).

“Imágenes” como las de las cuevas de Altamira, pero salvajes. Hechas por nadie, anónimas, hechas por el hombre. Imágenes del nuevo tiempo, del paso incandescente del tiempo...

La imagen de alguien se ha demorado algo más en el espejo; o se trata tal vez de un espejo algo más lento que todos los demás. De seguro que son cosas de la muerte.

Como la lluvia tras la ventana, o la luz sola en un patio quieto... o una puerta de vecindario al fondo del largo y oscuro corredor, por el que una vez desapareció una madre, o nuestra infancia, en la dura luz de aquellos días. La de siempre.

Esos hombres y esas mujeres como manchas en sus “Cortinas de baño” me hicieron pensar alguna vez en el diario mexicano de la cárcel de Lecumberri de Álvaro Mutis, que por momentos nos conduce a la piedad, aunque ningún crítico siquiera lo haya notado, tal vez por ser una palabra que a los colombianos nos quema la boca.

“En medio de la niebla... de los baños” de la prisión “los cuerpos lastimados y desnudos”... que una vez “fueron libres”, olvidan por un breve instante “la humillante presencia del castigo” y dejan pasar la romería de “trozos de vida perdidos en el pasado ilusorio y por completo [lejano] de nuestra vida presente”. “Nunca vemos los rostros”... Por “entre el denso vapor que huele a sudor agrio y a desinfectante, desfila una corte de milagros sin más harapos que los de la carne” macerada...

El poeta Óscar Hernández escribió hace años una crónica en *El Correo* de Medellín sobre las estatuas heroicas en la ciudad, convertidas en muladares, mutiladas, desmanteladas, o cosas aún peores, no como la del príncipe Feliz de Wilde donde laten la bondad y el sacrificio, sino la noche canalla, que las brutaliza y despedaza porque representan algo del pueblo, algo de dolor, o esperanza:

—*¿Hace mucho le condenaron al bronce?*— le pregunta Óscar Hernández a la estatua.

—*Esto no es bronce*—le contesta—. *Soy un bloque de cemento. Antes sí fui de bronce.*

—*¿Antes de qué?*—le pregunta Óscar.

—*De que me pusieran una bomba y volara en pedazos por la plaza.*

“Aún después de muerto —dice Oscar Hernández— atentaron contra la vida de Gaitán. Una noche, gentes que siguen asesinando después de asesinado el sacrificio de la sangre, volaron el busto del caudillo.”

—*¿Recuerdan algo?*—le pregunta Óscar Hernández a un tendero que está junto al parque.

“Fue hace muchos años —le responde el hombre—, pero sí... la gente sabía que la iban a destruir y se puso en guardia muchas noches, pero cuando veían que no pasaba nada abandonaron la estatua del caudillo y se fueron a dormir.

—*¿Fue entonces?*

—*Sí, esa noche le pusieron una bomba y quedó vuelto trizas. Antes sí era perfecta la estatua; hoy no es tanto, pero sirve. Es el mismo caudillo. ¿No le ve el grito, en la boca y en las manos?*”.

—¿Qué más pasará? —se pregunta Óscar Hernández— ¿Qué otra afrenta entre las gentes que han sido algo entre nosotros?

—Muchas más —se responde.

Digamos que estas también son obras... políticas, *desinstalaciones*, obras conceptuales, públicas... menos inteligentes, menos finas y sutiles que las de Muñoz sobre el mismo caudillo Jorge Eliécer Gaitán. Bueno, al fin y al cabo son hechas con dinamita.

Una obra en donde la gente aparece y desaparece, no ya por la mano de Dios, como antaño, sino por la mano negra de la muerte sola, a secas, o por la del gobierno. “En Colombia hay cosas peores que la muerte”, le oí decir varias veces a doña Teresa Arango, cuando dirigía el Jardín Botánico de Bogotá, y lo decía como una condena, resignada y alerta, como un susurro, como una oración o algo así, como un lamento callado, rebelde, y por eso trabaja para el bosque del Jardín; con obras así como que sanaba esa realidad a la que aludía casi en silencio. Conocía muy bien el desplazamiento y la desaparición del pueblo colombiano, y sus motivos.

No son hombres cualesquiera los que están desapareciendo en la fotografía de los periódicos —*El País!*, *El Tiempo!*— de la obra “El testigo” en su serie “Impresiones débiles”. La violencia en Colombia es nuestra forma de hacer fortuna. De aquí, pienso yo, las impresiones tan débiles que hacen nuestros periódicos, “nuestros” medios de comunicación, “nuestras” instituciones oficiales, de lo que en verdad son —o deberían ser, por nuestra salud mental, social y moral— impresiones muy fuertes, indelebles. Pensaría uno que Muñoz no tiene espectadores, solo testigos, nosotros, que también empalidecemos? ¡Ojalá que no! Alabamos la fusión de técnicas de Óscar Muñoz, pero no su inteligencia, mucho menos su deslumbramiento, su verdad, su denuncia, humana, social, política... vital!

Óscar Muñoz lee nuestra suerte como si leyera imágenes del azar, y hace su obra con cartas del destino... nacional, como si se trata de un Tarot... marcado, manchado, adulterado por ciertas gentes, ciertas ambiciones, ciertas taras de una muy antigua lacra: la brutalidad, hermana gemela de la generosidad. ¡Ay, tan distintas!

El deslumbrante “fenómeno” de la memoria, no solo del universo afectivo —del que muchos están mutilados— sino también la memoria colectiva, sobre la cual se forma, además de nuestra psiquis, un país, una cultura... o se deshace, destruyendo la personalidad, minando lo que nos permite ser —a veces— humanos! No se trata de olvido, se trata de una enfermedad.

Imágenes que Muñoz hace sensibles, y que comprometen nuestra relación con la vida, con la ciudad, que igual afectan nuestra responsabilidad social, nuestra historia, nuestra intimidad...

El gobierno, como la muerte, oculta; Muñoz devela...

Su obra “Píxeles”, sabemos que no lo son —tan solo cubos de azúcar—, manchados del tiempo de vidas desaparecidas...

El cine ya no es cine, la fotografía tampoco es fotografía; lo que asombra en Muñoz no es su técnica, es su propio asombro, como el de un niño.

Dicen que a los mafiosos que se cambian el rostro la policía los reconoce no por el rostro que ya no tienen sino por los vicios, ellos son su verdadera identidad; un rostro es lo de menos. Desde niños les enseñamos que la identidad no existe.

“Sopla una tempestad desde el Paraíso”, dijo Walter Benjamin, como un vigía. Ya se podrán imaginar lo que pasa con nosotros... que somos de ceniza!

Muñoz es como un espejo memorioso.

En Colombia somos ya una ausencia.

La arquitectura de nuestras vecindades, empañada de sombra e intimidad, como ropa usada, tan personal como un saco viejo, unos zapatos...

Eran fotos tan efímeras como nosotros, desvaneciéndose; esa es la precariedad que hay en estas imágenes; el tiempo pasado, pasando, como un incierto futuro; un ser amado y otro desconocido.

Y así también “nuestra” historia, una traición permanente, eso es lo que vivimos, los que aún vivimos (nos corrige el eco), esa tenue llama que nos ilumina por instantes, antes de envolvernos con su sombra, la sombra de quienes manejan nuestros destinos, si acaso estos son destinos, nuestras vidas, nuestro tiempo, mientras el dios que llevamos dentro se pierde, se hace humo, quemazón; no soporta tanta debilidad...

Recuerdo un letrero en mi barrio que decía: “Se hacen fotos instantáneas — en solo 15 minutos”, pero el largo “i n s t a n t á n e a s” al que aludía el letrero no era el tiempo del laboratorio fotográfico, sino a tu propia vida!

Somos polvo, somos sangre, somos cenizas, somos... tiempo. ¡Da igual!

Lo que llamamos “el conflicto colombiano” no es más que nuestra manera de concentrar y acrecentar riquezas, para unos, y de sembrar infortunio... en otros, los más, por supuesto: despojamiento violento, sistemático, brutal... de las tierras campesinas (de la gente del bosque, de los esclavos de la ciudad...).

Aquí confundimos el progreso con los metales y las carreteras, que las hacemos sobre huesos humanos. Y el progreso —bueno, el crecimiento, porque progreso, al menos humano, no hay— es un “progreso” con un densa estela de miseria, cuyos aullidos no escucha nuestra sordera moral. De tanto “progreso”, ya en Colombia tenemos el corazón medio podrido. Como decía Jorge Zalamea: ... *no sienten el hedor?* Aquí no hay arte, poesía ni historia, solo exhumaciones.

¿Qué decir de los promotores de “la violencia en Colombia”? De quienes han pagado por ella y han sacado de toda esa sangre enormes ganancias que todos envidian. Qué decir de esa gente, responsables de algunas imágenes con las que trabaja Muñoz. Solo puedo acordarme de un relato de Óscar Wilde que contaba don Alfonso Fuenmayor:

“En ciertas circunstancias, acaso en un duelo, un caballero que había amasado descomunal fortuna en actividades que no recuerdo, quizá porque a ellas no aludió Wilde, había perdido un ojo. El magnate acudió a un especialista para que le hiciera un ojo artificial que en nada se diferenciara del otro, que le era, y así lo reconocía, de verdadera utilidad. Se esmeró tanto el especialista en realizar el encargo que se le había hecho, que el ojo por él fabricado en nada, absolutamente en nada se distinguía del natural. En la cuenca, hasta entonces vacía, el potentado puso el ojo artificial, que inerte y fantasmal empezó a “mirar” el paisaje, las calles, las vitrinas, las hermosas mujeres, los cuadros de los museos.

Encontrándose en una ocasión en compañía de unos amigos que cordializaban más a medida que consumían más champaña en el establecimiento en que a sus anchas departía, cuando se acercó un mendigo que consigo transportaba toda la dignidad de un auténtico “clochard”. Eufórico, el millonario ofreció darle una limosna más alta de la que generalmente se otorgaba si el vagabundo acertaba a decirle cuál de los dos ojos que él lucía en su cara era el natural. Podía tomarse el tiempo que quisiera antes de adoptar una decisión que sería definitiva. Después de hacer un examen concienzudo, el pobre hombre dijo señalando un ojo:

—El ojo natural, señor, es el izquierdo.

El ricachón se sonrió. El hombre se había equivocado. El ojo izquierdo era el artificial.

—Acaba usted de perder —sentenció el magnate. Y ofreciendo una prueba contundente, ahí mismo se sacó el ojo de porcelana y lo retornó al puesto que habitualmente ocupaba. El millonario, que ahora estaba todavía ufano de su ojo artificial, preguntó al vagabundo qué lo había llevado a decidir que el ojo izquierdo, y no el derecho, era el artificial. El interrogado contestó:

—Fue ese el único en que distinguí un destello de piedad.”

Óscar Muñoz deja entrar el tiempo a la fotografía, como quien le abre la ventana al viento... en una habitación fantasmal. El viento y el tiempo soplan por igual. Digamos que Muñoz deja entrar la muerte al arte. Como las esculturas —abstractas— de Eduardo Ramírez Villamizar, que rehusó pintar —consciente ya de la muerte— para que viéramos cómo lentamente las oxidaba el tiempo; o el viento, cósmico en su caso.

La realidad hecha reflejo, el reflejo hecho imagen, la imagen hecha dibujo, el dibujo hecho materia, la materia... vida... entregada a la muerte: imagen fantasmagórica que se descompone en el tiempo, como tú y yo. Muñoz ha hecho aparecer la imagen... para que la veamos desaparecer, como la imagen de nuestros padres tatuada en la piel del tiempo.

Dice Fernell Franco, un fotógrafo que nos duele haber perdido:

“Mis padres huyeron de la violencia de los años cincuenta, que no era una violencia distinta de la de ahora. Mi padre era liberal en un pueblo conservador y por eso salimos... de allí, dejando todo... vi cosas terribles hasta llegar a Cali. Vivíamos a las afueras de Sevilla y mi madre, para salvarnos, cuando atacaron la casa, nos sacó corriendo...”.

42.

Creo que el cuento es de Somerset Maugham, donde un hombre común y corriente, viejo y solitario, se levanta de su cama una mañana cualquiera, abre la ventana de su habitación que da a una tumultuosa calle, algo desayuna, se lava como un gato y a medio vestir se afeita ante el espejo del lavamanos, como lo ha hecho durante años.

Somerset lo observa arreglarse, terminar de vestirse, tomar las llaves, descender la estrecha escalera del viejo edificio, en cuyo altillo vive, y salir a la avenida, en donde antes de perderse entre la multitud, Somerset lo mira de espaldas, por última vez, y piensa: “Si supiera que solo yo me ocupo de él”.

IX. RESEÑA



© Óscar Muñoz. *El puente*. Proyección desde el puente Ortiz sobre la superficie del río Cali. 2004.



© Óscar Muñoz. *El puente*. Proyección desde el puente Ortiz sobre la superficie del río Cali. 2004.

Los tonos de la verdad. Ensayo psicoanalítico

ÁLVARO DANIEL REYES GÓMEZ*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Karothy, Rolando. *Los tonos de la verdad. Ensayo psicoanalítico*. Buenos Aires: De la Campana, 1996. 380 páginas.

En *Psicopatología de la vida cotidiana* Freud nos muestra cómo, vía investigación psicoanalítica, podemos establecer nuestra sujeción o determinación a ciertos números dichos, aparentemente, al azar. En su inclinación por ilustrar sobre la verdad inconsciente considera paradigmáticas a las tramas asociadas con dichas cifras. Sabemos desde entonces que ciertos significantes nos traman bajo el modo de un número, dando cuenta de la realización fantasmática del deseo e impulsando a la re-petición teñida de goce del borde, y del desborde del objeto, del *a*, siempre perdido. Así las cosas, unos determinados números se engarzan con letras y aciertan al ser índice o muestra de una verdad cuyas tonadas inquietantes son efecto de lo ajeno e íntimo a la vez: “intimante”, podríamos decir.

Veinticinco es el número de capítulos del ensayo del analista argentino Rolando Karothy, dispuestos en tres partes. Estos tienen una frase común en el título “El problema de la verdad en [...]”; tal repetición, sabemos, conlleva tanto

algo de lo mismo como una diferencia. Ciertamente, las 380 páginas son una trama hecha en relación con el borde agujereante circunscrito por la verdad, un tanteo avisado e ilustrado respecto al carácter necesariamente problemático de su presencia. Los veinticinco son, entonces, una manera de ir cifrando cada una de las partes del libro. La primera de ellas es la más extensa, reúne ocho escritos que giran en torno a unas de las inflexiones de la verdad en la historia de las ideas, empero, no se trata de una revisión al modo de un estado del arte o cosas por el estilo, sino de una búsqueda que hace nexos con el campo psicoanalítico. La segunda parte hecha las tintas en nuestro campo. Son diez punzantes textos dedicados, sobre todo, a las elaboraciones lacanianas. El concepto de verdad en Freud tiene un número, no más. Tal distribución parece consecuente con lo variopinto de las producciones de Lacan. La tercera parte, a su vez, hace eco de los insalvables ruidos de lo institucional en dos ámbitos: uno ligado con la formación de los analistas y el otro con la política en cuanto ella no puede, por estructura, dar cabida al deseo. El capítulo XXII, denominado “La voluntad del Führer”, es ejemplar con respecto a la diferencia entre el deseo del analista y el del político. Específicamente, cuando a este lo anima la certeza de la existencia de un lugar donde persiste lo verdadero. Tal seguridad con las consecuentes posturas guerreristas es la piedra de toque del fracaso paranoico y, al mismo tiempo, un motor, un sostén del apoltronamiento

* e-mail: adreyesg@unal.edu.co

CÓMO CITAR: Reyes Gómez, Álvaro Daniel. “Los tonos de la verdad. Ensayo psicoanalítico”. *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 337-340, doi: 10.15446/dfj.n16.58173.

© Obra plástica: Óscar Muñoz

recurrente de ciertos dirigentes de claro tono segregacionista, en la dirección de Estados o facciones políticas, tal como ocurre desde el fundador del imperio chino y hasta hoy, en países como los nuestros.

Así las cosas, el texto del analista argentino, desde el capítulo xxv hasta el I tiene, como en los números freudianos, cifras afines con los asuntos “intimantes” de la verdad. Varios de los escritos funcionan como una especie de ensayo dentro del ensayo, al ser intentos por acentuar pinceladas de lo singular, sin dejar de señalar las tensiones de los coros totalitarios o de las marchas universales pretendiendo, sin cesar, la adecuación entre la cosa y el decir, concepción clásica de la verdad cuyas figuras colorean tanto el Yo de cada quien como el cientificismo galopante y, con frecuencia, las fascinaciones de las masas. Desde Aristóteles, nos itera el texto, se pretende hacer de lo verdadero y de las mentiras, no inevitables producciones humanas —efectos de verdad!—, sino algo allí, cual esencia presente o dada.

Hagamos ahora unos comentarios más precisos en relación con cada una de las tres partes, con el propósito de incitar lectores, aclarando de antemano que no hay linealidad entre los veinticinco textos sino modulaciones, tonalidades, con lo que es factible comenzar por este o estotro de los capítulos evidenciándose, como en un análisis, el talante del lector como productor de lo escrito. Tampoco dejamos de indicar nuestras preferencias sobre algunos de los números y sus temáticas.

El acento de la primera parte, “El problema de la verdad en la historia de las ideas”, está puesto en unos filósofos y en otros teóricos quienes dictan, todavía, ciertas notas respecto al asunto de nuestro interés. Hay un sucinto pero preciso recorrido por hitos con respecto a las “Teorías de la verdad”, en el capítulo II, junto con sus coordenadas en la cultura occidental. Hay también una falta, la de las referencias a la verdad, a sus efectos y a sus modulaciones allende Occidente, reconocida hasta cierto punto en el texto.

Empero, esta carencia no es de su exclusividad sino del campo analítico mismo, cuyo estatuto y consecuencias estarían por dilucidar. En todo caso, se notan las diferencias que marcan las rajaduras hechas por el psicoanálisis; es cierto, la manera como Freud propone la escucha analítica, la “atención flotante”, es condición de posibilidad para circunscribir la dimensión del deseo y va contra la noción más extendida, popular y perdurable de la verdad: la aristotélica, con su demanda para que coincida lo dicho con aquello a lo cual se hace referencia.

Esta primera parte trae referencias no siempre detalladas por Lacan en sus elaboraciones. Al mismo tiempo, permite notar cómo se entretajan entre él y Freud tintes en relación con la castración y con el síntoma. Bajo el entendido que este recorta una dimensión de la verdad, mientras la castración indica su lugar. El capítulo IV, titulado, “Un pedazo de real”, es una muestra del tono de esta primera parte, allí se hace un entramado cuyos hilos discurren a partir de las tres alusiones de Lacan respecto del célebre griego que se arranca los ojos, pues estorban la contemplación del mundo exterior: es una elaboración altisonante sobre Demócrito y el “Número de oro”, en tanto este da cuenta del objeto *a*, “como sustancia del sujeto [...] como su ser mismo”. El sujeto, en consecuencia, sería equiparable al “Número de oro”, en tanto “real radical”¹.

La segunda parte del libro, “El problema de la verdad en el Psicoanálisis”, es claro indicio de las gradaciones, matices o visos de dicha complicación. En efecto, se retoman unas de las elaboraciones freudianas para destacar enlaces y diferenciaciones con la mentira, con la ciencia, con las cosmovisiones, con las creencias y, finalmente, con lo real. Ahora bien, las letras lacanianas multiplican estas y otras cuestiones al indicar más orillos y visos. El capítulo XI abre

1. Rolando Karoth, *Los tonos de la verdad. Ensayo psicoanalítico* (Buenos Aires: De la Campana, 1996), 79.

las exploraciones sobre el concepto de verdad en Lacan, ubicando una periodización de su enseñanza en función de tal temática, lo cual constituye un aporte pues no es común hallar ordenaciones con tal criterio en los desarrollos del analista francés. Desde allí se vislumbran entonces aristas en función de la verdad, unas van por la vía del saber, otras por el camino de la imposición sorpresiva, unas más dicen de su función de hablar sin decirlo todo, mientras otras toman la ruta de su carácter ficcional. Está también el giro de la verdad en tanto lugar mismo, agenciando al agente, en cada uno de los discursos. Y desde allí unos recodos se abren para ser explorados: aquellos en relación con el semblante, con el fantasma, con el amor... En fin, nos topamos, para cada una de estas cuestiones con, por lo menos, un ensayo dispuesto para tratar de cumplir con algo de la expectativa enunciada por Karothy al comienzo de su libro: “producir algo más que algunas babas al remover las inerciales piedras del sentido común”. Así las cosas, los distintos recovecos y las variaciones mostradas en estos ensayos, acaso sean valiosas para pensar ciertos efectos en el campo analítico, no en función del toparse con la aridez de la unicidad de la verdad —verdad a secas—, sino con la fecundidad, no babosa, de la descomposición.

Y por tales senderos podríamos ubicar el contexto de la portada del libro, el cuadro de Picasso *Campesinos durmiendo*. Esta pintura sorprende por la divergencia respecto de lo esperado, no parece pintada por el célebre español, produce una especie de descomposición frente a la mayoría de sus producciones. A su vez, los campesinos guardan colores, temáticas, tonalidades de otros artistas, un cuadro de Van Gogh es el más afín. La fecundidad de Picasso —más de 20.000 composiciones!— da una idea de las coloraciones de eso verdadero que lo llevaría no a buscar, sino a encontrar sin hallar del todo. La diferencia, con sus coloraciones, sería otra tonalidad de la verdad cuyos efectos no se hacen esperar. Este cuadro corresponde con el carácter fragmentario del libro,

es afín a su composición y a su temática, donde no todas las “pintas” de la verdad pueden estar. Por ejemplo, las referidas a sujetos infantiles y a la neurosis escasean, mientras hay un mayor desarrollo respecto a la psicosis.

La idea de Borges, citada por Karothy, según la cual, el más peligroso laberinto es una línea recta, conecta la referencia a los trazos cortados del cubismo de Picasso —incluido el corte hecho por el cuadro *Campesinos durmiendo*— y resume bien lo crucial de la tercera parte del libro que comentamos, donde se abordan algunos de los vericuetos del funcionamiento de las instituciones en relación con el poder y con el saber. Además, se hacen ensayos sobre algunas de sus consecuencias cuando se pretende dar línea para actuar rectamente. Esa tercera parte se titula “El problema de la verdad en la práctica psicoanalítica y la clínica institucional”. Varios de los capítulos son provocadores en relación con la manera como se han organizado las instituciones donde los analistas discurren: las instituciones clínicas donde trabajamos y aquellas donde estamos formándonos. Ambas tienen en común la inquietud por el acto analítico y por estar articuladas con el Otro y con la filiación. Las elaboraciones de Karothy subrayan las complicaciones para evitar los efectos señalados por Freud en relación con dos masas artificiales, la Iglesia y el Ejército. ¿No son acaso esas las dos grandes líneas o peligrosos laberintos por donde suele transitar el devenir analítico, haciendo eco de otras instituciones, esto es, de las cuestiones del Padre, de su idea o teoría y de la sumisión? El capítulo xx, “El semi-decir de la verdad en la relación Freud - Lacan”, analiza o disecciona el modo de hacer institución y de asociarse del uno y del otro. Sostiene que ni Lacan ni Einstein lograron congruencia entre sus formulaciones teóricas y la puesta en acto de las mismas, cuando de hacer institución se trata.

En otros de los apartados se avanza con respecto a la sublimación por sesgos no usualmente transitados, también se abordan las posturas paranoicas geniales como las de Rousseau. Finalmente, a nuestro juicio, el capítulo xxiii, “La política del

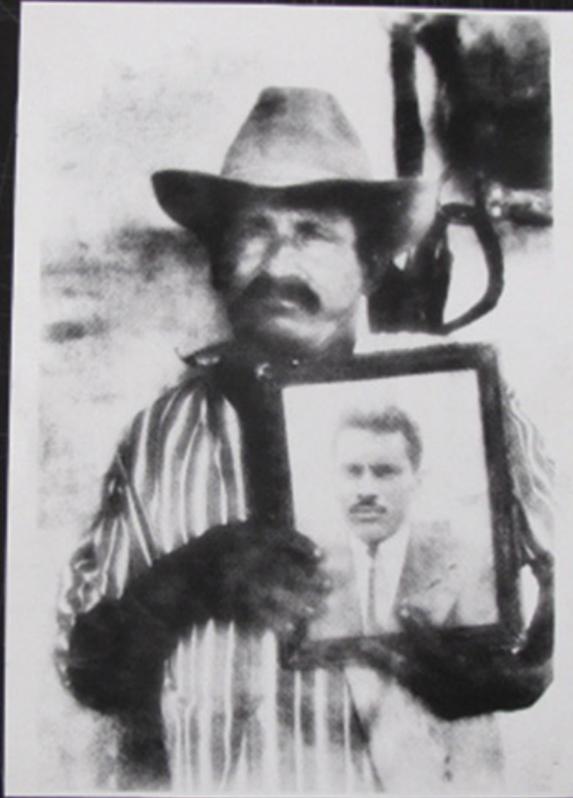
mango”, propone, respecto del laberinto de recta línea, su uso para la destitución del lugar del amo, en tanto ocupación de la verdad, o lugar de los nombres del padre, para que, quizás, no continúen repitiéndose los efectos del casamiento entre lo religioso y lo militar, cuya fórmula correspondería con las oraciones de bautizo nazi a los recién llegados:

Creemos en el Dios del Universo
Creemos en la misión de nuestra sangre
que mana eternamente joven en la tierra
Creemos en el pueblo portador de la raza
Y en el Führer que Dios nos ha enviado.²

2. *Ibíd.*, 344.



x. DOCUMENTOS Y TESTIMONIOS





© Óscar Muñoz. Archivo por contacto. Impresión digital de fotografías de archivo. 2008. Dimensiones variables.

DOCUMENTOS



Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la desaparición de personas (Argentina)*

Durante la década del 70 la Argentina fue convulsionada por un terror que provenía tanto desde la extrema derecha como de la extrema izquierda, fenómeno que ha ocurrido en muchos otros países. Así aconteció en Italia, que durante largos años debió sufrir la despiadada acción de las formaciones fascistas, de las Brigadas Rojas y de grupos similares. Pero esa nación no abandonó en ningún momento los principios del derecho para combatirlo, y lo hizo con absoluta eficacia, mediante los tribunales ordinarios, ofreciendo a los acusados todas las garantías de la defensa en juicio; y en ocasión del secuestro de Aldo Moro, cuando un miembro de los servicios de seguridad le propuso al General Della Chiesa torturar a un detenido que parecía saber mucho, le respondió con palabras memorables: “Italia puede permitirse perder a Aldo Moro. No, en cambio, implantar la tortura”.

No fue de esta manera en nuestro país: a los delitos de los terroristas, las Fuerzas Armadas respondieron con un terrorismo infinitamente peor que el combatido, porque desde el 24 de marzo de 1976 contaron con el poderío y la impunidad del Estado absoluto, secuestrando, torturando y asesinando a miles de seres humanos.

[...]

De este modo, en nombre de la seguridad nacional, miles y miles de seres humanos, generalmente jóvenes y hasta adolescentes, pasaron a integrar una categoría tétrica y fantasmal: la de los Desaparecidos. Palabra —itriste privilegio argentino!— que hoy se escribe en castellano en toda la prensa del mundo.

* Comisión Nacional sobre la Desaparición de personas (CONADEP), *Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de personas* (Buenos Aires: Eudeba, 1984), 7-11. Esta comisión fue creada en Argentina en 1983, y su presidente fue el escritor Ernesto Sábato.

Arrebatados por la fuerza, dejaron de tener presencia civil. ¿Quiénes exactamente los habían secuestrado? ¿Por qué? ¿Dónde estaban? No se tenía respuesta precisa a estos interrogantes: las autoridades no habían oído hablar de ellos, las cárceles no los tenían en sus celdas, la justicia los desconocía y los *habeas corpus* sólo tenían por contestación el silencio. En torno de ellos crecía un ominoso silencio. Nunca un secuestrador arrestado, jamás un lugar de detención clandestino individualizado, nunca la noticia de una sanción a los culpables de los delitos. Así transcurrían días, semanas, meses, años de incertidumbres y dolor de padres, madres e hijos, todos pendientes de rumores, debatiéndose entre desesperadas expectativas, de gestiones innumerables e inútiles, de ruegos a influyentes, a oficiales de alguna fuerza armada que alguien les recomendaba, a obispos y capellanes, a comisarios. La respuesta era siempre negativa.

En cuanto a la sociedad, iba arraigándose la idea de la desprotección, el oscuro temor de que cualquiera, por inocente que fuese, pudiese caer en aquella infinita caza de brujas, apoderándose de unos el miedo sobrecogedor y de otros una tendencia consciente o inconsciente a justificar el horror: “Por algo será”, se murmuraba en voz baja, como queriendo así propiciar a los terribles e inescrutables dioses, mirando como apestados a los hijos o padres del desaparecido. Sentimientos sin embargo vacilantes, porque se sabía de tantos que habían sido tragados por aquel abismo sin fondo sin ser culpable de nada; porque la lucha contra los “subversivos”, con la tendencia que tiene toda caza de brujas o de endemoniados, se había convertido en una represión demencialmente generalizada, porque el epíteto de subversivo tenía un alcance tan vasto como imprevisible. En el delirio semántico, encabezado por calificaciones como “marxismo-leninismo”, “apátridas”, “materialistas y ateos”, “enemigos de los valores occidentales y cristianos”, todo era posible: desde gente que propiciaba una revolución social hasta adolescentes sensibles que iban a villas-miseria para ayudar a sus moradores. Todos caían en la redada: dirigentes sindicales que luchaban por una simple mejora de salarios, muchachos que habían sido miembros de un centro estudiantil, periodistas que no eran adictos a la dictadura, psicólogos y sociólogos por pertenecer a profesiones sospechosas, jóvenes pacifistas, monjas y sacerdotes que habían llevado las enseñanzas de Cristo a barriadas miserables. Y amigos de cualquiera de ellos, y amigos de esos amigos, gente que había sido denunciada por venganza personal y por secuestrados bajo tortura. Todos, en su mayoría inocentes de terrorismo o siquiera de pertenecer a los cuadros combatientes de la guerrilla, porque éstos presentaban batalla y morían en el enfrentamiento o se suicidaban antes de entregarse, y pocos llegaban vivos a manos de los represores.

Desde el momento del secuestro, la víctima perdía todos los derechos; privada de toda comunicación con el mundo exterior, confinada en lugares desconocidos, sometida a suplicios infernales, ignorante de su destino mediato o inmediato, susceptible de ser

arrojada al río o al mar, con bloques de cemento en sus pies, o reducida a cenizas; seres que sin embargo no eran cosas, sino que conservaban atributos de la criatura humana: la sensibilidad para el tormento, la memoria de su madre o de su hijo o de su mujer, la infinita vergüenza por la violación en público; seres no sólo poseídos por esa infinita angustia y ese supremo pavor, sino, y quizás por eso mismo, guardando en algún rincón de su alma alguna descabellada esperanza.

[...]

Con tristeza, con dolor hemos cumplido la misión que nos encomendó en su momento el Presidente Constitucional de la República. Esa labor fue muy ardua, porque debimos recomponer un tenebroso rompecabezas, después de muchos años de producidos los hechos, cuando se han borrado deliberadamente todos los rastros, se ha quemado toda documentación y hasta se han demolido edificios. Hemos tenido que basarnos, pues, en las denuncias de los familiares, en las declaraciones de aquellos que pudieron salir del infierno y aun en los testimonios de represores que por oscuras motivaciones se acercaron a nosotros para decir lo que sabían.

En el curso de nuestras indagaciones fuimos insultados y amenazados por los que cometieron los crímenes, quienes lejos de arrepentirse, vuelven a repetir las consabidas razones de “la guerra sucia”, de la salvación de la patria y de sus valores occidentales y cristianos, valores que precisamente fueron arrastrados por ellos entre los muros sangrientos de los antros de represión. Y nos acusan de no propiciar la reconciliación nacional, de activar los odios y resentimientos, de impedir el olvido. Pero no es así: no estamos movidos por el resentimiento ni por el espíritu de venganza; sólo pedimos la verdad y la justicia, tal como por otra parte las han pedido las iglesias de distintas confesiones, entendiendo que no podrá haber reconciliación sino después del arrepentimiento de los culpables y de una justicia que se fundamente en la verdad.

[...]

Las grandes calamidades son siempre aleccionadoras, y sin duda el más terrible drama que en toda su historia sufrió la Nación durante el periodo que duró la dictadura militar iniciada en marzo de 1976 servirá para hacernos comprender que únicamente la democracia es capaz de preservar a un pueblo de semejante horror, que sólo ella puede mantener y salvar los sagrados y esenciales derechos de la criatura humana. Únicamente así podremos estar seguros de que NUNCA MÁS en nuestra patria se repetirán hechos que nos han hecho trágicamente famosos en el mundo civilizado.

¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*

Colombia apenas comienza a esclarecer las dimensiones de su propia tragedia. Aunque sin duda la mayoría de nuestros compatriotas se sienten habitualmente interpelados por diferentes manifestaciones del conflicto armado, pocos tienen una conciencia clara de sus alcances, de sus impactos y de sus mecanismos de reproducción. Muchos quieren seguir viendo en la violencia actual una simple expresión delincinencial o de bandolerismo, y no una manifestación de problemas de fondo en la configuración de nuestro orden político y social.

El carácter invasivo de la violencia y su larga duración han actuado paradójicamente en detrimento del reconocimiento de las particularidades de sus actores y sus lógicas específicas, así como de sus víctimas. Su apremiante presencia ha llevado incluso a subestimar los problemas políticos y sociales que subyacen a su origen. Por eso a menudo la solución se piensa en términos simplistas del todo o nada, que se traducen o bien en la pretensión totalitaria de exterminar al adversario, o bien en la ilusión de acabar con la violencia sin cambiar nada en la sociedad.

[...]

Es indispensable desplegar una mirada que sobrepase la contemplación o el reconocimiento pasivo del sufrimiento de las víctimas y que lo comprenda como resultante de actores y procesos sociales y políticos también identificables, frente a los cuales es preciso reaccionar. Ante el dolor de los demás, la indignación es importante pero insuficiente. Reconocer, visibilizar, dignificar y humanizar a las víctimas son compromisos inherentes al derecho a la verdad y a la reparación, y al deber de memoria del Estado frente a ellas.

* Grupo de Memoria Histórica (GMH), ¡BASTA YA! Colombia: memorias de guerra y dignidad (Bogotá: Imprenta Nacional, 2013), 13-16.

[...]

Pocos dudarían hoy que el conflicto armado interno en Colombia desbordó en su dinámica el enfrentamiento entre los actores armados. Así lo pone de presente la altísima proporción de civiles afectados y, en general, el ostensible envilecimiento de las modalidades bélicas. De hecho, de manera progresiva, especialmente desde mediados de la década de los noventa, la población inerme fue predominantemente vinculada a los proyectos armados no por la vía del consentimiento o la adhesión social, sino por la de la coerción o la victimización, a tal punto que algunos analistas han definido esta dinámica como guerra contra la sociedad o guerra por población interpuesta.

La violencia contra la población civil en el conflicto armado interno se ha distinguido por la sucesión cotidiana de eventos de pequeña escala (asesinatos selectivos, desapariciones forzosas, masacres con menos de seis víctimas, secuestros, violencia sexual, minas antipersonal) dentro de una estrategia de guerra que deliberadamente apuesta por asegurar el control a nivel local, pero reduciendo la visibilidad de su accionar en el ámbito nacional. En efecto, los actores armados se valieron tanto de la dosificación de la violencia como de la dosificación de la sevicia, esta última en particular en el caso de los paramilitares como recurso para aterrorizar y someter a las poblaciones. Esta dinámica, que constituyó el grueso de la violencia vivida en las regiones, fue escasamente visible en el plano nacional, lo que muestra la eficacia del cálculo inicial de los perpetradores de eludir la responsabilidad de sus fechorías frente a la opinión pública y frente a la acción judicial.

[...]

La sociedad ha sido víctima pero también ha sido partícipe en la confrontación: la anuencia, el silencio, el respaldo y la indiferencia deben ser motivo de reflexión colectiva. No obstante, esta extensión de responsabilidades a la sociedad no supone la dilución en un “todos somos culpables” de las responsabilidades concretas y diferenciadas en el desencadenamiento y desarrollo del conflicto. La reconciliación o el reencuentro que todos anhelamos no se pueden fundar sobre la distorsión, el ocultamiento y el olvido, sino solo sobre el esclarecimiento. Se trata de un requerimiento político y ético que nos compete a todos.

Este informe no es una narrativa sobre un pasado remoto, sino sobre una realidad anclada en nuestro presente. Es un relato que se aparta explícitamente, por convicción y por mandato legal, de la idea de una memoria oficial del conflicto armado. Lejos de pretender erigirse en un corpus de verdades cerradas, quiere ser elemento de reflexión para un debate social y político abierto. El país está pendiente de construir una memoria

legítima, no consensuada, en la cual se incorporen explícitamente las diferencias, los contradictorios, sus posturas y sus responsabilidades y, además, se reconozca a las víctimas.

El informe es un momento, una voz, en la concurrida audiencia de los diálogos de memoria que se han venido realizando en las últimas décadas. Es el “¡Basta ya!” de una sociedad agobiada por su pasado, pero esperanzada en su porvenir.



PISAGUA. Como si hubieran muerto ayer (Chile)*

Los pétalos desteñidos de una flor de papel y un zapato viejo recocado por el sol, fueron la primera señal.

Como si desde las entrañas del desierto brotara un grito inacabado, la tierra parió dolorosamente los frutos extraños que durante dieciséis años conservó en su vientre.

Entregó veinte cuerpos de hombres que un día desaparecieron sin dejar huellas. Hombres que alguna vez caminaron sobre la tierra, conformaron hogares y tuvieron hijos, pero que la decisión de un poder hizo desaparecer, matar y sepultar.

El desierto reseco y salino los preservó para que un día, no importaba cuándo, estos despojos contaran la verdad.

El 2 de junio de 1990 surgió el llamado que como un alarido, habló de más de dos mil chilenos que a partir de 1973 se transformaron dramáticamente en detenidos desaparecidos o ejecutados y que hasta el día de hoy vagan como fantasmas en el recuerdo de los suyos y en la conciencia de todos.

En Pisagua, como ocurriera años antes en Lonquén y Yumbel, algunos de estos fantasmas regresaron a sus huesos y tornaron a ser seres humanos, y tuvieron un nombre, un rostro y fueron, una vez más, la prueba cierta de que los detenidos desaparecidos eran una terrible realidad.

Durante años se los negó, se los ocultó y se intentó por todos los medios que Chile entero caminara y viviera sobre la tapa de cristal de una enorme fosa anónima. Pero la tierra finalmente habló.

* Ruby Weitzel, *Tumbas de cristal. Libro testimonio de la Vicaría de la Solidaridad del Arzobispado de Santiago* (Santiago: Ediciones Chile América CESOC, 1991), 15-16.

Carta de Elsa Sánchez de Oesterheld*. Abuela de Plaza de Mayo**

Queridas amigas colombianas, hace un momento que llegué de un homenaje que nos han hecho a las Abuelas de Plaza de Mayo en la Argentina los nietos que hemos recuperado y que hoy son personas entre los veinticinco y treinta años. Todavía faltan muchos, pero cada uno que se encuentra es un nieto de todas, y aunque nuestro tiempo se acorta, no perdemos las esperanzas de recuperarlos. Somos pocas las que vivimos, pero tenemos esperanzas de que alguna semilla germine y consigamos dejar un referente válido para que algunos o muchos nos sigan. El homenaje fue muy emocionante, yo creía ver en todos los rincones las caras de mis hijas adoradas y las de todos los desaparecidos, porque ellos estaban ahí.

Les escribo esto porque ustedes me han pedido que les dirija unas palabras a esas mujeres y madres coraje que han sufrido con la violencia en Colombia. Me hago cargo de su situación porque la he vivido y eso no se olvida nunca. ¡Si lo sabré yo que sigo con mis ochenta y un años de vida en la lucha por saber la verdad sobre mis cuatro hijas, mi marido, mis dos yernos y mis dos nietos que estaban por nacer! Ojalá tuviera la posibilidad de transmitirles algo de mi experiencia a todas mis hermanas colombianas que no la están pasando nada bien, sólo sé lo que mi propia experiencia me dictó a fuerza de dolor y más dolor. No sé cómo hice, llevo dentro un caudal de vida que no sé de dónde viene, comprendí que mis hijas esperaban de mí algo más que el amoroso recuerdo, y para dejar la muerte a un lado tuve que aguantar. Al principio se mezclan el odio, el asco

* Durante los años de la dictadura militar en Argentina, fueron asesinados su marido Héctor Oesterheld, sus cuatro hijas Estela, Diana, Beatriz y Marina, que tenían entre 18 y 23 años, más dos yernos. No ha recuperado a dos de sus nietos.

** Mesa de trabajo “Mujer y conflicto armado”, *Memoria de mujeres. Guía para documentar y hacer visible el impacto de la violencia contra mujeres, jóvenes y niñas, en contextos de conflicto armado* (Bogotá: Ediciones Antropos, 2006), 10.

y la más terrible desesperanza. Después, te vas dando cuenta de que nada de eso sirve, te destruye las entrañas y te va invalidando como persona. Hasta que, poco a poco, te vas dando cuenta de que no puedes entregarte a la resignación, no debes hacerlo, por todos los seres queridos que tienes o has tenido. Esa palabra no la debes permitir en tu mundo interior o entonces quedarás sin fuerzas.

Creo que el sufrimiento despierta una fuerza incontenible capaz de poder responder a esos aniquiladores de vidas con la respuesta segura y firme de tu dignidad. Y tarde o temprano se dan cuenta de que tenemos algo que no podrán destruir ni haciendo desaparecer nuestros cuerpos, por el espíritu indestructible que generamos con el deseo de justicia que les transmitiremos a los que nos siguen.

Quizá todo esto les parecerá discursivo y poco alentador, pero cada una deberá encontrar dentro de sí misma la fuerza para poder sobrellevar su vida. Les ruego a todas que, por sobre todo lo que pase, no pueden ni deben rendirse a la no esperanza. Hay que continuar con esperanza en la búsqueda de la verdad. La verdad asoma más temprano que tarde y es la base del accionar de la justicia. Hay que saberlo todo, por mucho daño que haga, hay que hacer sacar la fuerza, vencer el miedo. Yo ya pasé todos los miedos; el miedo anula, y para vencerlo hay que enfrentarse con la verdad, allí es donde está la memoria real.

La memoria es historia vieja y futura, necesaria para exigir justicia, no sólo para nuestro alivio personal, sino para las generaciones que nos seguirán. La memoria pasiva no sirve, quedarnos en el recuerdo y en el dolor no se puede porque eso es muy triste. Pero sí la memoria activa, que es aquella que despierta tu sensibilidad con más fuerza que las armas más sofisticadas que poseen los canallas. Y ustedes, todas juntas, son esa memoria activa.

Sólo la solidaridad y la fuerza interior que podamos descubrir en nosotras mismas y la unión de todas para alentar a las que decaen les devolverá la esperanza y, ¿por qué no?, la felicidad de sentirse en paz consigo mismas, como me siento yo después de tantos años de lucha, a veces sin comprender por qué lo hacía.

Sólo se me ocurre pedirles que no bajen los brazos. Es muy difícil, pero es la única posibilidad de lograr que los pueblos se eduquen con el verdadero sentido del derecho para todos, del derecho a vivir como ciudadanos dignos, del derecho a lograr un país diferente donde todos tengan cabida. Esto es lo único que les puedo ofrecer para ayudarlas. Les abrazo a todas, mis colombianas queridas, y les mando el cariño profundo de esta vieja que todavía sueña en un mundo mejor. Hasta siempre.

Desde este sureño país argentino,

Elsa Sánchez de Oesterheld

**TESTIMONIOS DE MUJERES Y
DE UN JOVEN VÍCTIMAS DEL
CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA**

*[...] solo hay una manera de poder escribir
la mujer sin tener que tachar el la: allí donde la mujer es la verdad.*

JACQUES LACAN



ANA ROSA CUARTAS, MADRE DE JOSÉ NORBEY GALEANO, DESAPARECIDO POR PARAMILITARES. TRUJILLO, VALLE:

Desde la desaparición de mi hijo mi vida cambió totalmente, porque día tras día lo añoro, todos los días lo espero, y con la zozobra de que mi hijo todavía está vivo y de que en cualquier momento aparezca. A veces me levanto tarde en la noche al baño y me asomo por la ventana con la ilusión de verlo venir. Es muy difícil aceptar la realidad, pero aún más difícil, vivir la incertidumbre de querer saber dónde está mi hijo y realmente qué fue lo que hicieron con él, si está vivo o está muerto. Me pongo a pensar si mi hijo murió qué me le hicieron, cómo me lo maltrataron o me lo masacraron, cómo serían los sufrimientos de mi hijo. Si lo hubiera encontrado al menos sabría que de verdad lo vi muerto, pero de esta manera es imposible la tranquilidad, mi corazón desangra cada vez que lo traigo a la memoria diariamente, porque todos los días se lo encomiendo a Dios. Sufro la agonía y la tristeza de saber que lo arrebataron injustamente sin tener culpa de nada, solo porque iba con el padre como acompañante ese día.¹

ROSALBA FRANCO, MADRE DE GLORIA, DESAPARECIDA POR LOS PARAMILITARES EN EL MUNICIPIO DE SAN CARLOS, ANTIOQUIA:

Ya de tanto pedirle al Señor tuve un sueño como a la medianoche con ella, como que me habló lo que yo le pedía, yo decía “yo no quiero sino que me hable, que me dé las indicaciones, no más para sacarla”. Yo le pedía al Señor, yo le prendía velones con tal de que me iluminara para saber dónde está pa’ yo sacarla; entonces un día ya yo estaba decepcionada porque yo no sabía nada, un día en la mañana como al amanecer, no me desperté sino que tuve un sueño como con ella y entonces como que me iluminó y supe en dónde estaba. Me fui con un yerno, cavamos y justo ahí estaba. La guardé hasta cuando vino la Fiscalía a sacarla.²

MUJER A QUIEN LE DESAPARECIERON A SU ESPOSO EN BUENOS AIRES, CAUCA:

No comía, no dormía, me mantenía llorando, porque es muy cruel. Yo decía, o sea, hicieron eso, y que al menos uno hubiera encontrado el cuerpo para poderle dar

1. Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación - CNRR, Área de Memoria Histórica, *Trujillo: Una tragedia que no cesa* (Bogotá: Editorial Planeta, 2008), 67.
2. Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación - CNRR, Grupo de Memoria Histórica, *Memorias en tiempo de guerra. Repertorio de iniciativas* (Bogotá: Puntoaparte editores, 2009), 103.

cristiana sepultura a su ser querido. Pero es muy doloroso que el día de mañana, así como ahora, no sepan mis hijas donde irle a llorar o irle a llevar un ramo de flores al papá. Eso fue frustrante, eso fue duro, parte el alma.³

MARÍA DEL CARMEN TORRES, MADRE DE SERGIO LÓPEZ, JOVEN DE 18 AÑOS DESAPARECIDO EN LOS HORNOS CREMATORIOS DE LOS PARAMILITARES EN NORTE DE SANTANDER:

Sé que no está en fosas y que tampoco lo tiraron al río, quedó en el horno y lo quiero recuperar. En la funeraria me dijeron que las cenizas de una persona caben en una caja de zapatos y si es eso lo que puedo recuperar pues al menos que me dejen hacerlo.⁴

LIDERESA WAYUU VÍCTIMA DE PARAMILITARES:

Débora. [...] creo que los Yanama han sido claves e importantes dentro del proceso de Bahía Portete, yo creo que si no se hubiera hecho ningún Yanama hoy estuviéramos en el anonimato, y estuviéramos sin rumbo fijo, desunidos. [...] si las cosas tienen que llegar a un final, tiene que ser un final correcto, realmente transparente ante la comunidad nacional e internacional, porque nosotros lo que queremos es verdad, justicia, no tanto reparación porque para nosotros la reparación, nosotros nuestros muertos nunca no los van a reparar con dinero [...].⁵

LILIA, MADRE DE LEIDI JHOANA, JOVEN DE 15 AÑOS RAPTADA, TORTURADA, VIOLADA, Y DESAPARECIDA POR LOS PARAMILITARES AL SALIR DE SU CASA EN SAN CARLOS, ANTIOQUIA:

Yo desde que me di cuenta que a la niña la habían matado, ¿cierto?, y que estaba aquí [en el Hotel Punchinál], yo siempre miraba esta ventana y llorando arrimaba y yo decía: “Ay, mi hija querida, si estás aquí ilumíname para no buscarte en otra parte”. Yo

3. Comisión de Verdad y Memoria de Mujeres Colombianas, *La verdad de las mujeres. Víctimas del conflicto armado en Colombia* (Bogotá: Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013), 41.
4. Javier Osuna, *Me hablarás del fuego. Los hornos de la infamia* (Bogotá: Ediciones B Colombia S.A., 2015), 48.
5. Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación - CNRR, Grupo de Memoria Histórica, *La masacre de Bahía Portete: mujeres wayuu en la mira* (Bogotá: Ediciones Semana, 2010), 188.

tenía la certeza de que ella había muerto, la habían matado. Yo como que confiaba en Dios de que era verdad, que estaba ahí y no tener que buscar más; había quienes decían que había que ir a buscar a otra parte y yo nunca quise. Yo decía: “Es que mi hija está ahí”, pero no la encontrábamos. Hasta que un día en las mesas de reconciliación que organizaba el CARE —allá estaba uno de los que se la llevó y el responsable directo— los desmovilizados del conflicto me dieron una pista. Yo llegaba enferma, muy enferma y me daba rabia verlos, pero no dejaba de ir a esas reuniones. Un día, en una de esas, uno de ellos le dijo a los otros, a los que sabían: “Vea, doña Lilia está muy enferma, colabórenle, díganle donde está la hija de ella” cuando al ratico me dijeron. Ahí ya empezamos a buscar a la Fiscalía dizque pa’ la exhumación.

¿Cuándo la entregaron?... Humm, llegué con Pastora, mi hijo, unas señoras y más familia, ir con otra gente fue bueno. Igual eso siempre como que es muy duro porque a mí se me fue la voz, no podía hablar, el hijo mío lloraba mucho, a moco tendido. Yo tuve por ahí tres horas en que no volví a hablar. Para poder hacerme la investigación, la Fiscalía tuvo que esperar mucho rato, a mí se me fue la voz. Yo reaccioné muy mal. Mas sin embargo, después ya cuando me tocó a mí la entrega hice todo lo que me dijeron, lo hice, yo decía que no era capaz, y todo lo que me dijeron lo hice. Me escribieron en un papel una lectura, yo la leí, una canción que yo me sé, yo la canté allá sabiendo yo que estaban todos esos cristianos ahí.⁶

VÍCTIMA DE LOS PARAMILITARES EN EL MUNICIPIO EL PLACER, LA HORMIGA, PUTUMAYO:

Eran como las 2 p.m. cuando un día llegaron los paras y sacaron a mi marido, se lo llevaron en una camioneta y se quedaron tres de ellos en la casa. “No le vamos a hacer nada, pero el comandante Asprilla lo necesita”. Luego me dijeron que ahora me necesitaban a mí: “perra hijueputa, la necesitamos porque allá la quieren, todas las mujeres de acá son mujeres de la guerrilla”. Me querían llevar donde alias “El indio”, quien me metió en un cuarto de otra casa y me violó con un arma a lado de la cama. Luego volví a la casa y no le conté nada a nadie, ni a mi marido.

Pasados unos días, “El indio” me dijo que si no me iba con él, mataba a mi familia. Me fui con él por miedo a que les hiciera algo a mis hijos y a mi marido. Mi familia me

6. Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación - CNRR, Grupo de Memoria Histórica, *San Carlos: memorias del éxodo en la guerra* (Bogotá: Ediciones Semana, 2011), 333-334.

despidió diciéndome que era una perra, que me había enamorado del paramilitar. Nunca les conté la verdad.

Me llevó a una casa en El Placer. Cuando entré me encontré con cuatro mujeres de distintas edades, unas muy jóvenes y otras ya adultas. La casa era de color crema, era grande, había cuatro piezas, un solar, una cocina, dos baños (uno privado para ellos) y un hueco.

Cuando nos estaban violando nos decían “si no quieren que las echemos al hueco, icállense!”. Ese espacio visible y amenazante me acompañó todo el año que duré encerrada en esa casa.

Llegaban borrachos, drogados, nos sacaban al patio, nos apuntaban con armas cortas y largas, y nos cogían a la fuerza hasta encerrarnos en el cuarto que ellos quisieran... ellos escogían. Una vez me tocó con tres hombres al mismo tiempo. Pero la mayoría de veces llegaban tirando puertas y entraban al cuarto de la que quisieran y ahí caían. Se iban después de tener sexo.

Era muy duro, no podíamos salir a ninguna parte, pasábamos el día lavándoles los uniformes, limpiando la casa y cocinando para ellos... como una “mujer”. Recuerdo que una muchacha de 15 años se suicidó. No aguantó. La mujer mayor era la que nos daba ánimo, era la única que podía salir de la casa.

Pero pasó un año y no pude más, estaba que me suicidaba y decidí escaparme. La cocina era el lugar de encuentro, fue allí donde planeamos todo. Entre todas me disfrazaron: una consiguió una peluca, otra una gorra y otra un sombrero. Un día como cualquier otro salí despacio, sin afares y sin demostrar miedo, parecía una viejita de verdad, me subí a un carro transportador y me volé... pero hubiera preferido morir en esa casa.

A los ocho días mataron a mi hermano por mi fuga. Mi familia me reclamó que mejor me hubiera quedado allá, que hubiera aguantado. Me siento culpable de la muerte de mi hermano, hubiera aguantado más.⁷

MUJER EN RIOSUCIO, CHOCÓ:

La mujer es madre, es hija, es de todo. Entonces las mujeres tienen un sufrimiento más todavía. Que el Estado reconozca que falló, que es un delito, que digan dónde están los cuerpos de los familiares de nosotras, dónde quedaron los desaparecidos. Que las mujeres tengan un espacio donde ellas puedan llorar, conservar, decirse sus cosas. Que

7. Centro de Memoria Histórica, *El Placer. Mujeres, coca y guerra en el bajo Putumayo* (Bogotá: Publicaciones Semana; Taurus, 2012), 218-219.

en primer lugar haya verdad, hasta que no cuenten la verdad no habrá paz. Han hecho muchas cosas, pero ninguna ha apuntado realmente a la verdad que las mujeres queremos que se diga y que se hable en este país.⁸

**UNA DE LAS MADRES DE SOACHA, CUYO HIJO HIZO PARTE DE LOS CIVILES
ASESINADOS POR MILITARES PARA HACERLOS PASAR COMO MIEMBROS DE LA
GUERRILLA, LOS LLAMADOS “FALSOS POSITIVOS”, ENTREVISTADA EN OCAÑA,
NORTE DE SANTANDER:**

Yo me sentiría contenta que digamos el Estado nos diga: “Madres de Soacha, perdón, sus hijos no eran unos guerrilleros” y que el nombre de estos muchachos quede limpio en todo el mundo. Porque que el impacto de ver al presidente que dijo: “es que ellos no se fueron precisamente a coger café sino a delinquir alrededor de Ocaña”. Donde nosotras nos indignamos, pero ¿cómo así? Eso no es así. Entonces así mismo que el Estado diga: “Madres de Soacha, perdón, sus hijos no eran unos guerrilleros”. Yo creo que esa sería una de las mejores reparaciones a nosotras.⁹

**UNA DE LAS MADRES DE SOACHA, CUYO HIJO HIZO PARTE DE LOS CIVILES
ASESINADOS POR MILITARES PARA HACERLOS PASAR COMO MIEMBROS DE LA
GUERRILLA, LOS LLAMADOS “FALSOS POSITIVOS”:**

Hemos luchado entre todas, nos hemos reunido con compañeras víctimas de otras partes, y hemos ido a muchas partes que quieren hablar con las madres de Soacha y nos han recibido muy bien, y han recibido como un gran ejemplo que no nos da miedo enfrentar la lucha que llevamos, hasta que se sepa la verdad, se haga justicia y seguir adelante no solamente porque se cumplan las condenas. Vamos a seguir la lucha por muchas víctimas más que hay y que están en la impunidad.¹⁰

8. Comisión de Verdad y Memoria de Mujeres Colombianas, *La verdad de las mujeres. Víctimas del conflicto armado en Colombia* (Bogotá: Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013), 102.

9. Comisión de Verdad y Memoria de Mujeres Colombianas, *La verdad de las mujeres. Víctimas del conflicto armado en Colombia* (Bogotá: Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013), 103.

10. Comisión de Verdad y Memoria de Mujeres Colombianas, *La verdad de las mujeres. Víctimas del conflicto armado en Colombia* (Bogotá: Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013), 91.

MADRE DE JOVEN DESAPARECIDA POR PARAMILITARES:

El dolor lo sentía siempre, no me abandonaba. ¿A quién se le ocurre pensar que por hablarles para que nos dijeran lo que sabían íbamos a olvidar? Ah, ah... eso nunca se olvida, uno quiere que hagan justicia, pero mientras eso, necesita encontrarlos... No sé si perdoné o vaya a perdonar, pero necesitaba saber.¹¹

MUJER SOBREVIVIENTE DE LA MASACRE COMETIDA POR LA GUERRILLA DE LAS FARC EN BOJAYÁ, CHOCÓ:

Estas son las ruinas [las de Bellavista viejo]... La verdad es que yo después de lo que pasó no me gusta venir acá, es muy duro, es muy triste... hay muchas cosas que uno no las entiende, y como no las entiende pues eso le pega muy duro. Yo en especial siempre me pregunto: ¿por qué a nosotros?, ¿por qué tuvo que pasar lo que pasó? Y todo se va acabando... se han ido perdiendo muchas cosas en nuestra comunidad, las costumbres... como dice uno, su ideología, ya no la hay... Acá éramos de pronto más pobres porque vivíamos en unas casitas de madera, pero teníamos todo lo que queríamos... El río, que es la vida de uno acá, el río para nosotros ahora está muerto... solo lo utilizamos para transportarnos y no para saciar los deseos, como bañarse, pescar, lavar los platos, cepillar la ropa, que uno bajaba y lavaba su ropa y se sentía bien encontrarse con las otras mujeres... [...] No tenemos nada.¹²

PASTORA MIRA, MADRE DE UNA JOVEN SECUESTRADA Y DESAPARECIDA POR LOS PARAMILITARES:

Si el dolor no nos une, entonces ¿qué nos puede unir? Con el cuerpo de mi hija entre las manos, le prometí y le pedí que me diera fortaleza para ayudar a otras personas a que recuperen la tranquilidad y puedan resolver ese interrogante tan grande, que es saber dónde están los seres queridos.¹³

11. Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación - CNRR, Grupo de Memoria Histórica, *San Carlos: memorias del éxodo en la guerra* (Bogotá: Ediciones Semana, 2011), 332.

12. Grupo de Memoria Histórica (GMH), *¡BASTA YA! Colombia: memorias de guerra y dignidad* (Bogotá: Imprenta Nacional, 2013), 337.

13. Grupo de Memoria Histórica (GMH), *¡BASTA YA! Colombia: memorias de guerra y dignidad* (Bogotá: Imprenta Nacional, 2013), 290.

MUJER EN PRIMAVERA, ARAUCA:

Me siento liviana porque acabo de hablar, de contar esas cosas que me han pasado, me siento realizada y siento como que descansé de poder sacar todo ese dolor que sentía adentro. Saber que alguien lo escucha, sin juzgarlo, porque lo que ha pasado no es solamente la violencia con todos estos grupos, mire que ha habido violencia familiar y todo. Asumir todo eso y aguantar y tenerlo aquí dentro oprimido. No todos los días de la vida uno habla de lo que hablamos hoy. Yo desde que declaré allá, solamente declaré lo que fueron las muertes y todo eso, pero mi vida nunca, a mí nunca me preguntaron por mi vida.¹⁴

MUJER EN BOGOTÁ:

Grabar sus nombres en todas las partes, para que nadie los olvide. Grabar en las cárceles, en las carreteras, tener esos nombres, para que sean visibilizados. Quiénes fueron, qué hicieron, y porqué los mataron, se los llevaron, eso es importante. O sea que la gente sepa que hubo muchas personas que sin son ni ton, les quitaron, les arrebataron sus vidas, su dignidad, sus sueños.¹⁵

MADRE A QUIEN LOS PARAMILITARES LE DESAPARECIERON SU HIJA, MEDELLÍN, ANTIOQUIA:

Llevaba años buscando y sin saber nada. Yo pensaba que mi hija se había ido y que lo había hecho porque estaba brava conmigo. Pero no, él nos dijo claritico que ellos se la llevaron y que después la mataron. Yo le agradezco inmensamente a ese señor, yo lo bendigo, porque me quitó un sufrimiento terrible. Ahora por lo menos sé que está muerta y que me van a entregar sus restos para hacerle su cristiana sepultura y eso ya es un descanso.¹⁶

14. Comisión de Verdad y Memoria de Mujeres Colombianas, *La verdad de las mujeres. Víctimas del conflicto armado en Colombia* (Bogotá: Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013), 9.

15. Comisión de Verdad y Memoria de Mujeres Colombianas, *La verdad de las mujeres. Víctimas del conflicto armado en Colombia* (Bogotá: Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013), 104.

16. Grupo de Memoria Histórica (GMH), ¡BASTA YA! Colombia: memorias de guerra y dignidad (Bogotá: Imprenta Nacional, 2013), 293.

MUJER VÍCTIMA DE LOS PARAMILITARES, TIMBA, CAUCA:

Mucha rabia siento hacia ellos, aun hasta ahora nosotros sentimos mucha rabia hacia Mellos, porque yo digo que por qué le hicieron, por qué dicen mentiras, por qué no confiesan una verdad. Porque ellos hasta ahorita en todas las versiones lo que han dicho es mentira, ellos no han confesado la verdad realmente.¹⁷

TESTIMONIO DE JOVEN, LÍDER DESPLAZADO EN LA COMUNA 13 DE MEDELLÍN:

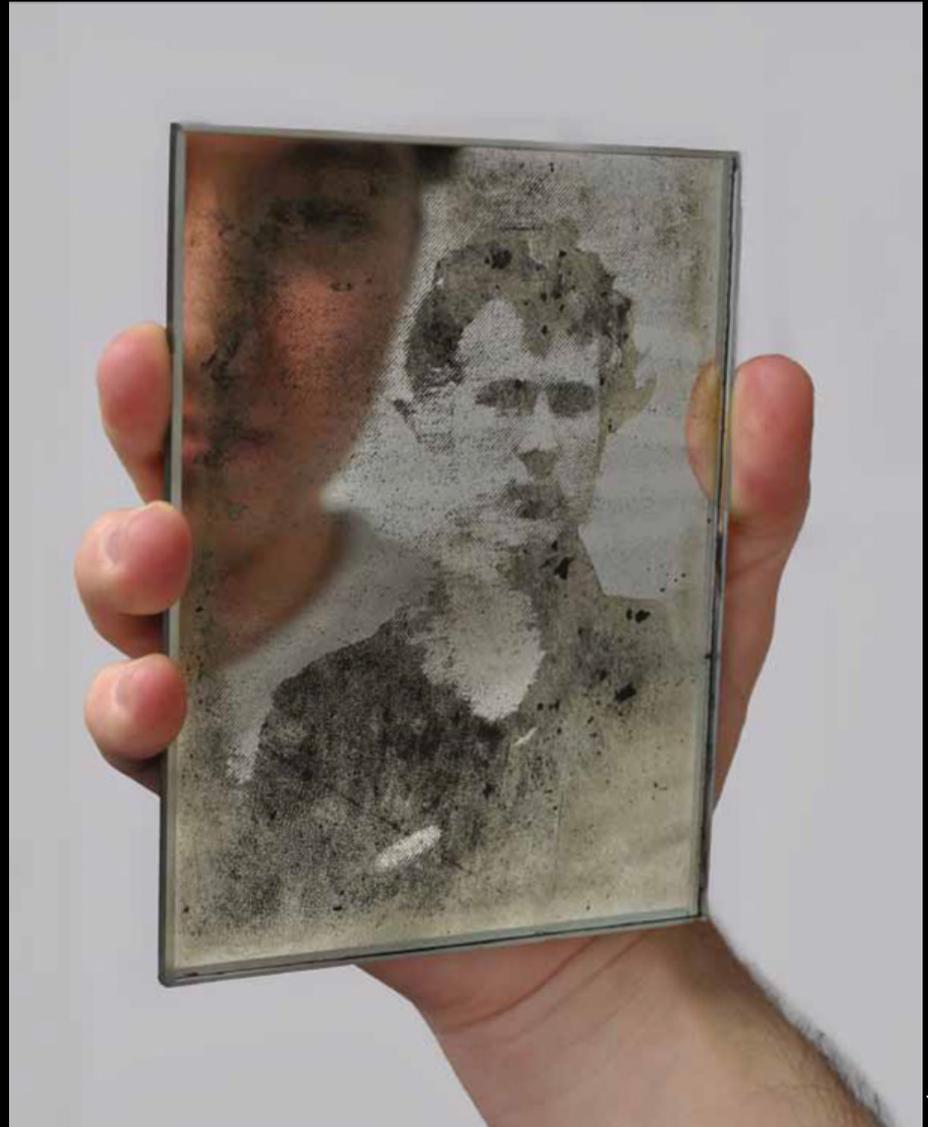
Es que mirá que si la verdad no ha logrado salir a flote en tantos años que llevamos, ¿cuántos?, ¿más o menos ocho años?, ocho años vamos a cumplir ahorita en noviembre más o menos de eso después de Operación Orión, entonces si no se ha logrado sacar a la luz toda la verdad de lo que sucedió allá, y digamos para que paguen los que hicieron todo ese mal, que ahí según parece tienen que ver los altos mandos del ejército y de la policía, entonces si no logran descubrir la verdad, hacer justicia, ¿cuándo vendrá una reparación?¹⁸

17. Comisión de Verdad y Memoria de Mujeres Colombianas, *La verdad de las mujeres. Víctimas del conflicto armado en Colombia* (Bogotá: Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013), 45.

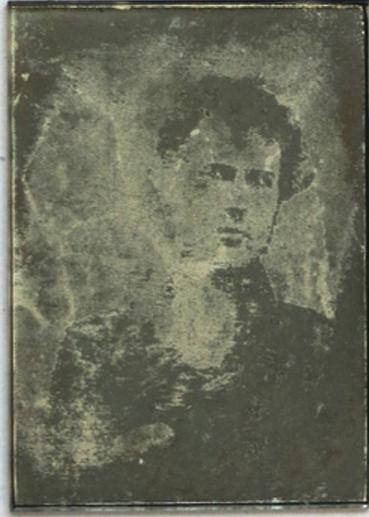
18. Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación - CNRR, Grupo de Memoria Histórica, *Desplazamiento forzado en la comuna 13: La huella invisible de la guerra* (Bogotá: Ediciones Semana & Taurus, 2011), 278.



XI. ANTOLOGÍA MÍNIMA



© Óscar Muñoz. *Ante la imagen. Girabado sobre espejo.* 2009. 10,8 x 15,24 cm.



LA ESCRITURA O LA VIDA*

JORGE SEMPRUN

Contemplando los cuerpos descarnados, de huesos puntiagudos y pechos hundidos, que se amontonaban en medio del patio del crematorio hasta alcanzar los tres metros de altura, pensé que esos eran mis camaradas. Pensé que hacía falta haber vivido su muerte, como lo habíamos hecho nosotros, que habíamos sobrevivido a su muerte —pero que no sabíamos aún si habíamos sobrevivido a la nuestra— para posar sobre ellos una mirada pura y fraternal.

[...]

Estábamos preguntándonos cómo habrá que contarlos, para que se nos comprenda.

Asiento con la cabeza, es una buena pregunta: una de las buenas preguntas.

—No es ése el problema —exclama otro enseguida—. El verdadero problema no estriba en contar, cualesquiera que fueren las dificultades. Sino en escuchar... ¿Estarán dispuestos a escuchar nuestras historias, incluso si las contamos bien?

Así pues, no soy el único que se plantea esa pregunta. Hay que decir que cae por su propio peso.

Pero enseguida reina la confusión. Cada cual tiene algo que decir. No voy a poder transcribir la conversación correctamente, indicando los participantes.

—¿Qué quiere decir “bien contadas”? —salta indignado uno—. ¡Hay que decir las cosas como son, sin artificios!

Se trata de una afirmación perentoria que parece aprobar la mayoría de los futuros repatriados presentes. De los futuros narradores posibles. Entonces intervengo para decir lo que me parece una evidencia.

—Contar bien significa: de manera que se sea escuchado. No lo conseguiremos sin algo de artificio. ¡El artificio suficiente para que se vuelva arte!

* Jorge Semprun, *La escritura o la vida* (Barcelona: Tusquets Editores, 1995), 138-141, 143-144.

© Obra plástica: Óscar Muñoz



Pero esta evidencia no parece muy convincente a la vista de las protestas que suscita. Sin duda he ido demasiado lejos con el retruécano. Sólo Darriet asiente con una sonrisa. Me conoce mejor que los demás.

Trato de precisar mi pensamiento.

—Bueno, escuchad. La verdad que tenemos que decir (en el supuesto de que tengamos ganas, ¡muchos son los que no las tendrán jamás!) no resulta fácilmente creíble... Resulta incluso inimaginable...

Me interrumpe una voz que interviene a mayor abundamiento.

—¡Eso está bien visto! —dice un tipo que bebe con aspecto sombrío, con resolución—. Tan poco creíble que yo mismo voy a dejar de creerlo itan pronto como pueda!

Se producen risas nerviosas, trato de proseguir.

—¿Cómo contar una historia poco creíble, cómo suscitar la imaginación de lo inimaginable si no es elaborando, trabajando la realidad, poniéndola en perspectiva? ¡Pues con un poco de artificio!

Hablan todos a la vez. Pero una voz acaba sobresaliendo, imponiéndose en el guirigay. Siempre hay voces que se imponen en los guirigays de esta índole: lo digo por experiencia.

—Estáis hablando de comprender... ¿Pero de qué tipo de comprensión se trata?

Miro a aquel que acaba de tomar la palabra. Ignoro su nombre, pero lo conozco de vista. Ya me había fijado en él algunos domingos por la tarde, paseando por delante del bloque de los franceses, el 34, con Julien Cain, director de la *Bibliothèque Nationale*, o con Jean Baillou, secretario de la *École Normale Supérieure*. Debe de ser un universitario.

—Me imagino que habrá testimonios en abundancia... Valdrán lo que valga la mirada del testigo, su agudeza, su perspicacia... Y luego habrá documentos... Más tarde, los historiadores recogerán, recopilarán, analizarán unos y otros: harán con todo ellos obras muy eruditas... Todo se dirá, constará en ellas... Todo será verdad... salvo que faltará la verdad esencial, aquella que jamás ninguna reconstrucción histórica podrá alcanzar, por perfecta y omnicomprendiva que sea...

Los demás le miran, asintiendo con la cabeza, aparentemente sosegados viendo que uno de nosotros consigue formular con tanta claridad los problemas.

—El otro tipo de comprensión, la verdad esencial de la experiencia, no es transmisible... O mejor dicho, sólo lo es mediante la escritura literaria...

Se gira hacia mí y sonrío.

—Mediante el artificio de la obra de arte, ¡por supuesto! Me parece reconocerlo, ahora. Se trata de un profesor de la Universidad de Estrasburgo.

[...]

En Eisenach, al final de una noche en vela, el hombre que nos estaba hablando era uno de aquellos catedráticos de la Universidad de Estrasburgo.

—Mediante el artificio de la obra de arte, ¡por supuesto!—acaba de decir.

Reflexiona un instante, nadie dice nada esperando que continúe. Proseguirá, resulta evidente.

—El cine parece el arte más apropiado —agrega—. Pero los documentos cinematográficos seguramente no serán muy numerosos. Y además los acontecimientos más significativos de la vida de los campos sin duda no se habrán filmado nunca... De todos modos, los documentales tienen sus límites, insuperables... Haría falta una ficción, ¿pero quién se atreverá? Lo mejor sería realizar una película de ficción hoy mismo, con la realidad de Buchenwald todavía visible... La muerte todavía visible, todavía presente. No, un documental no, ya lo digo bien: una ficción... Es impensable...

Se produce un silencio, pensamos en este proyecto impensable. Bebemos a sorbos lentos el alcohol del retorno a la vida.

—Si he entendido bien —dice Yves—, jamás lo sabrán ¡los que no lo hayan vivido!

—Jamás realmente... Quedan los libros. Las novelas, preferentemente. Los relatos literarios, al menos los que superen el mero testimonio, que permitan imaginar, aunque no hagan ver... Tal vez haya una literatura de los campos... Y digo bien: una literatura, no sólo reportajes...

Me toca a mí decir algo.

—Tal vez. Pero el envite no estribará en la descripción del horror. No sólo en eso, ni siquiera principalmente. El envite será la exploración del alma humana en el horror del Mal... ¡Necesitamos un Dostoievski!

Cosa que sume a los supervivientes, que no saben aún a qué han sobrevivido, en un abismo de reflexión.



EL OLVIDO QUE SEREMOS*

HÉCTOR ABAD FACIOLINCE

En el año de su muerte la guerra sucia, la violencia, los asesinatos selectivos, se estaban ensañando sistemáticamente contra la universidad pública, pues algunos agentes del Estado, y sus cómplices del para-estado, consideraban que allí estaba la semilla y la savia ideológica de la subversión. En los meses anteriores a su asesinato, tan solo en su querida Universidad de Antioquia, habían matado a siete estudiantes y a tres profesores. Uno pensaría que ante esas cifras la ciudadanía estaba alarmada, conmovida. Para nada. La vida parecía seguir su curso normal, y solamente ese “loquito”, ese profesor calvo y amable, de más de sesenta y cinco años, pero con un vozarrón y una pasión juvenil arrasadora, gritaba la verdad y execraba la barbarie. “Están exterminando la inteligencia, están desapareciendo a los estudiantes más inquietos, están matando a los opositores políticos, están asesinando a los curas más comprometidos con los pueblos o sus parroquias, están decapitando a los líderes populares de los barrios o de los pueblos. El Estado no ve sino comunistas y peligrosos opositores en cualquier persona inquieta o pensante”. El exterminio de la Unión Patriótica, un partido político de extrema izquierda, ocurrió por esas mismas fechas y llegó a cobrar más de cuatro mil víctimas civiles en todo el país.

A su alrededor, en la misma universidad donde trabajaba, caía mucha gente, asesinada por grupos paramilitares. Entre julio y agosto de ese año, 1987, en una clara campaña de persecución y exterminio, habían matado a los siguientes estudiantes y profesores de la Universidad de Antioquia: el 4 de julio, a Edisson Castaño Ortega, estudiante de Odontología. El 14 de julio, a José Sánchez Cuervo, estudiante de Veterinaria; el 26 de julio, a John Jairo Villa, estudiante de Derecho; el 31 de julio, a Yowaldin Cardeno Cardona, estudiante del Liceo de la Universidad; el primero de agosto, a José Ignacio Londoño Uribe, estudiante de Comunicación Social; el 4 de agosto, al profesor de Antropología

* Héctor Abad Faciolince, *El olvido que seremos* (Bogotá: Editorial Planeta, 2006), 208-209, 225, 232, 254-255, 259.

© Obra plástica: Óscar Muñoz

Carlos López Bedoya; el 6 de agosto, al estudiante de Ingeniería Gustavo Franco; el 14 de agosto, al profesor de la Facultad de Medicina, y senador por la UP, Pedro Luis Valencia.

De algunos de estos crímenes se sabían detalles terribles, que mi papá nos contaba: uno de los estudiantes, después de ser torturado y asesinado, fue amarrado a un poste, y su cuerpo descuartizado por una granada. A José Sánchez Cuervo lo encontraron con el tabique roto, chuzones en la cintura, un globo ocular explotado por el golpe, varios dedos cercenados, y un tiro en la oreja. A Ignacio (le decían Nacho) Londoño, siete tiros en la cabeza y uno en la mano izquierda. Tenía cercenado un dedo de la mano derecha, cuando lo encontraron. Este joven se ganaba la vida como recreacionista (especialmente en ancianatos, pues era dulce con los viejos), y venía haciendo lentamente la carrera de Comunicación Social porque sostenía a su padre, un señor de 82 años. A este mismo anciano le tocó recoger su cuerpo, por el barrio Belén arriba, en zona montañosa, y lo reconoció porque lo primero que vio fue la mano sin un dedo de su hijo, tirada en un rastrojo. Un poco más allá estaba el cuerpo, con señas de tortura. El muchacho estaba a punto de graduarse, pero era sospechoso para los paramilitares, porque llevaba casi diez años estudiando, y esto era lo típico de los infiltrados de la guerrilla, que presentaban pocos exámenes y tomaban pocas materias, para durar más tiempo. Londoño no tenía ni un pelo de guerrillero, y la gran dicha de su padre era que en poco tiempo tendría un profesional que, al menos, “le iba a pagar el entierro”. Le tocó enterrarlo a él, con un dolor al que ya no quería sobrevivir.

[...]

Unos diez días después del crimen a mí me tocó ir a la morgue a reclamar la ropa y las pertenencias de mi papá. Me las entregaron en una bolsa de plástico y las llevé a su oficina en la carrera Chile. Desenvolví todo en el patio: el vestido ensangrentado, la camisa manchada de sangre, con los rotos de las balas, la corbata, los zapatos. Del cuello del saco saltó algo que rebotó con fuerza en el piso. Miré bien: era una bala. Los jueces no se habían tomado ni siquiera la molestia de revisar su ropa. Al día siguiente llevé esa bala al juzgado, aunque sabía que tampoco serviría de nada. Y como olía mal, quemé toda la ropa, menos la camisa, que dejé que se secase al sol, con sus terribles manchas de sangre oscura.

Guardé en secreto, durante muchos años, esa camisa ensangrentada, con unos grumos que se ennegrecieron y tostaron con el tiempo. No sé por qué la guardaba. Era como si yo la quisiera tener ahí como un aguijón que no me permitiera olvidar cada vez que mi consciencia se adormecía, como un acicate para la memoria, como una promesa de que tenía que vengar su muerte. Al escribir este libro la quemé también pues entendí que la única venganza, el único recuerdo, y también la única posibilidad de olvido y de perdón, consistía en contar lo que pasó, y nada más.



[...]

[...] Nunca acepté resignado la muerte de mi hermana, ni nunca podré aceptar con tranquilidad el asesinato de mi padre. Es cierto que él, de alguna manera, estaba ya satisfecho con su vida, y preparado para morir, dispuesto a morir si era necesario, pero abominaba esa muerte violenta que evidentemente le estaban preparando. Eso es lo más doloroso y lo más inaceptable. Este libro es el intento de dejar un testimonio de ese dolor, un testimonio al mismo tiempo inútil y necesario. Inútil porque el tiempo no se devuelve ni los hechos se modifican, pero necesario al menos para mí, porque mi vida y mi oficio carecerían de sentido si no escribiera esto que siento que tengo que escribir, y que en casi veinte años de intentos no había sido capaz de escribir, hasta ahora.

[...]

Han pasado casi veinte años desde que lo mataron, y durante estos veinte años, cada mes, cada semana, yo he sentido que tenía el deber ineludible, no digo de vengar su muerte, pero sí, al menos, de contarla. No puedo decir que su fantasma se me haya aparecido por las noches, como el fantasma del padre de Hamlet, a pedirme que vengue su *monstruoso y terrible asesinato*. Mi papá siempre nos enseñó a evitar la venganza. Las pocas veces que he soñado con él, en esas fantasmales imágenes de la memoria y de la fantasía que se nos aparecen mientras dormimos, nuestras conversaciones han sido más placidas que angustiadas, y en todo caso llenas de ese cariño físico que siempre nos tuvimos. No hemos soñado el uno con el otro para pedir venganza, sino para abrazarnos.

[...]

Es posible que todo esto no sirva de nada; ninguna palabra podrá resucitarlo, la historia de su vida y de su muerte no le dará nuevo aliento a sus huesos, no va a recuperar sus carcajadas, ni su inmenso valor, ni el habla convincente y vigorosa, pero de todas formas yo necesito contarla. Sus asesinos siguen libres, cada día son más y más poderosos, y mis manos no pueden combatirlos. Solamente mis dedos, hundiendo una tecla tras otra, pueden decir la verdad y declarar la injusticia. Uso su misma arma: las palabras. ¿Para qué? Para nada; o para lo más simple y esencial: para que se sepa. Para alargar su recuerdo un poco más, antes de que llegue el olvido definitivo.

[...]

[...] Los asesinos no han podido exterminarnos y no lo lograrán porque aquí hay un vínculo de fuerza y de alegría, y de amor a la tierra y a la vida que los asesinos no pudieron vencer. Además, de mi papá aprendí algo que los asesinos no saben hacer: a poner en palabras la verdad, para que ésta dure más que su mentira.

MIENTRAS*

HORACIO BENAVIDES

MIENTRAS hace de estatua viva
cierra los ojos

Para matar el tiempo, imagina:

lo llevan en un jeep
por una carretera de montaña,
le han ofrecido trabajo
en la cosecha de café

Con la paga
emprenderá una nueva vida

adiós a los caldos de hueso
a las pulgas del albergue

Con un ligero escalofrío recuerda
a los jóvenes indigentes aparecidos
como guerrilleros muertos en combate

Siente que se aproxima la sombra,
que es hora de contar los frutos de la jornada,
pero no se atreve a abrir los ojos

* Horacio Benavides, *Conversación a oscuras* (Bogotá: Frailejón editores, 2014).

© Obra plástica: Óscar Muñoz



UTOPIÍA*

WISŁAWA SZYMBORSKA

Isla en la que todo se aclara.

Ahí se puede arribar a pruebas firmes.

No hay más caminos que aquellos de llegada.

Las zarzas se doblan por el peso de las respuestas.

Crece ahí el árbol de la Suposición Correcta
con sus ramas eternamente desenredadas.

Y deslumbrantemente recto el árbol de la Comprensión
junto a una fuente llamada Ah, De Eso Se Trata.

Cuanto más denso se hace el bosque, más amplio aparece
el Valle de la Evidencia.

Si hay alguna duda, el viento la disipa.

El eco de ninguna voz toma la palabra
y aclara con entusiasmo los secretos de los mundos.

A la derecha, la caverna en la que se encuentra el sentido.

* Wisława Szymborska, "Utopía", en *El gran número fin y principio y otros poemas* (Madrid: Hiperión, 1997).
Traducción a cargo de Abel A. Murcia Soriano.

© Obra plástica: Óscar Muñoz

A la izquierda, el lago de la Convicción Profunda.
Del fondo se desprende la verdad y sale sin más a la superficie.

Domina el valle la Seguridad Inquebrantable.
Desde su cima se extiende la Esencia de las Cosas.

A pesar de sus encantos, la isla está desierta,
y las pequeñas huellas de pasos que se ven en sus orillas
se dirigen hacia el mar sin excepción.

Como si de ahí solamente se saliera
para hundirse irremediamente en el abismo.

En una vida inconcebible.



REPITE LA FRAGILIDAD DE LA VIDA Y SEÑALA SUS ENGAÑOS Y SUS ENEMIGOS*

FRANCISCO DE QUEVEDO

SONETO

¿Qué otra cosa es verdad sino pobreza
en esta vida frágil y liviana?
Los dos embustes de la vida humana,
desde la cuna, son honra y riqueza.

El tiempo, que ni vuelve ni tropieza,
en horas fugitivas la devana;
y, en errado anhelar, siempre tirana,
la Fortuna fatiga su flaqueza.

Vive muerte callada y divertida
la vida misma; la salud es guerra
de su propio alimento combatida.

¡Oh, cuánto, inadvertido, el hombre yerra:
que en tierra teme que caerá la vida,
y no ve que, en viviendo, cayó en tierra!

* Francisco de Quevedo, *Antología Poética* (Barcelona: Editorial Planeta, 1994), 8.

© Obra plástica: Óscar Muñoz

NUEVAS CANCIONES*

ANTONIO MACHADO

XLVI

Se miente más de la cuenta
por falta de fantasía:
también la verdad se inventa.

[...]

XLIX

¿Dijiste media verdad?
Dirán que mientes dos veces
si dices la otra mitad.

* Antonio Machado, *Nuevas Canciones* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 82-83.

© Obra plástica: Óscar Muñoz



CHISTES RECOGIDOS POR FREUD*

“No se puede llevar la antorcha de la verdad a través de la multitud sin chamuscar alguna barba”.

[...]

En una estación ferroviaria de Galitzia, dos judíos se encuentran en el vagón. “¿Adónde viajas?”, pregunta uno. “A Cracovia”, es la respuesta. “¡Pero mira qué mentiroso eres! —se encoleriza el otro—. Cuando dices que viajas a Cracovia me quieres hacer creer que viajas a Lemberg. Pero yo sé bien que realmente viajas a Cracovia. ¿Por qué mientes entonces?”.

* Sigmund Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente” (1905), en *Obras completas*, vol. VIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 79, 108-109.

© Obra plástica: Óscar Muñoz

ESTÉTICA, ÉTICA Y HERMENÉUTICA*

MICHEL FOUCAULT

— Nada más inconsistente que un régimen político indiferente a la verdad; pero nada más peligroso que un sistema político que pretenda prescribir la verdad. La función de “decir la verdad” no tiene que adoptar la forma de la ley, así como sería vano creer que reside con pleno derecho en los juegos espontáneos de la comunicación. La tarea del decir verdadero es un trabajo infinito: respetarla es una obligación que ningún poder puede economizar. A reserva de que imponga el silencio de la servidumbre.

* Michel Foucault, “Le souci de la vérité” (entrevista con F. Ewald), *Magazin Littéraire*, 207, (Mayo de 1984): 18-23. Citado por Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1999), 380.

© Obra plástica: Óscar Muñoz



EMMA ZUNZ*

JORGE LUIS BORGES

El catorce de enero de 1922, Emma Zunz, al volver de la fábrica de tejidos Tarbuch y Loewenthal, halló en el fondo del zaguán una carta, fechada en el Brasil, por la que supo que su padre había muerto. La engañaron, a primera vista, el sello y el sobre; luego, la inquietó la letra desconocida. Nueve o diez líneas borroneadas querían colmar la hoja; Emma leyó que el señor Maier había ingerido por error una fuerte dosis de veronal y había fallecido el tres del corriente en el hospital de Bagé. Un compañero de pensión de su padre firmaba la noticia, un tal Fein o Fain, de Rio Grande, que no podía saber que se dirigía a la hija del muerto.

Emma dejó caer el papel. Su primera impresión fue de malestar en el vientre y en las rodillas; luego de ciega culpa, de irrealidad, de frío, de temor; luego, quiso ya estar en el día siguiente. Acto continuo comprendió que esa voluntad era inútil porque la muerte de su padre era lo único que había sucedido en el mundo, y seguiría sucediendo sin fin. Recogió el papel y se fue a su cuarto. Furtivamente lo guardó en un cajón, como si de algún modo ya conociera los hechos ulteriores. Ya había empezado a vislumbrarlos, tal vez; ya era la que sería.

En la creciente oscuridad, Emma lloró hasta el fin de aquel día el suicidio de Manuel Maier, que en los antiguos días felices fue Emanuel Zunz. Recordó veraneos en una chacra, cerca de Gualaguay, recordó (trató de recordar) a su madre, recordó la casita de Lanús que les remataron, recordó los amarillos losanges de una ventana, recordó el auto de prisión, el oprobio, recordó los anónimos con el suelto sobre “el desfaldo del cajero”, recordó (pero eso jamás lo olvidaba) que su padre, la última noche, le había jurado que el ladrón era Loewenthal. Loewenthal, Aarón Loewenthal, antes gerente de la fábrica y ahora uno de los dueños. Emma, desde 1916, guardaba el secreto. A nadie se lo había revelado, ni siquiera a su mejor amiga, Elsa Urstein. Quizá rehuía la profana incredulidad; quizá creía

* Jorge Luis Borges, “Emma Zunz”, en *El Aleph* (Madrid: Alianza Editorial, 1975), 61-68.

que el secreto era un vínculo entre ella y el ausente. Loewenthal no sabía que ella sabía; Emma Zunz derivaba de ese hecho ínfimo un sentimiento de poder.

No durmió aquella noche, y cuando la primera luz definió el rectángulo de la ventana, ya estaba perfecto su plan. Procuró que ese día, que le pareció interminable, fuera como los otros. Había en la fábrica rumores de huelga; Emma se declaró, como siempre, contra toda violencia. A las seis, concluido el trabajo, fue con Elsa a un club de mujeres, que tiene gimnasio y pileta. Se inscribieron; tuvo que repetir y deletrear su nombre y su apellido, tuvo que festejar las bromas vulgares que comentan la revisación. Con Elsa y con la menor de las Kronfuss discutió a qué cinematógrafo irían el domingo a la tarde. Luego, se habló de novios y nadie esperó que Emma hablara. En abril cumpliría diecinueve años, pero los hombres le inspiraban, aún, un temor casi patológico... De vuelta, preparó una sopa de tapioca y unas legumbres, comió temprano, se acostó y se obligó a dormir. Así, laborioso y trivial, pasó el viernes quince, la víspera.

El sábado, la impaciencia la despertó. La impaciencia, no la inquietud, y el singular alivio de estar en aquel día, por fin. Ya no tenía que tramar y que imaginar; dentro de algunas horas alcanzaría la simplicidad de los hechos. Leyó en *La Prensa* que el *Nordstjärnan*, de Malmö, zarparía esa noche del dique 3; llamó por teléfono a Loewenthal, insinuó que deseaba comunicar, sin que lo supieran las otras, algo sobre la huelga y prometió pasar por el escritorio, al oscurecer. Le temblaba la voz; el temblor convenía a una delatora. Ningún otro hecho memorable ocurrió esa mañana. Emma trabajó hasta las doce y fijó con Elsa y con Perla Kronfuss los pormenores del paseo del domingo. Se acostó después de almorzar y recapituló, cerrados los ojos, el plan que había tramado. Pensó que la etapa final sería menos horrible que la primera y que le depararía, sin duda, el sabor de la victoria y de la justicia. De pronto, alarmada, se levantó y corrió al cajón de la cómoda. Lo abrió; debajo del retrato de Milton Sills, donde la había dejado la antenoche, estaba la carta de Fain. Nadie podía haberla visto; la empezó a leer y la rompió.

Referir con alguna realidad los hechos de esa tarde sería difícil y quizá impropio. Un atributo de lo infernal es la irrealidad, un atributo que parece mitigar sus terrores y que los agrava tal vez. ¿Cómo hacer verosímil una acción en la que casi no creyó quien la ejecutaba, cómo recuperar ese breve caos que hoy la memoria de Emma Zunz repudia y confunde? Emma vivía por Almagro, en la calle Liniers; nos consta que esa tarde fue al puerto. Acaso en el infame Paseo de Julio se vio multiplicada en espejos, publicada por luces y desnudada por los ojos hambrientos, pero más razonable es conjeturar que al principio erró, inadvertida, por la indiferente recova... Entró en dos o tres bares, vio la rutina o los manejos de otras mujeres. Dio al fin con hombres del *Nordstjärnan*. De uno, muy joven, temió que le inspirara alguna ternura y optó por otro, quizá más bajo que ella y grosero, para que la pureza del horror no fuera mitigada. El hombre la condujo a una



puerta y después a un turbio zaguán y después a una escalera tortuosa y después a un vestíbulo (en el que había una vidriera con losanges idénticos a los de la casa en Lanús) y después a un pasillo y después a una puerta que se cerró. Los hechos graves están fuera del tiempo, ya porque en ellos el pasado inmediato queda como tronchado del porvenir, ya porque no parecen consecutivas las partes que los forman.

¿En aquel tiempo fuera del tiempo, en aquel desorden perplejo de sensaciones inconexas y atroces, pensó Emma Zunz *una sola* vez en el muerto que motivaba el sacrificio? Yo tengo para mí que pensó una vez y que en ese momento peligró su desesperado propósito. Pensó (no pudo no pensar) que su padre le había hecho a su madre la cosa horrible que a ella ahora le hacían. Lo pensó con débil asombro y se refugió, en seguida, en el vértigo. El hombre, sueco o finlandés, no hablaba español; fue una herramienta para Emma como ésta lo fue para él, pero ella sirvió para el goce y él para la justicia.

Cuando se quedó sola, Emma no abrió en seguida los ojos. En la mesa de luz estaba el dinero que había dejado el hombre: Emma se incorporó y lo rompió como antes había roto la carta. Romper dinero es una impiedad, como tirar el pan; Emma se arrepintió, apenas lo hizo. Un acto de soberbia y en aquel día... El temor se perdió en la tristeza de su cuerpo, en el asco. El asco y la tristeza la encadenaban, pero Emma lentamente se levantó y procedió a vestirse. En el cuarto no quedaban colores vivos; el último crepúsculo se agravaba. Emma pudo salir sin que la advirtieran; en la esquina subió a un Lacroze, que iba al oeste. Eligió, conforme a su plan, el asiento más delantero, para que no le vieran la cara. Quizá le confortó verificar, en el insípido trajín de las calles, que lo acaecido no había contaminado las cosas. Viajó por barrios decrecientes y opacos, viéndolos y olvidándolos en el acto, y se apeó en una de las bocacalles de Warnes. Paradójicamente su fatiga venía a ser una fuerza, pues la obligaba a concentrarse en los pormenores de la aventura y le ocultaba el fondo y el fin.

Aarón Loewenthal era, para todos, un hombre serio; para sus pocos íntimos, un avaro. Vivía en los altos de la fábrica, solo. Establecido en el desmantelado arrabal, temía a los ladrones; en el patio de la fábrica había un gran perro y en el cajón de su escritorio, nadie lo ignoraba, un revólver. Había llorado con decoro, el año anterior, la inesperada muerte de su mujer —iuna Gauss, que le trajo una buena dote!—, pero el dinero era su verdadera pasión. Con íntimo bochorno se sabía menos apto para ganarlo que para conservarlo. Era muy religioso; creía tener con el Señor un pacto secreto, que lo eximía de obrar bien, a trueque de oraciones y devociones. Calvo, corpulento, enlutado, de quevedos ahumados y barba rubia, esperaba de pie, junto a la ventana, el informe confidencial de la obrera Zunz.

La vio empujar la verja (que él había entornado a propósito) y cruzar el patio sombrío. La vio hacer un pequeño rodeo cuando el perro atado ladró. Los labios de Emma

se atareaban como los de quien reza en voz baja; cansados, repetían la sentencia que el señor Loewenthal oiría antes de morir.

Las cosas no ocurrieron como había previsto Emma Zunz. Desde la madrugada anterior, ella se había soñado muchas veces, dirigiendo el firme revólver, forzando al miserable a confesar la miserable culpa y exponiendo la intrépida estratagema que permitiría a la Justicia de Dios triunfar de la justicia humana. (No por temor, sino por ser un instrumento de la Justicia, ella no quería ser castigada.) Luego, un solo balazo en mitad del pecho rubricaría la suerte de Loewenthal. Pero las cosas no ocurrieron así.

Ante Aarón Loewenthal, más que la urgencia de vengar a su padre, Emma sintió la de castigar el ultraje padecido por ello. No podía no matarlo, después de esa minuciosa deshonra. Tampoco tenía tiempo que perder en teatralerías. Sentada, tímida, pidió excusas a Loewenthal, invocó (a fuer de delatora) las obligaciones de la lealtad, pronunció algunos nombres, dio a entender otros y se cortó como si la venciera el temor. Logró que Loewenthal saliera a buscar una copa de agua. Cuando éste, incrédulo de tales aspavientos, pero indulgente, volvió del comedor, Emma ya había sacado del cajón el pesado revólver. Apretó el gatillo dos veces. El considerable cuerpo se desplomó como si los estampidos y el humo lo hubieran roto, el vaso de agua se rompió, la cara la miró con asombro y cólera, la boca de la cara la injurió en español y en ídich. Las malas palabras no cejaban; Emma tuvo que hacer fuego otra vez. En el patio, el perro encadenado rompió a ladrar, y una efusión de brusca sangre manó de los labios obscenos y manchó la barba y la ropa. Emma inició la acusación que tenía preparada (“He vengado a mi padre y no me podrán castigar...”), pero no la acabó, porque el señor Loewenthal ya había muerto. No supo nunca ni alcanzó a comprender.

Los ladridos tirantes le recordaron que no podía, aún, descansar. Desordenó el diván, desabrochó el saco del cadáver, le quitó los quevedos salpicados y los dejó sobre el fichero. Luego tomó el teléfono y repitió lo que tantas veces repetiría, con esas y con otras palabras: *Ha ocurrido una cosa que es increíble... El señor Loewenthal me hizo venir con el pretexto de la huelga... Abusó de mí, lo maté...*

La historia era increíble, en efecto, pero se impuso a todos, porque sustancialmente era cierta. Verdadero era el tono de Emma Zunz, verdadero el pudor, verdadero el odio. Verdadero también era el ultraje que había padecido; sólo eran falsas las circunstancias, la hora y uno o dos nombres propios.



EL CORAZÓN DELATOR*

EDGAR ALLAN POE

◆ Es cierto! Siempre he sido nervioso, muy nervioso, terriblemente nervioso. ¿Pero por qué afirman ustedes que estoy loco? La enfermedad había agudizado mis sentidos, en vez de destruirlos o embotarlos. Y mi oído era el más agudo de todos. Oía todo lo que puede oírse en la tierra y en el cielo. Muchas cosas oí en el infierno. ¿Cómo puedo estar loco, entonces? Escuchen... y observen con cuánta cordura, con cuánta tranquilidad les cuento mi historia.

Me es imposible decir cómo aquella idea me entró en la cabeza por primera vez; pero, una vez concebida, me acosó noche y día. Yo no perseguía ningún propósito. Ni tampoco estaba colérico. Quería mucho al viejo. Jamás me había hecho nada malo. Jamás me insultó. Su dinero no me interesaba. Me parece que fue su ojo. ¡Sí, eso fue! Tenía un ojo semejante al de un buitres... Un ojo celeste, y velado por una tela. Cada vez que lo clavaba en mí se me helaba la sangre. Y así, poco a poco, muy gradualmente, me fui decidiendo a matar al viejo y librarme de aquel ojo para siempre.

Presten atención ahora. Ustedes me toman por loco. Pero los locos no saben nada. En cambio... ¡Si hubieran podido verme! ¡Si hubieran podido ver con qué habilidad procedí! ¡Con qué cuidado... con qué previsión... con qué disimulo me puse a la obra! Jamás fui más amable con el viejo que la semana antes de matarlo. Todas las noches, hacia las doce, hacía yo girar el picaporte de su puerta y la abría... ¡oh, tan suavemente! Y entonces, cuando la abertura era lo bastante grande para pasar la cabeza, levantaba una linterna sorda, cerrada, completamente cerrada, de manera que no se viera ninguna luz, y tras ella pasaba la cabeza. ¡Oh, ustedes se hubieran reído al ver cuán astutamente pasaba la cabeza! La movía lentamente... muy, muy lentamente, a fin de no perturbar el sueño del viejo. Me llevaba una hora entera introducir completamente la cabeza por la abertura de la puerta, hasta verlo tendido en su cama. ¿Eh? ¿Es que un loco hubiera sido tan prudente

* Edgar Allan Poe, "El corazón delator", en *Cuentos* (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 196-208. Traducción y notas a cargo de Julio Cortázar.

como yo? Y entonces, cuando tenía la cabeza completamente dentro del cuarto, abría la linterna cautelosamente... ¡oh, tan cautelosamente! Sí, cautelosamente iba abriendo la linterna (pues crujían las bisagras), la iba abriendo lo suficiente para que un solo rayo de luz cayera sobre el ojo de buitre. Y esto lo hice durante siete largas noches... cada noche, a las doce... pero siempre encontré el ojo cerrado, y por eso me era imposible cumplir mi obra, porque no era el viejo quien me irritaba, sino el mal de ojo. Y por la mañana, apenas iniciado el día, entraba sin miedo en su habitación y le hablaba resueltamente, llamándolo por su nombre con voz cordial y preguntándole cómo había pasado la noche. Ya ven ustedes que tendría que haber sido un viejo muy astuto para sospechar que todas las noches, justamente a las doce, iba yo a mirarlo mientras dormía.

Al llegar la octava noche, procedí con mayor cautela que de costumbre al abrir la puerta. El minuterero de un reloj se mueve con más rapidez de lo que se movía mi mano. Jamás, antes de aquella noche, había sentido el alcance de mis facultades, de mi sagacidad. Apenas lograba contener mi impresión de triunfo. ¡Pensar que estaba ahí, abriendo poco a poco la puerta, y que él ni siquiera soñaba con mis secretas intenciones o pensamientos! Me reí entre dientes ante esta idea, y quizá me oyó, porque lo sentí moverse repentinamente en la cama, como si se sobresaltara. Ustedes pensarán que me eché hacia atrás... pero no. Su cuarto estaba tan negro como la pez, ya que el viejo cerraba completamente las persianas por miedo a los ladrones; yo sabía que le era imposible distinguir la abertura de la puerta, y seguí empujando suavemente, suavemente.

Había ya pasado la cabeza y me disponía a abrir la linterna, cuando mi pulgar resbaló en el cierre metálico y el viejo se enderezó en el lecho, gritando:

—¿Quién está ahí?

Permanecí inmóvil, sin decir palabra. Durante una hora entera no moví un solo músculo, y en todo ese tiempo no oí que volviera a tenderse en la cama. Seguía sentado, escuchando... tal como yo lo había hecho, noche tras noche, mientras escuchaba en la pared los taladros cuyo sonido anuncia la muerte.

Oí de pronto un leve quejido, y supe que era el quejido que nace del terror. No expresaba dolor o pena... ¡oh, no! Era el ahogado sonido que brota del fondo del alma cuando el espanto la sobrecoge. Bien conocía yo ese sonido. Muchas noches, justamente a las doce, cuando el mundo entero dormía, surgió de mi pecho, ahondando con su espantoso eco los terrores que me enloquecían. Repito que lo conocía bien. Comprendí lo que estaba sintiendo el viejo y le tuve lástima, aunque me reía en el fondo de mi corazón. Comprendí que había estado despierto desde el primer leve ruido, cuando se movió en la cama. Había tratado de decirse que aquel ruido no era nada, pero sin conseguirlo. Pensaba: “No es más que el viento en la chimenea... o un grillo que chirrió una sola vez”. Sí, había tratado de darse ánimo con esas suposiciones, pero todo era en vano. Todo era



en vano, porque la Muerte se había aproximado a él, deslizándose furtiva, y envolvía a su víctima. Y la fúnebre influencia de aquella sombra imperceptible era la que lo movía a sentir —aunque no podía verla ni oírla—, a sentir la presencia de mi cabeza dentro de la habitación.

Después de haber esperado largo tiempo, con toda paciencia, sin oír que volviera a acostarse, resolví abrir una pequeña, una pequeñísima ranura en la linterna.

Así lo hice —no pueden imaginarse ustedes con qué cuidado, con qué inmenso cuidado—, hasta que un fino rayo de luz, semejante al hilo de la araña, brotó de la ranura y cayó de lleno sobre el ojo de buitre.

Estaba abierto, abierto de par en par... y yo empecé a enfurecerme mientras lo miraba. Lo vi con toda claridad, de un azul apagado y con aquella horrible tela que me helaba hasta el tuétano. Pero no podía ver nada de la cara o del cuerpo del viejo, pues, como movido por un instinto, había orientado el haz de luz exactamente hacia el punto maldito.

¿No les he dicho ya que lo que toman erradamente por locura es sólo una excesiva agudeza de los sentidos? En aquel momento llegó a mis oídos un resonar apagado y presuroso, como el que podría hacer un reloj envuelto en algodón. Aquel sonido también me era familiar. Era el latir del corazón del viejo. Aumentó aún más mi furia, tal como el redoblar de un tambor estimula el coraje de un soldado.

Pero, incluso entonces, me contuve y seguí callado. Apenas si respiraba. Sostenía la linterna de modo que no se moviera, tratando de mantener con toda la firmeza posible el haz de luz sobre el ojo. Entretanto, el infernal latir del corazón iba en aumento. Se hacía cada vez más rápido, cada vez más fuerte, momento a momento. El espanto del viejo tenía que ser terrible. ¡Cada vez más fuerte, más fuerte! ¿Me siguen ustedes con atención? Les he dicho que soy nervioso. Sí, lo soy. Y ahora, a medianoche, en el terrible silencio de aquella antigua casa, un resonar tan extraño como aquél me llenó de un horror incontrolable. Sin embargo, me contuve todavía algunos minutos y permanecí inmóvil. ¡Pero el latido crecía cada vez más fuerte, más fuerte! Me pareció que aquel corazón iba a estallar. Y una nueva ansiedad se apoderó de mí... ¡Algún vecino podía escuchar aquel sonido! ¡La hora del viejo había sonado! Lanzando un alarido, abrí del todo la linterna y me precipité en la habitación. El viejo clamó una vez... nada más que una vez. Me bastó un segundo para arrojarlo al suelo y echarle encima el pesado colchón. Sonreí alegremente al ver lo fácil que me había resultado todo. Pero, durante varios minutos, el corazón siguió latiendo con un sonido ahogado. Claro que no me preocupaba, pues nadie podría escucharlo a través de las paredes. Cesó, por fin, de latir. El viejo había muerto. Levanté el colchón y examiné el cadáver. Sí, estaba muerto, completamente muerto. Apoyé la mano sobre el

corazón y la mantuve así largo tiempo. No se sentía el menor latido. El viejo estaba bien muerto. Su ojo no volvería a molestarme.

Si ustedes continúan tomándome por loco dejarán de hacerlo cuando les describa las astutas precauciones que adopté para esconder el cadáver. La noche avanzaba, mientras yo cumplía mi trabajo con rapidez, pero en silencio. Ante todo descuarticé el cadáver. Le corté la cabeza, brazos y piernas.

Levanté luego tres planchas del piso de la habitación y escondí los restos en el hueco. Volví a colocar los tablonces con tanta habilidad que ningún ojo humano —ni siquiera el suyo— hubiera podido advertir la menor diferencia. No había nada que lavar... ninguna mancha... ningún rastro de sangre. Yo era demasiado precavido para eso. Una cuba había recogido todo... ¡ja, ja!

Cuando hube terminado mi tarea eran las cuatro de la madrugada, pero seguía tan oscuro como a medianoche. En momentos en que se oían las campanadas de la hora, golpearon a la puerta de la calle. Acudí a abrir con toda tranquilidad, pues ¿qué podía temer ahora?

Hallé a tres caballeros, que se presentaron muy civilmente como oficiales de policía. Durante la noche, un vecino había escuchado un alarido, por lo cual se sospechaba la posibilidad de algún atentado. Al recibir este informe en el puesto de policía, habían comisionado a los tres agentes para que registraran el lugar.

Sonreí, pues... ¿qué tenía que temer? Di la bienvenida a los oficiales y les expliqué que yo había lanzado aquel grito durante una pesadilla. Les hice saber que el viejo se había ausentado a la campaña. Llevé a los visitantes a recorrer la casa y los invité a que revisaran, a que revisaran bien. Finalmente, acabé conduciéndolos a la habitación del muerto. Les mostré sus caudales intactos y cómo cada cosa se hallaba en su lugar. En el entusiasmo de mis confianzas traje sillas a la habitación y pedí a los tres caballeros que descansaran allí de su fatiga, mientras yo mismo, con la audacia de mi perfecto triunfo, colocaba mi silla en el exacto punto bajo el cual reposaba el cadáver de mi víctima.

Los oficiales se sentían satisfechos. Mis modales los habían convencido. Por mi parte, me hallaba perfectamente cómodo. Sentáronse y hablaron de cosas comunes, mientras yo les contestaba con animación. Mas, al cabo de un rato, empecé a notar que me ponía pálido y deseé que se marcharan. Me dolía la cabeza y creía percibir un zumbido en los oídos; pero los policías continuaban sentados y charlando. El zumbido se hizo más intenso; seguía resonando y era cada vez más intenso. Hablé en voz muy alta para librarme de esa sensación, pero continuaba lo mismo y se iba haciendo cada vez más clara... hasta que, al fin, me di cuenta de que aquel sonido no se producía dentro de mis oídos.

Sin duda, debí de ponerme muy pálido, pero seguí hablando con creciente soltura y levantando mucho la voz. Empero, el sonido aumentaba... ¿y que podía hacer



yo? Era un resonar apagado y presuroso..., un sonido como el que podría hacer un reloj envuelto en algodón. Yo jadeaba, tratando de recobrar el aliento, y, sin embargo, los policías no habían oído nada. Hablé con mayor rapidez, con vehemencia, pero el sonido crecía continuamente. Me puse en pie y discutí sobre insignificancias en voz muy alta y con violentas gesticulaciones; pero el sonido crecía continuamente. ¿Por qué no se iban? Anduve de un lado a otro, a grandes pasos, como si las observaciones de aquellos hombres me enfurecieran; pero el sonido crecía continuamente. ¡Oh, Dios! ¿Qué podía hacer yo? Lancé espumarajos de rabia... maldije... juré... Balanceando la silla sobre la cual me había sentado, raspé con ella las tablas del piso, pero el sonido sobrepujaba todos los otros y crecía sin cesar. ¡Más alto... más alto... más alto! Y entretanto los hombres seguían charlando plácidamente y sonriendo. ¿Era posible que no oyeran? ¡Santo Dios! ¡No, no! ¡Claro que oían y que sospechaban! ¡Sabían... y se estaban burlando de mi horror! ¡Sí, así lo pensé y así lo pienso hoy! ¡Pero cualquier cosa era preferible a aquella agonía! ¡Cualquier cosa sería más tolerable que aquel escarnio! ¡No podía soportar más tiempo sus sonrisas hipócritas! ¡Sentí que tenía que gritar o morir, y entonces... otra vez... escuchen... más fuerte... más fuerte... más fuerte... más fuerte!

—¡Basta ya de fingir, malvados! —aullé—. ¡Confieso que lo maté! ¡Levanten esos tablones! ¡Ahí... ahí! ¡Donde está latiendo su horrible corazón!

DORA BRUDER*

PATRICK MODIANO

En Drancy, entre el barullo, Dora encuentra a su padre, internado desde marzo. Aquel mes de agosto, como en Tourelles, como en la preventiva, el campo se llenaba cada día de una multitud cada vez más numerosa de hombres y mujeres. Llegaban por millares en trenes de mercancías. Centenares de mujeres, a las que habían separado de sus hijos, llegaban de los campos de Pithiviers y Beaune-la-Rolande. Y cuatro mil niños llegaron a su vez, el 15 de agosto y los días siguientes, después de que hubieran deportado a sus madres. Los nombres de muchos de ellos, que habían sido escritos de prisa y corriendo en sus ropas, a la salida de Pithiviers y de Beaune-la-Rolande, eran ilegibles. Niño sin identificar n.º 122. Niño sin identificar n.º 146. Niña de tres años. Nombre: Monique. Sin identificar.

A causa de la superpoblación del campo y en previsión de los convoyes que llegarían de la zona libre, las autoridades decidieron trasladar de Drancy al campo de Pithiviers a los judíos de nacionalidad francesa, el 2 y el 5 de septiembre. Las cuatro jóvenes que habían llegado el mismo día que Dora a Tourelles y que tenían entre dieciséis y diecisiete años, Claudine Winerbett, Zélie Strohlitz, Marthe Nachmanowicz e Yvonne Pitoun, formaron parte de aquel convoy de cerca de mil quinientos judíos franceses. Seguramente pensaban que su nacionalidad los protegería. Dora, que era francesa, habría podido dejar Drancy con ellos. Pero no lo hizo por una razón fácil de adivinar: prefirió quedarse con su padre.

Ambos, padre e hija, dejaron Drancy el 18 de septiembre, con mil hombres y mujeres más, en un convoy con dirección a Auschwitz.

La madre de Dora, Cécile Bruder, fue detenida el 16 de julio de 1942, el día de la gran redada, e internada en Drancy. Se encontró con su marido durante algunos días, mientras su hija permanecía en Tourelles. Cécile Bruder fue liberada de Drancy el 23 de julio, sin duda porque había nacido en Budapest y las autoridades aún no habían dado orden de deportar a los judíos originarios de Hungría.

* Patrick Modiano, *Dora Bruder* (Barcelona: Seix Barral, 2009), 125-127.

© Obra plástica: Óscar Muñoz



¿Le dio tiempo a visitar a Dora en Tourelles algún jueves o domingo de aquel verano de 1942? Fue de nuevo internada en el campo de Drancy el 9 de enero de 1943 y partió en el convoy del 11 de febrero para Auschwitz, cinco meses después que su marido y su hija. El sábado 19 de septiembre, al día siguiente de la partida de Dora y de su padre, las autoridades de ocupación impusieron el toque de queda en represalia por un atentado cometido en el cine Rex. Nadie podía salir de casa desde las tres de la tarde hasta la mañana del día siguiente. La ciudad estaba desierta como para subrayar la ausencia de Dora.

Más tarde, el París en el que he intentado encontrar su pista se ha quedado tan desierto y silencioso como aquel día. Transito a través de calles vacías. Para mí lo están, incluso al terminar la tarde, a la hora de los embotellamientos, cuando la gente se apresura para llegar a las bocas de metro. No puedo dejar de pensar en la joven y sentir un eco de su presencia en ciertos barrios. La otra noche, en la estación del Norte.

Nunca sabré cómo pasaba los días, dónde se escondía, en compañía de quién estuvo durante los primeros meses de su primera fuga y durante las semanas de primavera en que se escapó de nuevo. Es su secreto. Un modesto y precioso secreto que los verdugos, las ordenanzas, las autoridades llamadas de ocupación, la prisión preventiva, la Historia, el tiempo —todo lo que nos ensucia y destruye— no pudieron robarle.

LA VERDAD DE LAS MENTIRAS.

ENSAYOS SOBRE LA LITERATURA*

MARIO VARGAS LLOSA

I

Desde que escribí mi primer cuento me han preguntado si lo que escribía “era verdad”. Aunque mis respuestas satisfacen a veces a los curiosos, a mí me queda rondando, cada vez que contesto a esa pregunta, no importa cuán sincero sea, la incómoda sensación de haber dicho algo que nunca da en el centro del blanco.

Si las novelas son ciertas o falsas importa a cierta gente tanto como que sean buenas o malas y muchos lectores, consciente o inconscientemente, hacen depender lo segundo de lo primero. Los inquisidores españoles, por ejemplo, prohibieron que se publicaran o importaran novelas en las colonias hispanoamericanas con el argumento de que esos libros disparatados y absurdos —es decir, mentirosos— podían ser perjudiciales para la salud espiritual de los indios. Por esta razón, los hispanoamericanos sólo leyeron ficciones de contrabando durante trescientos años y la primera novela que, con tal nombre, se publicó en América española apareció sólo después de la independencia (en México, en 1816). Al prohibir no unas obras determinadas sino un género literario en abstracto, el Santo Oficio estableció algo que a sus ojos era una ley sin excepciones: que las novelas siempre mienten, que todas ellas ofrecen una visión falaz de la vida. Hace años escribí un trabajo ridiculizando a esos arbitrarios, capaces de una generalización semejante. Ahora pienso que los inquisidores españoles fueron acaso los primeros en entender —antes que los críticos y que los propios novelistas— la naturaleza de la ficción y sus propensiones sediciosas.

En efecto, las novelas mienten —no pueden hacer otra cosa— pero ésa es sólo una parte de la historia. La otra es que, mintiendo, expresan una curiosa verdad, que

* Mario Vargas Llosa, *La verdad de las mentiras. Ensayos sobre la literatura* (Bogotá: Editorial Seix Barral, 1990), 5-20.

© Obra plástica: Óscar Muñoz



sólo puede expresarse disimulada y encubierta, disfrazada de lo que no es. Dicho así, esto tiene el semblante de un galimatías. Pero, en realidad, se trata de algo muy sencillo. Los hombres no están contentos con su suerte y casi todos —ricos o pobres, geniales o mediocres, célebres u oscuros— quisieran una vida distinta de la que viven. Para aplacar —tramposamente— ese apetito nacieron las ficciones. Ellas se escriben y se leen para que los seres humanos tengan las vidas que no se resignan a no tener. En el embrión de toda novela bulle una inconformidad, late un deseo.

¿Significa esto que la novela es sinónimo de irrealidad? ¿Qué los introspectivos bucaneros de Conrad, los morosos aristócratas proustianos, los anónimos hombrecillos castigados por la adversidad de Franz Kafka y los eruditos metafísicos de los cuentos de Borges nos exaltan o nos conmueven porque no tienen nada que hacer con nosotros, porque nos es imposible identificar sus experiencias con las nuestras? Nada de eso. Conviene pisar con cuidado, pues este camino —el de la verdad y la mentira en el mundo de la ficción— está sembrado de trampas y los invitadores oasis que aparecen en el horizonte suelen ser espejismos.

[...]

[...] De una manera menos cruda y explícita, y también menos consciente, todas las novelas rehacen la realidad —embelleciéndola o empeorándola—. [...] En esos sutiles o groseros agregados a la vida —en los que el novelista materializa sus secretas obsesiones— reside la originalidad de una ficción. Ella es más profunda cuanto más ampliamente exprese una necesidad general y cuantos más sean, a lo largo del espacio y del tiempo, los lectores que identifiquen, en esos contrabandos filtrados a la vida, los oscuros demonios que los desasosiegan. ¿Hubiera podido yo, en aquellas novelas, intentar una escrupulosa exactitud con los recuerdos? Ciertamente. Pero aun si hubiera conseguido esa aburrida proeza de sólo narrar hechos ciertos y describir personajes cuyas biografías se ajustaban como un guante a las de sus modelos, mis novelas no hubieran sido, por eso, menos mentirosas o más ciertas de lo que son.

Porque no es la anécdota lo que en esencia decide la verdad o la mentira de una ficción. Sino que ella sea escrita, no vivida, que esté hecha de palabras y no de experiencias concretas. Al traducirse en palabras, los hechos sufren una profunda modificación. El hecho real —la sangrienta batalla en la que tomé parte, el perfil gótico de la muchacha que amé— es uno, en tanto que los signos que podrían describirlo son innumerables. Al elegir unos y descartar otros, el novelista privilegia una y asesina otras mil posibilidades o versiones de aquello que describe: esto, entonces, muda de naturaleza, *lo que describe* se convierte en *lo descrito*. ¿Me refiero sólo al caso del escritor realista, aquella secta, escuela o tradición a la que sin duda pertenezco, cuyas novelas relatan sucesos que los lectores pueden reconocer como posibles a través de su propia vivencia de la realidad? Parecería,

en efecto, que para el novelista del linaje fantástico, el que describe mundos irreconocibles y notoriamente inexistentes, no se plantea siquiera el cotejo entre la realidad y la ficción. En verdad, sí se plantea, aunque de otra manera. La “irrealidad” de la literatura fantástica se vuelve, para el lector, símbolo o alegoría, es decir, representación de realidades, de experiencias que sí puede identificar en la vida. Lo importante es esto: no es el carácter “realista” o “fantástico” de una anécdota lo que traza la línea fronteriza entre verdad y mentira en la ficción.

A esta primera modificación —la que imprimen las palabras a los hechos— se entrevera una segunda, no menos radical: la del tiempo. La vida real fluye y no se detiene, es inconmensurable, un caos en el que cada historia se mezcla con todas las historias y por lo mismo no empieza ni termina jamás. La vida de la ficción es un simulacro en el que aquel vertiginoso desorden se vuelve orden: organización, causa y efecto, fin y principio. La soberanía de una novela no resulta sólo del lenguaje en que está escrita. También, de su sistema temporal, de la manera como discurre en ella la existencia: cuándo se detiene, cuándo se acelera y cuál es la perspectiva cronológica del narrador para escribir ese tiempo inventado. Si entre las palabras y los hechos hay una distancia, entre el tiempo real y el de una ficción hay siempre un abismo.

[..]

Las novelas tienen principio y fin y, aun en las más informes y espasmódicas, la vida adopta un sentido que podemos percibir porque ellas nos ofrecen una perspectiva que la vida verdadera, en la que estamos inmersos, siempre nos niega. Ese orden es invención, un añadido del novelista, simulador que aparenta recrear la vida cuando en verdad la rectifica. A veces sutil, a veces brutalmente, la ficción traiciona la vida, encapsulándola en una trama de palabras que la reducen de escala y la ponen al alcance del lector. Éste puede, así, juzgarla, entenderla, y, sobre todo, vivirla con una impunidad que la vida verdadera no consiente.

¿Qué diferencia hay, entonces, entre una ficción y un reportaje periodístico o un libro de historia? ¿No están compuestos ellos de palabras? ¿No encarcelan acaso en el tiempo artificial del relato ese torrente sin riberas, el tiempo real? La respuesta es: se trata de sistemas opuestos de aproximación a lo real. En tanto que la novela se rebela y transgrede la vida, aquellos géneros no pueden dejar de ser sus siervos. La noción de verdad o mentira funciona de manera distinta en cada caso. Para el periodismo o la historia la verdad depende del cotejo entre lo escrito y la realidad que lo inspira. A más cercanía, más verdad, y, a más distancia, más mentira. Decir que la *Historia de la Revolución Francesa*, de Michelet, o la *Historia de la Conquista del Perú*, de Prescott, son “novelescas” es vejarlas, insinuar que carecen de seriedad. En cambio, documentar los errores históricos de *La guerra y la paz* sobre las guerras napoleónicas sería una pérdida



de tiempo: la verdad de la novela no depende de eso. ¿De qué, entonces? De su propia capacidad de persuasión, de la fuerza comunicativa de su fantasía, de la habilidad de su magia. Toda buena novela dice la verdad y toda mala novela miente. Porque “decir la verdad” para una novela significa hacer vivir al lector una ilusión y “mentir” ser incapaz de lograr esa superchería. La novela es, pues, un género amoral, o, más bien de una ética sui generis, para la cual verdad o mentira son conceptos exclusivamente estéticos. Arte “enajenante”, es de constitución anti-brechtiana: sin “ilusión” no hay novela.

De lo que llevo dicho, parecería desprenderse que la ficción es una fabulación gratuita, una prestidigitación sin trascendencia. Todo lo contrario: por delirante que sea, hunde sus raíces en la experiencia humana, de la que se nutre y a la que alimenta.

[...]

Cuando leemos novelas no somos el que somos habitualmente, sino también los seres hechizos entre los cuales el novelista nos traslada. El traslado es una metamorfosis: el reducto asfixiante que es nuestra vida real se abre y salimos a ser otros, a vivir vicariamente experiencias que la ficción vuelve nuestras. Sueño lucido, fantasía encarnada, la ficción nos completa, a nosotros, seres mutilados a quienes ha sido impuesta la atroz dicotomía de tener una sola vida y los deseos y fantasías de desear mil. Ese espacio entre nuestra vida real y los deseos y las fantasías que le exigen ser más rica y diversa es el que ocupan las ficciones.

En el corazón de todas ellas llamea una protesta. Quién las fabuló lo hizo porque no pudo vivirlas y quien las lee (y las cree en la lectura) encuentra en sus fantasmas las caras y aventuras que necesitaba para aumentar su vida. Esa es la verdad que expresan las mentiras de las ficciones: las mentiras que somos, las que nos consuelan y desagravian de nuestras nostalgias y frustraciones. ¿Qué confianza podemos prestar, pues, al testimonio de las novelas sobre la sociedad que las produjo? ¿Eran esos hombres así? Lo eran, en el sentido de que así querían ser, de que así se veían amar, sufrir y gozar. Esas mentiras no documentan sus vidas sino los demonios que las soliviantaron, los sueños en que se embriagaban para que la vida que vivían fuera más llevadera. Una época no está poblada únicamente de seres de carne y hueso; también, de los fantasmas en que estos seres se mudan para romper las barreras que los limitan y los frustran.

Las mentiras de las novelas no son nunca gratuitas: llenan las insuficiencias de la vida. Por eso, cuando la vida parece plena y absoluta y, gracias a una fe que todo lo justifica y absorbe, los hombres se conforman con su destino, las novelas no suelen cumplir servicio alguno. Las culturas religiosas producen poesía, teatro, rara vez grandes novelas. La ficción es un arte de sociedades donde la fe experimenta alguna crisis, *donde hace falta creer en algo*, donde la visión unitaria, confiada y absoluta ha sido sustituida por una visión resquebrajada y una incertidumbre creciente sobre el mundo en que se vive y el

trasmundo. Además de amoralidad, en las entrañas de las novelas anida cierto escepticismo. Cuando la cultura religiosa entra en crisis, la vida parece escurrirse de los esquemas, dogmas, preceptos que la sujetaban y se vuelve caos: ése es el momento privilegiado para la ficción. Sus órdenes artificiales proporcionan refugio, seguridad, y en ellos se despliegan, libremente, aquellos apetitos y temores que la vida real incita y no alcanza a saciar o conjurar. La ficción es un sucedáneo transitorio de la vida. El regreso a la realidad es siempre un empobrecimiento brutal: la comprobación de que somos menos de lo que soñamos. Lo que quiere decir que, a la vez que aplacan transitoriamente la insatisfacción humana, las ficciones también la azuzan, espoleando los deseos y la imaginación.

Los inquisidores españoles entendieron el peligro. Vivir las vidas que uno no vive es fuente de ansiedad, un desajuste con la existencia que puede tornarse rebeldía, actitud indócil frente a lo establecido. Es comprensible, por ello, que los regímenes que aspiran a controlar totalmente la vida, desconfíen de las ficciones y las sometan a censuras. Salir de sí mismo, ser otro, aunque sea ilusoriamente, es una manera de ser menos esclavo y de experimentar los riesgos de la libertad.

II

“Las cosas no son como las vemos sino como las recordamos”, escribió Valle Inclán. Se refería sin duda a cómo son las cosas en la literatura, irrealidad a la que el poder de persuasión del buen escritor y la credulidad del buen lector confieren a una precaria realidad.

Para casi todos los escritores, la memoria es el punto de partida de la fantasía, el trampolín que dispara a la imaginación en su vuelo impredecible hacia la ficción. Recuerdos e invenciones se mezclan en la literatura de creación de manera a menudo inextricable para el propio autor, quien, aunque pretenda lo contrario, sabe que la recuperación del tiempo perdido que puede llevar a cabo la literatura es siempre un simulacro, una ficción en la que lo recordado se disuelve en lo soñado y viceversa.

Por eso la literatura es el reino por excelencia de la ambigüedad. Sus verdades son siempre subjetivas, verdades a medias, relativas, verdades literarias que con frecuencia constituyen inexactitudes flagrantes o mentiras históricas. Aunque la cinematográfica batalla de Waterloo que aparece en *Los miserables* nos exalte, sabemos que ésa fue una contienda que libró y ganó Victor Hugo y no la que perdió Napoleón. O, para citar un clásico valenciano medieval, la conquista de Inglaterra por los árabes que describe el *Tirant lo Blanc* es totalmente convincente y nadie se atrevería a negarle verosimilitud con el mezquino argumento de que en la historia real jamás un ejército árabe atravesó el Canal de la Mancha.



La recomposición del pasado que opera la literatura es casi siempre falaz juzgada en términos de objetividad histórica. La verdad literaria es una y otra la verdad histórica. Pero, aunque esté repleta de mentiras —o, más bien, por ellos mismo— la literatura cuenta la historia que la historia que escriben los historiadores no sabe ni puede contar.

Porque los fraudes, embaucos y exageraciones de la literatura narrativa, sirven para expresar verdades profundas e inquietantes que sólo de esta manera sesgada ven la luz.

Cuando Joanot Martorell nos cuenta en el *Tirant lo Blanc* que la princesa Carmesina era tan blanca que se veía pasar el vino por su garganta nos dice algo técnicamente imposible, que, sin embargo, bajo el hechizo de la lectura, nos parece una verdad inmarcesible, pues en la realidad fingida de la novela, a diferencia de lo que ocurre en la nuestra, el exceso no es jamás la excepción, siempre la regla. Y nada es excesivo si todo lo es. En el *Tirant* lo son sus combates apocalípticos, de puntilloso ritual, y las proezas del héroe que, solo, derrota a muchedumbres y devasta literalmente media Cristiandad y todo el Islam. Lo son sus cómicos rituales como los de ese personaje, pío y libidinoso, que besa a las mujeres en la boca tres veces en homenaje a la Santísima Trinidad. Y es siempre excesivo, en sus páginas, igual que la guerra, el amor, que suele tener también consecuencias cataclísmicas. Así, *Tirant*, cuando ve por primera vez, en la penumbra de una cámara funeral, los pechos insurgentes de la princesa Carmesina, entra en estado poco menos que cataléptico y permanece derrumbado en su cama sin dormir ni comer ni articular palabra varios días. Cuando por fin se recupera, es como si estuviera aprendiendo de nuevo a hablar. Su primer balbuceo es: “Yo amo”.

Esas mentiras no delatan lo que eran los valencianos de fines de siglo XV sino lo que hubieran querido ser y hacer; no dibujan a los seres de carne y hueso de ese tiempo tremebundo sino a sus fantasmas. Materializan sus apetitos, sus miedos, sus deseos, sus rencores. Una ficción lograda encarna la subjetividad de una época y por eso las novelas, aunque cotejadas con la historia, mientan, nos comunican unas verdades huidizas y evanescentes que escapan siempre a los descriptores científicos de la realidad. Sólo la literatura dispone de las técnicas y poderes para destilar ese delicado elixir de la vida: la verdad escondida en el corazón de las mentiras humanas. Porque en los engaños de la literatura no hay ningún engaño. No debería haberlo, por lo menos, salvo para los ingenuos que creen que la literatura debe ser objetivamente fiel a la vida y tan dependiente de la realidad como la historia. Y no hay engaño porque, cuando abrimos un libro de ficción, acomodamos nuestro ánimo para asistir a una representación en la que sabemos muy bien que nuestras lágrimas o nuestros bostezos dependerán exclusivamente de la buena o mala brujería del narrador para hacernos vivir como verdades sus mentiras y no de su capacidad para reproducir fidedignamente lo vivido.

Estas fronteras bien delimitadas entre literatura e historia —entre verdades literarias y verdades históricas— son una prerrogativa de las sociedades abiertas. En ellas, ambos quehaceres coexisten, independientes y soberanos, aunque complementándose en el designio utópico de abarcar toda la vida. Y quizá la demostración mayor de que una sociedad es abierta, en el sentido que Karl Popper dio a esta calificación, es que en ella ocurre así: autónomas y diferentes, la ficción y la historia coexisten, sin invadir ni usurpar la una los dominios y las funciones de la otra.

En las sociedades cerradas sucede al revés. Y, por eso, tal vez la mejor manera de definir a una sociedad cerrada sea diciendo que en ella la ficción y la historia han dejado de ser cosas distintas y pasado a confundirse y suplantarse la una a la otra cambiando constantemente de identidades como en un baile de máscaras.

En una sociedad cerrada el poder no solo se arroga el privilegio de controlar las acciones de los hombres —lo que hacen y lo que dicen—; aspira también a gobernar su fantasía, sus sueños y, por supuesto, su memoria. En una sociedad cerrada el pasado es, tarde o temprano, objeto de una manipulación encaminada a justificar el presente. La historia oficial, la única tolerada, es escenario de esas mágicas mudanzas que hizo famosa la enciclopedia soviética (antes de la *perestroika*): protagonistas que aparecen o desaparecen sin dejar rastros, según sean redimidos o purgados por el poder, y acciones de los héroes y villanos del pasado que cambian, de edición en edición, de signo, de valencia y de sustancia, al compás de los acomodados y reacomodados de las camarillas gobernantes del presente. Ésta es una práctica que el totalitarismo moderno ha perfeccionado pero no inventado; ella se pierde en los albores de las civilizaciones, las que, hasta hace relativamente poco tiempo, fueron siempre verticales y despóticas.

Organizar la memoria colectiva; trocar a la historia en instrumento de gobierno encargado de legitimar a quienes mandan y de proporcionar coartadas para sus fechorías es una tentación congénita a todo poder. Los Estados totalitarios pueden hacerla realidad. En el pasado, innumerables civilizaciones la pusieron en práctica.

[...]

En una sociedad cerrada la historia se impregna de ficción, pasa a ser ficción, pues se inventa y reinventa en función de la ortodoxia religiosa o política contemporánea, o, más rústicamente, de acuerdo a los caprichos del dueño del poder.

Al mismo tiempo, un estricto sistema de censura suele instalarse para que la literatura fantasee también dentro de cauces rígidos, de modo que sus verdades subjetivas no contradigan ni echen sombras sobre la historia oficial, sino, más bien, la divulguen e ilustren. La diferencia entre verdad histórica y verdad literaria desaparece y se funde en un híbrido que baña la historia de irrealidad y vacía la ficción de misterio, de iniciativa y de inconformidad hacia lo establecido.



Condenar a la historia a mentir y a la literatura a propagar las verdades confeccionadas por el poder, no es un obstáculo para el desarrollo científico y tecnológico de un país ni para la instauración de ciertas formas básicas de justicia social. Está probado que el Incario —logro extraordinario para su tiempo y para el nuestro— acabó con el hambre, consiguió dar de comer a todos sus súbditos. Y las sociedades totalitarias modernas han dado un impulso grande a la educación, la salud, el deporte, el trabajo, poniéndolos al alcance de las mayorías, algo que las sociedades abiertas, pese a su prosperidad, no han conseguido, pues el precio de la libertad de que gozan se paga a menudo en tremendas desigualdades de fortuna y —lo que es peor— de oportunidad entre sus miembros.

Pero cuando un Estado, en su afán de controlarlo y decidirlo todo arrebató a los seres humanos el derecho de inventar y de creer las mentiras que a ellos les plazcan, se apropia de ese derecho y lo ejerce como un monopolio a través de sus historiadores y censores —como los Incas por medio de sus Amautas— un gran centro neurálgico de la vida social queda abolido. Y hombres y mujeres padecen una mutilación que empobrece su existencia aun cuando sus necesidades básicas se hallen satisfechas.

Porque la vida real, la vida verdadera, nunca ha sido ni será bastante para colmar los deseos humanos. Y porque sin esa insatisfacción vital que las mentiras de la literatura a la vez azusan y aplacan, nunca hay auténtico progreso.

La fantasía de que estamos dotados es un don demoníaco. Está continuamente abriendo un abismo entre lo que somos y lo que quisiéramos ser, entre lo que tenemos y lo que deseamos.

Pero la imaginación ha concebido un astuto y sutil paliativo para ese divorcio inevitable entre nuestra realidad limitada y nuestros apetitos desmedidos: la ficción. Gracias a ella somos más y somos otros sin dejar de ser los mismos. En ella nos disolvemos y multiplicamos, viviendo muchas más vidas de la que tenemos y de la que podríamos vivir si permaneciéramos confinados en lo verídico, sin salir de la cárcel de la historia.

Los hombres no viven sólo de verdades; también les hacen falta las mentiras: las que inventan libremente, no las que les imponen; las que se presentan como lo que son, no las contrabandeadas con el ropaje de la historia. La ficción enriquece su existencia, la completa y, transitoriamente, los compensa de esa trágica condición que es la nuestra: la de desear y soñar siempre más de lo que podemos realmente alcanzar.

Cuando produce libremente su vida alternativa, sin otra constrictión que las limitaciones del propio creador, la literatura extiende la vida humana, añadiéndole aquella dimensión que alimenta nuestra vida recóndita: aquella impalpable y fugaz pero preciosa que sólo vivimos de a mentiras.

Es un derecho que debemos defender sin rubor. Porque jugar a las mentiras, como juegan el autor de una ficción y su lector, a las mentiras que ellos mismos fabrican bajo el

imperio de sus demonios personales, es una manera de afirmar la soberanía individual y de defenderla cuando está amenazada; de preservar un espacio propio de libertad, una ciudadela fuera de control del poder y de las interferencias de los otros, en el interior de la cual somos de veras los soberanos de nuestro destino.

De esa libertad nacen las otras. Esos refugios privados, las verdades subjetivas de la literatura, confieren a la verdad histórica que es su complemento una existencia posible y una función propia: rescatar una parte importante —pero sólo una parte— de nuestra memoria: aquellas grandezas y miserias que compartimos con los demás en nuestra condición de entes gregarios. Esa verdad histórica es indispensable e insustituible para saber lo que fuimos y acaso lo que seremos como colectividades humanas. Pero lo que somos como individuos y lo que quisimos ser y no pudimos serlo de verdad y debimos por lo tanto serlo fantaseando e inventando —nuestra historia secreta— sólo la literatura lo sabe contar. Por eso escribió Balzac que la ficción era “la historia privada de las naciones”.

Por sí sola, ella es una acusación terrible contra la existencia bajo cualquier régimen o ideología: un testimonio llameante de sus insuficiencias, de su ineptitud para colmarnos. Y, por lo tanto, un corrosivo permanente de todos los poderes, que quisieran tener a los hombres satisfechos y conformes. Las mentiras de la literatura, si germinan en libertad, nos prueban que eso nunca fue cierto. Y ellas son una conspiración permanente para que tampoco lo sea en el futuro.





DECLARACIÓN SOBRE LOS ÍNDICES DE CITACIÓN Y LAS PRÁCTICAS EDITORIALES

Por iniciativa de la *Revista chilena de literatura*, de la Universidad de Chile, los editores de algunas revistas latinoamericanas nos reunimos el 29 de septiembre del 2014 en Santiago de Chile para discutir políticas comunes y formas de apoyo en nuestra actividad. Los asistentes coincidimos en expresar nuestra inconformidad frente a las formas predominantes de medición de la calidad académica de las publicaciones que, en primer lugar, privilegian criterios administrativos y cuantitativos sobre los contenidos y, en segundo lugar, tienden a ignorar las prácticas académicas propias de las humanidades, que son diferentes a las de las ciencias exactas y aplicadas. Por eso, hemos decidido firmar la siguiente declaración pública, en cuya redacción hemos trabajado durante el primer semestre del 2015.

ANTECEDENTES

En los últimos años, varios gobiernos latinoamericanos han venido adoptando formas de medición de la calidad académica basadas en las nuevas políticas de administración pública, que privilegian el uso de indicadores y métricas por encima del contenido y del valor científico, social y cultural intrínseco del trabajo académico. Tales políticas han sido asumidas también por algunas universidades, cada vez más atentas a la visibilidad y el impacto, a la posición en los ránquines internacionales, y en general a la formación de capital humano en una perspectiva que privilegia el desarrollo económico.

Por lo general, los modelos de medición adoptados se basan en las prácticas académicas de las ciencias exactas

y aplicadas, e ignoran las particularidades que caracterizan el trabajo académico en las ciencias humanas. Como criterio general, se suele privilegiar el *paper* como formato estándar de la producción académica, por encima de otras formas de difusión del conocimiento más afines a las humanidades, como el ensayo o el libro. Además, estos modelos conciben la utilidad del conocimiento de un modo restringido, limitado a la aplicación práctica y a la solución de problemas concretos.

Las ciencias humanas, por su naturaleza reflexiva y polémica, no se ajustan a este tipo de criterios, y esto no significa que sean menos importantes para la sociedad. El saber que ellas buscan es abierto y plural, no está dirigido exclusivamente a las comunidades académicas, sino también al ámbito público. Las humanidades fortalecen y alientan la apropiación crítica de la cultura y la tradición, abren espacios de discusión y debate, y tienen una dimensión utópica que va más allá de la mera solución de problemas inmediatos. Por eso, las humanidades no se adaptan fácilmente a los criterios meramente cuantitativos, ni a las formas estandarizadas de producción académica. De hecho, al adecuarse a los criterios de calidad imperantes, las humanidades a menudo se ven obligadas a traicionar su naturaleza, sus fines y su efecto social y cultural.

Las publicaciones que suscribimos el presente documento abogamos por una reformulación de los criterios de evaluación académica en las ciencias humanas. Nuestros comités editoriales comprenden la necesidad de la evaluación, pero se oponen a que ésta sea concebida a partir de principios cuantitativos o basados en la aplicación práctica inmediata del

conocimiento. Dadas las diferencias de tradición e identidad entre las disciplinas, consideramos que tanto las universidades como los estados deben adoptar modelos de medición diferenciados, que tengan en cuenta las particularidades de cada una de ellas, y en cuya elaboración se cuente con una participación verdadera de las comunidades académicas. Solo así podrán establecerse criterios claros para la adopción de políticas públicas con respecto a la investigación académica en nuestras áreas que redunden, efectivamente, en el bien general.

Algunos estados y universidades han adoptado, sin matices, criterios puramente cuantitativos de evaluación basados en los índices de citación, cuyos análisis y métricas se asumen como indicadores directos de la calidad de las publicaciones y de sus contenidos. La necesidad de publicar en revistas o en otros medios que se reportan en estos índices se ha convertido en política pública, en un imperativo para los investigadores, lo que afecta la lógica de la producción académica, los enfoques de las investigaciones, los formatos en los que se escribe y la naturaleza de algunos proyectos editoriales regionales. Esta exigencia y el enfoque cuantitativo dominante crean problemas para los investigadores, y no solo en el ámbito de las humanidades. En el área de las ciencias exactas y naturales han surgido voces críticas frente a los parámetros de evaluación y a la importancia excesiva que han adquirido los índices de citación y el factor impacto. La evaluación cuantitativa, han señalado, es apenas uno de los elementos de la evaluación de la calidad académica, pero no es el único, y ni siquiera el más importante. En todas las áreas, la evaluación académica debe ser contextual, pues debe hacerse a partir de la misión y el proyecto específico de las instituciones, de las publicaciones, de los distintos saberes disciplinarios, de los grupos de investigación y los individuos que son evaluados.

El contexto cultural y socioeconómico juega un papel importante en la consideración de la calidad de una publicación académica en cualquier área, pero especialmente

en las humanidades y las ciencias sociales. Los indicadores suelen favorecer, por ejemplo, las publicaciones en inglés, pues tienen índices de citación más altos, se editan en países desarrollados y las más importantes se proponen como publicaciones “nucleares” (*core journals*), es decir, publicaciones que consolidan un canon de la literatura académica más relevante para cada disciplina. Pero las ciencias humanas y sociales, por su propia naturaleza, están vinculadas a contextos regionales y lingüísticos específicos, y esos vínculos son fundamentales en la consideración de la calidad de los productos académicos. Así ha sido reconocido, por ejemplo, en el documento “Bases para la Categorización de Publicaciones Periódicas en Humanidades y Ciencias Sociales”, publicado en junio del 2014 por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Allí se establece con claridad que el factor de impacto no tiene la misma incidencia en las ciencias sociales y las humanidades que en otras disciplinas, y que los libros —individuales y colectivos— tienen una gran importancia en la producción científica de este campo, a pesar de que no suelen ser incorporados en los índices de citación. El documento dice, además, que criterios bibliométricos como el factor de impacto no deben ser usados sin más para evaluar la calidad de las publicaciones en ciencias sociales y humanidades. También vale la pena destacar la decisión del CONICET de poner en un mismo nivel los índices internacionales (WoS, Scopus) y los regionales (SciELO) o nacionales, como parte de una estrategia para fortalecer la producción regional, y para proponer la lengua española como un idioma de importancia en la generación de conocimiento y la difusión científica en las humanidades y ciencias sociales.

ACUERDOS PARA LAS PRÁCTICAS EDITORIALES Y ACADÉMICAS

Basados en los antecedentes anteriores, los comités editoriales de las revistas firmantes de la presente declaración hemos decidido formular una serie de acuerdos básicos que guíen nuestras prácticas editoriales y académicas:

- Consideramos que la calidad de nuestras revistas no se basa en un indicador de citación, sino en los contenidos que publican. Por eso, no utilizamos los índices de citación como herramienta promocional. La evaluación de los artículos recibidos tiene como criterios centrales la originalidad y la claridad de sus argumentos, y el aporte que ellos puedan hacer en la discusión académica sobre problemas literarios, estéticos, históricos y culturales. No se tienen en cuenta, por eso, aquellas cualidades o tendencias que puedan incidir directamente en el incremento de la citación de ningún autor o artículo, y mucho menos de cada una de nuestras revistas en su conjunto.
- Nuestras revistas promueven la lectura de sus contenidos y facilitan el acceso de los lectores, pero no obligan a los autores, por ejemplo, a citar artículos previamente publicados por ellas mismas, sino únicamente lo que sea relevante para los fines de cada texto, y de acuerdo con las recomendaciones que surjan del arbitraje por pares. Nuestras revistas tampoco se ciñen exclusivamente al formato del *paper*, ni a la estructura usual del artículo científico (introducción, métodos, resultados y discusión).
- Para nuestras revistas, los sistemas de indexación y resumen internacionales son un elemento clave en la difusión de sus contenidos, pues facilitan la localización de la información y el diálogo académico entre pares (esos eran, de hecho, sus propósitos iniciales). Sin embargo, una revista que no esté indexada en esos sistemas, especialmente en aquellos que miden la citación, no debería ser menos valorada por ese hecho.
- Nuestras revistas promueven la difusión gratuita de sus contenidos o su adquisición a precios asequibles para los lectores, pues consideramos que el conocimiento, el debate y la argumentación deben ser públicos.
- Nuestras revistas no cobran ni se proponen cobrar a los autores por publicar en ellas, para garantizar el acceso libre a sus contenidos.

*

Queremos invitar a otras revistas y editoriales académicas a suscribir la anterior declaración y a tener en cuenta los principios aquí establecidos. Hasta ahora, esta declaración tiene el respaldo de las siguientes publicaciones:

Aletria, Revista de Estudos Literários (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)

ALPHA (Universidad de Los Lagos, Chile)

alter/nativas: revistas de estudios culturales latinoamericanos (Ohio State University, Estados Unidos)

Ámbito de Encuentros (Universidad del Este, Puerto Rico)

América, cahiers du Criccal (Université de Sorbonne-Nouvelle, Paris 3, Francia)

Anclajes (Universidad Nacional de La Pampa, Argentina)

Antares: Letras e Humanidades (Universidade de Caxias do Sul, Brasil)

Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura (Universidad Nacional de Colombia)

Artelogie (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)

Babedec. Revista de Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria (Universidad Nacional de Rosario, Argentina)

Belas Infiéis (Universidade de Brasilia, Brasil)

Biotecnología en el sector agropecuario y agroindustrial (Universidad del Cauca, Colombia)

Bitácora urbano/territorial (Universidad Nacional de Colombia)

Boletín de arqueología (Pontificia Universidad Católica del Perú)

Boletín científico (Universidad de Caldas, Colombia)

Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria (Universidad Nacional de Rosario, Argentina)

Boletín de filología (Universidad de Chile)

Brumal. Revista de Investigación sobre lo fantástico (Universidad Autónoma de Barcelona)

CAFE. Cahiers des Amériques, Figures de l'Entre (Université de La Rochelle, Francia)

Caracteres. Estudios culturales y críticos de la esfera digital (Universidad de Salamanca, España)

Caribe: revista de cultura y literatura (Marquette University, Estados Unidos)

CELEHIS (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina)

Centroamericana (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia)

Colindancias (Universidad de Oeste de Timisoara, Rumania)

Cuadernos del CILHA (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Cuadernos de historia (Universidad de Chile)

Cultura del cuidado enfermería (Universidad Libre, Colombia)

Decimonónica: revista de producción cultural hispánica decimonónica (Estados Unidos)

Desafíos (Universidad del Rosario, Colombia)

Desde el jardín de Freud. Revista de psicoanálisis (Universidad Nacional de Colombia)

Diálogos de Saberes. Investigaciones en Derecho y Ciencias Sociales (Universidad Libre, Colombia)

Dirāsāt Hispānicas. Revista Tunecina de Estudios Hispánicos (Universidad el Manar, Túnez)

Editorial Jorge Millas (Fundación Jorge Millas, Chile)

El Ágora USB (Universidad San Buenaventura, Medellín, Colombia)

El taco en la brea (Universidad Nacional del Litoral, Argentina)

Encuentros (Universidad Autónoma del Caribe, Colombia)

Entramado (Universidad Libre, Sede Cali, Colombia)

Episteme. Revista de Ciencias Sociales y Humanas (Universidad Santo Tomás, Sede Villavicencio, Colombia)

e-scrita (UNIABEU, Brasil)

Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales (Universidad Simón Bolívar, Venezuela)

Estudios Avanzados. Instituto de Estudios Avanzados (Universidad de Santiago de Chile)

Estudios de Filosofía (Universidad de Antioquia, Colombia)

Estudios de Literatura Colombiana (Universidad de Antioquia, Colombia)

Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea (Universidade de Brasília, Brasil)

Folia Histórica del Nordeste (Universidad Nacional del Nordeste, Argentina)

Fronteras de la historia (Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia)

Gamma (Universidad del Salvador, Argentina)

Hispanamérica (University of Maryland, Estados Unidos)

Historia Caribe (Universidad del Atlántico, Colombia)

HOW (Asociación Colombiana de Profesores de Inglés, Colombia)

Humanidades (Universidad de Montevideo, Uruguay)

Hypnos (Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Brasil)

Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía (Universidad Nacional de Colombia)

Izquierdas (Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile)

Katatay. Revista crítica de literatura latinoamericana (Red Interuniversitaria Katatay, Argentina)

Kavilando. Revista de ciencias sociales y humanas (Grupo de Investigación para la Transformación Social Kavilando, Colombia)

Kaypunku, revista de Estudios Interdisciplinarios de Arte y Cultura (Grupo de Investigación Kaypunku, Perú)

Kipus: Revista andina de letras (Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador)

La manzana de la discordia (Universidad del Valle, Colombia)

La Palabra (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia)

Lenguaje (Universidad del Valle, Colombia)

Letras (Universidad de San Marcos, Perú)

Lexis. Revista de lingüística y literatura (Universidad Católica del Perú)

Línguas&Letras (Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil)

Lingüística y Literatura (Universidad de Antioquia, Colombia)

Literatura: teoría, historia, crítica (Universidad Nacional de Colombia)

Luciérnaga (Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid, Colombia)

Lúmina (Universidad de Manizales, Colombia)

Memoria y sociedad (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia)

Milenio. Revista de Artes y Ciencias (Universidad de Puerto Rico, sede Bayamón)

Mora (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Mundo amazónico (Instituto Imani, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia)

Olho d'água (Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Brasil)

Olivar: revista de literatura y cultura españolas (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

Orbis Tertius (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica (Universidad de los Andes, Colombia)

Perspectiva geográfica (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia - Instituto Geográfico Agustín Codazzi, Colombia)

Pilquen. Sección Ciencias Sociales (Universidad Nacional del Comahue, Centro Universitario Zona Atlántica, Argentina)

Pilquen. Sección Psicopedagogía (Universidad Nacional del Comahue, Centro Universitario Zona Atlántica, Argentina)

Polifonía. Revista de Estudios Hispánicos (University of San Francisco, Estados Unidos)

Praesentia, revista venezolana de estudios clásicos (Universidad de Los Andes, Venezuela)

Prismas. Revista de historia intelectual (Universidad Nacional de Quilmes, Argentina)

PROFILE Issues in Teachers' Professional Development (Universidad Nacional de Colombia)

Psicoespacios (Institución Universitaria de Envigado, Colombia)

Quipu, Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología (Comunidad en Internet de Historia de la Ciencia y la Tecnología en América Latina, México)

Rastros Rostros (Universidad Cooperativa de Colombia)

Recial (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)

Revista Archivos de medicina (Universidad de Manizales, Colombia)

Revista colombiana de gastroenterología (Asociación Colombiana de Gastroenterología, Colombia)

Revista Colombiana de Sociología (Universidad Nacional de Colombia)

Revista chilena de literatura (Universidad de Chile)

Revista de Filosofía (Universidad de Chile)

Revista de la Asociación Colombiana de Ciencias Biológicas (Asociación Colombiana de Ciencias Biológicas, Colombia)

Revista de Literaturas Modernas (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Revista de psicología GEPU (Universidad del Valle, Colombia)

Revista Historia y Sociedad (Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín)

Revista Iberoamericana (Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos)

Revista INNOVAR (Universidad Nacional de Colombia)

Revista Instituto Colombiano de Derecho Tributario (Instituto Colombiano de Derecho Tributario, Colombia)

Revista Laboratorio (Universidad Diego Portales, Chile)

Revista latinoamericana de etnomatemática (Universidad de Nariño, Colombia)

Revista Lebret (Universidad Santo Tomás, Colombia)

Revista Miradas (Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia)

Revista Nomadías (Universidad de Chile)

Revista Poiésis (Fundación Universitaria Luis Amigó, Colombia)

Revista U.D.C.A Actualidad & Divulgación Científica (Universidad de Ciencias Aplicadas y Ambientales, Colombia)

RIVAR, Revista Iberoamericana de Viticultura, Agroindustria y Ruralidad. (Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile)

Tejuelo. Didáctica de la Lengua y la Literatura (Universidad de Extremadura, España)

Telar (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

Tendencias & Retos (Universidad de La Salle, Colombia)

Teuken Bidikay (Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid, Colombia)

Trabajo Social (Universidad Nacional de Colombia)

Verba Hispánica (Universidad de Ljubljana, Eslovenia)

Zama (Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina)

COLABORADORES

GUILLERMO BUSTAMANTE ZAMUDIO

Licenciado en literatura e idiomas. Magíster en Lingüística y español. Doctor en Educación. Psicoanalista practicante. Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional.

e-mail: guibuza@gmail.com

PHILIPPE CANDIAGO

Diplomado en Políticas Sociales de la Universidad de Grenoble, Francia. Magíster en Educación de la misma Universidad. Miembro de l'École Rhône Alpes de la Asociación Lacaniana Internacional (A.L.I.). Jefe de Servicio en un Hogar de protección infantil. Autor de varios artículos publicados en revistas en francés y en español.

e-mail: philippe.candiago@charmeyran38.fr

KELLY JOBANA DÁVILA CÓRDOBA

Psicóloga de la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Candidata a magíster en Psicoanálisis en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Convalidación del título de psicóloga por el Ministerio de Educación de la Nación Argentina.

e-mail: kellydavila@psi.uba.ar

SYLVIA DE CASTRO KORGI

Psicoanalista. Magíster en Filosofía, Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Magíster en Clínica del Cuerpo y Antropología Psicoanalítica, Universidad de París VII, Francia. Profesora asociada de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Investigadora del grupo "Psicoanálisis y Cultura". Ha sido editora de la Revista *Desde el Jardín de Freud* y autora de varios artículos publicados en revistas especializadas.

e-mail: msdecastro@unal.edu.co

ARTURO DE LA PAVA OSSA

Psicoanalista. Psiquiatra. Fue investigador asociado al Instituto de Estudios Colombianos del Latin American and Caribbean Center, de la Florida International University (F.I.U.), Miami, Estados Unidos. Conferencista invitado a varias ciudades de Colombia, Miami y París. Autor del libro *Todos los hombres son infieles*,

Bogotá: Intermedio Editores, 2004, y de publicaciones en varios periódicos, revistas y libros nacionales e internacionales.

e-mail: arturodelapava@hotmail.com

ESTEBAN DIPAOLO

Doctor en Ciencias sociales y licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesor en la carrera de Sociología y de posgrado en la misma institución. Es investigador de carrera en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Además es director responsable de proyecto científico en la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (Agencia). Autor del libro *Comunidad impropia. Estéticas posmodernas del lazo social*, Buenos Aires: Letra viva, 2013. Autor de varios artículos publicados en revistas especializadas.

e-mail: estebanmdipaola@gmail.com

LEANDRO DRIVET

Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Profesor en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos (FCEdu-UNER), Argentina. Investiga diferentes entrecruzamientos entre la Filosofía, el Psicoanálisis y las Ciencias Sociales. Autor de los artículos: "Cuerpo y conflicto en la obra de León Rozitchner. Psicoanálisis, marxismo y crítica de la cultura", *RELACES*, N°8, 2012; y "Foucault y la condición humana. Una influencia tácita desconocida", *Aposta digital*, 2014.

e-mail: leandrodrivet@yahoo.com.ar

MARIO BERNARDO FIGUEROA MUÑOZ

Psicoanalista. Psicólogo, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Realizó estudios en la Fundación de Psicoanálisis y Psicoterapias, Bogotá. Profesor asociado de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Director y editor de la revista *Desde el Jardín de Freud*. Investigador del grupo Psicoanálisis y Cultura. Autor de varios artículos publicados en revistas especializadas.

e-mail: mbfigueroam@unal.edu.co

HÉCTOR GALLO

Psicoanalista. Sociólogo de la Universidad Autónoma Latinoamericana de Medellín, Colombia. Psicólogo de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Doctor *Sobresaliente* Cum Laude Universidad Autónoma de Madrid, España. Analista miembro de la Nueva Escuela Lacaniana (NEL) de Medellín, Colombia, y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (A.M.P.). Profesor titular del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

e-mail: hectorgallo1704@yahoo.com.mx

JULIANA GONZÁLEZ HOLGUÍN

Abogada de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Realizó estudios de posgrado en Derecho público en la Universidad de París I, Sorbona, y maestrías en Letras, arte y pensamiento contemporáneo en la Universidad de París VII, Diderot, y en Estudios hispánicos en la Universidad de París XII, Créteil. Miembro de la Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, París, Francia. Actualmente dicta clases en la París Business School.

e-mail: julianagonzalez@wanadoo.fr

IVÁN HERNÁNDEZ

Filósofo de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Magíster en Psicoanálisis, subjetividad y cultura, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Miembro del grupo de investigación Psicoanálisis y cultura, Universidad Nacional de Colombia. Profesor de cátedra en la Facultad de Ciencias Humanas, Institución Universitaria Politécnico Granacolombiano, Bogotá, Colombia.

e-mail: mr.buma@gmail.com

MATÍAS LAJE

Licenciado y doctorando en Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Miembro del Foro Analítico del Río de la Plata. Docente de Clínica Psicológica y Psicoterapias: Clínica de Adultos I de la Facultad de Psicología de la misma universidad. Investigador becario UBACyT. (U.B.A.). Integrante del Equipo de Urgencias en Salud Mental del Hospital General de Agudos "T. Álvarez". Coautor del libro *Actually Lacan*, 2015.

e-mail: matiaslaje@gmail.com

GABRIEL LOMBARDI

Doctor en Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Analista Miembro de Escuela (AME) del Foro Analítico del Río de la Plata. Profesor titular de la “Cátedra Clínica Psicológica y Psicoterapias: Clínica de Adultos I” y de la materia electiva “Usos del Síntoma” de la Facultad de Psicología de la misma universidad. Autor del libro *La libertad en psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós 2015.

e-mail: gabrielombardi@gmail.com

LUCIANO LUTEREAU

Doctor en Filosofía y magíster en Psicoanálisis de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Docente e investigador de la misma universidad. Profesor titular y asociado en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, en la que es coordinador académico de la carrera de Filosofía. Autor de diversos libros, entre ellos: *Histeria y obsesión. Introducción a la clínica de las neurosis*, Buenos Aires: Letra Viva, 2014; *Por amor a Sade. Estética y clínica de la perversión*, Buenos Aires: La Cebra, 2015.

e-mail: llutereau@googlegmail.com

ÓSCAR MUÑOZ

Nació en Popayán en 1951 en el seno de una familia clase media. Desde muy temprana edad mostró interés en el dibujo, lo que rápidamente se consolidó como su pasatiempo favorito. Siendo estudiante de bachillerato ingresa al instituto de Bellas Artes de Cali. Su trabajo se caracteriza por el uso de múltiples recursos técnicos como el dibujo, la fotografía, el video, las instalaciones y el grabado; a su vez utilizando diversos materiales. Muñoz se refiere frecuentemente a aspectos vitales como los fenómenos físicos de la corporeidad, la temporalidad, lo efímero, la desintegración, la desaparición y la memoria.

e-mail: om@lugaradudas.org

PABLO D. MUÑOZ

Licenciado en Psicología. Magíster en Psicoanálisis. Doctor en Psicología y profesor adjunto de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesor titular regular de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Autor de: *Las locuras según Lacan. Consecuencias clínicas, éticas y psicopatológicas*, Buenos Aires: Letra Viva, 2011; *(Des)Encuentros entre Fenomenología y Psicoanálisis*, Buenos Aires: Eudeba, 2014.

e-mail: pmunoz@psi.uba.ar

VANINA MURARO

Licenciada en Psicología. Doctoranda. Docente e investigadora de grado y posgrado de la Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Investiga en la actualidad la influencia del formalismo ruso en la concepción lacaniana de la interpretación. Miembro de Foro Psicoanalítico del Río de la Plata. Miembro de la Escuela de los Foros del Campo Lacaniano (AME). Ha publicado numerosos artículos científicos y recientemente es coautora de los libros *Variantes de lo tíquico* y *Las tragedias del deseo*, Buenos Aires: editorial Letra Viva, 2014.

e-mail: vmuraro@psi.uba.ar

SANTIAGO MUTIS DURÁN

Es poeta y ensayista, crítico de arte, curador y editor. Dirigió la Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura – Procultura; fue director del Centro Editorial de la Universidad Nacional de Colombia; director de las revistas *Desde el Jardín de Freud* y *Palimpsesto*. Es autor de los siguientes libros: *Panorama inédito de la nueva poesía en Colombia* (1985); *Tú también eres de lluvia* (1982); *Sonadores de pájaros* (1987); *Falso diario* (1992); *El visitante*; *Afuera pasa el siglo* (1998); *Relámpagos de la ciudad*; *Guillermo Widemann*; *Eduardo Ramírez Villamizar, La belleza del pensamiento*; *Dicen de ti* (2003); *La esbelta sombra* (2009); *La mala parca*; *Oscar Muñoz en blanco y negro* (2014).

e-mail: santiagomutis@etb.net.co

TOMÁS OTERO

Licenciado y doctorando en Psicología. Magíster en Psicoanálisis de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Miembro del Foro Analítico del Río de la Plata. Docente de “Clínica Psicológica y Psicoterapias: Clínica de Adultos I” y de la materia electiva “Usos del Síntoma” de la Facultad de Psicología de la misma universidad. Investigador becario UBACyT. Autor del libro *Tres ensayos sobre la perversión*, Buenos Aires: Letra Viva 2013.

e-mail: tomasotero04@yahoo.com.ar

CRISTIAN JESÚS PALMA FLORIÁN

Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Magíster en Ciencias Sociales con orientación en Educación de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Buenos Aires, Argentina.

e-mail: altazor3@gmail.com

JEAN-PHILIPPE PEYNOT

Arquitecto, artista y autor. En su recorrido podemos destacar instalaciones en el espacio público: *L'Espace sans qualités*, Pati Llimona, Barcelona, 2003; *Quatre chemins*, Centre Cívic Guinardó, Barcelona, 2004; y numerosas publicaciones, tratando principalmente los temas de la medida y de la representación del espacio en el arte moderno y contemporáneo, entre las cuales un libro sobre Antoni Tàpies, *Tàpies : 1, 2, 3, Bang!* (2006), y otro sobre Bernar Venet, *Bernar Venet. 1 pour 1* (2008), ambos publicados en París por Archibooks. Desarrolla en la actualidad un trabajo artístico en el que el texto se convierte en imagen para llevar la poesía hacia la pintura.

e-mail: peynot@hotmail.com

ÁLVARO DANIEL REYES GÓMEZ

Psicólogo, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Magíster en Literatura, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Director de Docencia y Currículo Institucional, Fundación Universitaria Monserrate, Bogotá. Autor del libro *Análisis documental en torno a la pedagogía hospitalaria*, y de varios artículos relacionados.

e-mail: adreyesg@unal.edu.co

CARLOS ALBERTO RINCÓN OÑATE

Psicólogo. Magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Candidato a magíster en Investigación Social Interdisciplinaria, con una especialidad en Actuaciones Psicosociales en violencia política. Experiencia en procesos de atención y acompañamiento a comunidades víctimas del conflicto armado, a niños y niñas en dicha situación, violencia política y en procesos de fortalecimiento y gestión comunitaria.

e-mail: solrak19@gmail.com

PIO EDUARDO SANMIGUEL ÁRDILA

Psicoanalista. Miembro fundador de la Asociación de Psicoanálisis de Bogotá (Analítica). Profesor e investigador adscrito a la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Ha colaborado como traductor de varios artículos en la Revista *Desde el Jardín de Freud*.

e-mail: pesanmiguela@unal.edu.co

JAIME SANTAMARÍA

Filósofo, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Magíster en Psicoanálisis, subjetividad y cultura, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Estudiante del doctorado en filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá.
e-mail: ja.santamariaa@uniandes.edu.co

JUAN CARLOS SUZUNAGA QUINTANA

Psicoanalista. Psicólogo, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Magíster en Ciencias Sociales con énfasis en Psicoanálisis, Vínculo Social y Cultura, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Profesor de Ciencias Sociales, Universidad Distrital Francisco

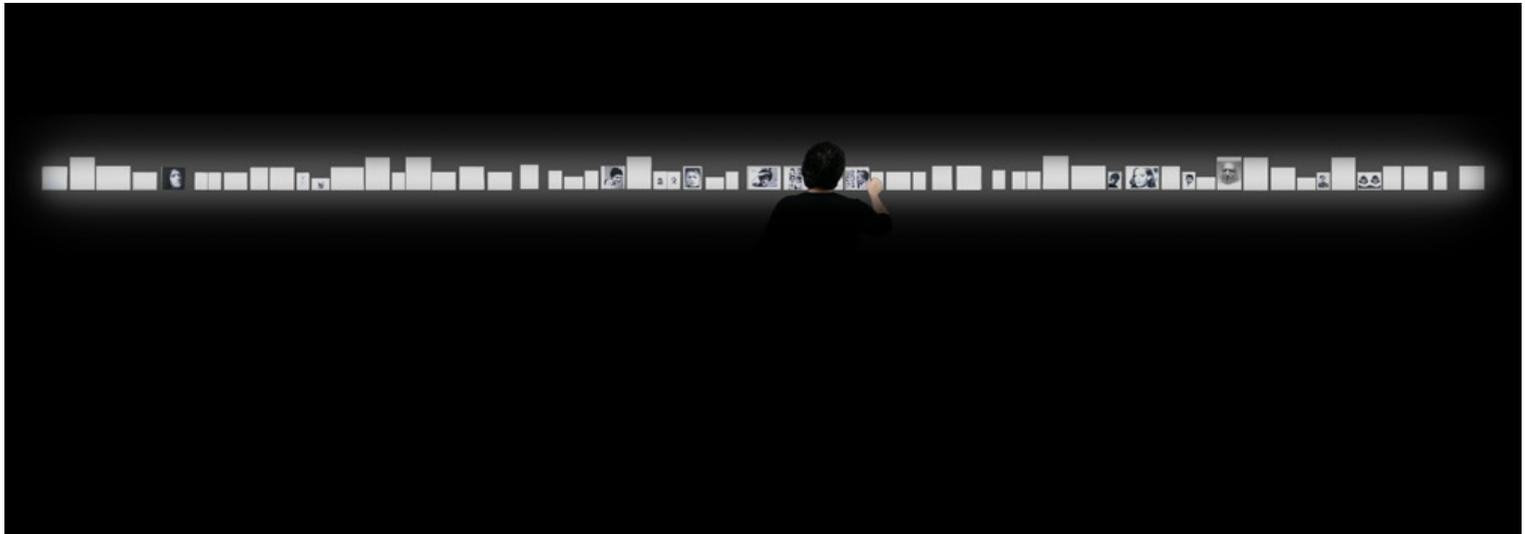
José de Caldas, Bogotá. Autor de varios artículos publicados en revistas especializadas.
e-mail: csjuanca3@hotmail.com

MARIA TUIRAN ROUGEON

Psicóloga Clínica de la Universidad de Grenoble, Francia. Doctora de la misma Universidad. Psicoanalista miembro de la A.L.I. Ejerce como analista en consulta privada. Interviene en el servicio de adictología del hospital de Voiron y como psicóloga en el Servicio de Prevención del Codase en Grenoble, Francia. Autora de varios artículos publicados en revistas en francés y en español.
e-mail: m.rougeon@free.fr

DAVID ANDRÉS VARGAS CASTRO

Psicoanalista. Psicólogo, Fundación Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia. Especialización en Formación Clínica en Psicoanálisis. Magíster en psicoanálisis, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Coayudante, Cátedra Clínica de Adultos I de la misma universidad. Miembro del Foro Analítico del Río de la Plata. Autor del libro *Transferencia y posición del analista en Freud, Klein y Lacan* y de varios artículos publicados en revistas especializadas.
e-mail: vargascastro@yahoo.com.ar



DESDE EL JARDÍN DE FREUD

PROPÓSITO Y ALCANCE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis, es una publicación anual de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, cuyo objeto es la publicación de artículos inéditos debidamente arbitrados, en los cuales los autores proponen los resultados de sus investigaciones académicas, de su ejercicio clínico y de su reflexión, como una contribución del psicoanálisis al debate y a la explicación de los fenómenos situados en la intersección sujeto-inconsciente-cultura. Los artículos que presenta enlazan los tres aspectos fundamentales de la elaboración teórica, la indagación clínica y las reflexiones concernientes a los vínculos sociales. Su carácter es monográfico y los temas escogidos lo son en razón de su pertinencia y actualidad. La revista cuenta también con textos de especialistas de otras disciplinas con las que el psicoanálisis sostiene interesantes intercambios, e incluye una mínima antología literaria sobre el tema monográfico cuya importancia radica en el valor que el psicoanálisis le concede a tales producciones; en la misma vía, sus páginas se ilustran con obras de importantes artistas colombianos.

Desde el Jardín de Freud está dirigida a psicoanalistas, a académicos de disciplinas diversas que se interesen en los fenómenos ubicados en la intersección “psicoanálisis, subjetividad y cultura” y, desde luego, también al lector desprevenido, interesado en los temas propuestos.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Todos los artículos que respondan a la convocatoria de *Desde el Jardín de Freud* deben ser inéditos y no deben estar postulados para publicación simultáneamente en otras revistas u órganos editoriales. Los artículos recibidos serán estudiados por el Comité Editorial de la revista y sometidos a una primera valoración que determine la viabilidad de su publicación dada su pertinencia en función del tema monográfico, luego de lo cual serán remitidos a evaluación académica de un árbitro, adscrito a la Universidad Nacional de Colombia y/o externo, quien emitirá el respectivo concepto. Los conceptos de los árbitros pueden enmarcarse en una de las siguientes opciones: a) aprobado, b) pendiente, según modificaciones o, c) rechazado. En caso de que un artículo no sea conceptualizado en primera instancia como aprobado, se requerirá una segunda evaluación. En este proceso se conservará el anonimato tanto de los árbitros como de los autores evaluados.

El Comité Editorial les comunicará a los autores la decisión final sobre la publicación de sus artículos y, de ser aprobados, les dará a conocer la licencia para la difusión de publicaciones.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TEXTOS A LA REVISTA DESDE EL JARDÍN DE FREUD

Características formales

La extensión máxima de los artículos es de veinte cuartillas tamaño carta, en fuente Times New Roman de doce puntos para el cuerpo del texto, con interlineado 1,5 o 2.

Las márgenes del formato del artículo son: 4 cm, para superior e inferior, y 3 cm, para izquierda y derecha.

Otros tamaños de fuente son: 16 puntos para títulos, 14 para subtítulos y 10 para notas a pie de página.

Datos requeridos

En la primera página del documento se deben incluir:

- Nombres y apellidos completos del autor o de los autores.
- Nombre de la institución a la cual está adscrito el autor, ciudad y país.
- Título, resumen (entre 100 y 150 palabras) y de 5 a 10 palabras clave en español y en inglés, y en francés de ser posible.
- Nombre y número de la investigación o proyecto, solo si el artículo es el resultado de algún proyecto o investigación, y nombre de la entidad que lo financió (indicar con *).
- Correo electrónico o dirección postal del autor (indicar con *).

En hoja aparte se debe incluir la información concerniente al nivel de formación, la institución a la cual está adscrito, los temas de investigación y las publicaciones del autor (máximo cinco líneas).

Sistema de referencia bibliográfica

Las referencias bibliográficas deben seguir las normas de citación a pie de página propuestas por *The Chicago Manual of Style*, 16.^a ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), disponible en <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Las referencias deben ir en notas a pie de página numeradas consecutivamente. Además, debe agregarse una lista bibliográfica al final del texto, en orden alfabético, según el apellido del autor, que dé cuenta de las obras citadas en el artículo.

En general, toda referencia bibliográfica debe contener los datos en el siguiente orden:

1. Nombre completo del autor(es), editor(es) o compilador(es) como se encuentre en la portada del libro. Si no aparece el autor, el nombre de la institución.
2. Título del capítulo, parte del libro (para las compilaciones) o título del artículo entre comillas (para las revistas).
3. Título completo del libro o de la revista en cursivas.
4. Nombre de la serie sin cursivas (si es pertinente).
5. Nombre del editor, compilador o traductor (si es pertinente) y diferenciarlos con sus respectivas abreviaturas.
6. Edición, si no es la primera. De ser inédita, hacerlo explícito.
7. Número del volumen en numeración romana (si cita la obra completa).
8. Ciudad de publicación.
9. Editorial y año de publicación.

10. Número de las páginas (si es una sección específica del libro).

Nota: cuando se trata de obras inéditas o documentos personales se debe agregar la mayor información posible.

Ejemplos para referencia de libro

Nota al pie (N): ¹ Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

Entrada en la bibliografía final (B): LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Ejemplos para referencia de capítulo de libro

Cuando se trata de un capítulo de un libro se escribirá el nombre del capítulo entre comillas, luego la palabra 'en' y la bibliografía completa, siguiendo las normas para libros.

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), en *Obras completas*, vol. XVII, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84.

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). En *Obras completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Ejemplos para referencia de artículo de revista

Cuando se trata de un artículo de revista se seguirán las siguientes pautas:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale", *Psychologie Clinique* 16 (2003): 62.

B: DUEZ, BERNARD. "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Ejemplos para referencia de material en línea

Para referencias en línea, debe quedar explícito el autor del contenido, título de la página, título del propietario de la página, URL y fecha de consulta. Si el sitio web no tiene número de páginas, se debe indicar el subtítulo del aparte en el que se encuentra la referencia.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023> (consultado noviembre 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023>

Citación de la obra de Freud y Lacan

Desde el Jardín de Freud prefiere que, tanto para la citación y referenciación bibliográfica de las distintas traducciones de la obra de Freud y de Lacan, como para el empleo de citas textuales en otros idiomas, los autores de artículos consulten y sigan las indicaciones que aparecen en *Normas para los autores* en <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/about>.

Normas ortotipográficas básicas

- Las mayúsculas deben tildarse.
- Los años van en números arábigos y sin punto, así: 1980, 2006, etc.
- Para los títulos y citas en idiomas extranjeros se sigue el sistema ortográfico adoptado en el respectivo idioma y deben ser transcritos fielmente.
- Los títulos de libros, revistas y periódicos, las palabras en idioma extranjero, así como palabras o conjuntos de palabras a destacar han de ir en *cursiva*.
- Las comillas dobles se reservan exclusivamente para las citas textuales breves y para los títulos de artículos y capítulos y, sobre todo: i) cuando se quiere llamar la atención sobre un tecnicismo o un vocablo, cuya definición requiere ser aclarada; ii) cuando una palabra está usada en sentido peculiar (irónico, impropio, especial). Ejemplos:
 - Por "actante" entiendo exclusivamente la categoría conceptual...
 - El héroe no es una "realización del sujeto"; al contrario...
- Las comillas simples se usan para hacer referencia al signo lingüístico en cuanto tal (por ejemplo: el término 'sapo' ha tenido el destino de servir...) y para indicar los significados de palabras estudiadas (tomado del francés machurer 'tiznar').
- La puntuación se coloca siempre después de las comillas. Cuando hay una llamada a continuación de una cita, el orden debe ser el siguiente: "el gesto es voz y no solo *auxiliar* de la voz"¹.
- Las citas textuales de más de cuatro renglones van sin comillas, separadas del texto, indentadas y en letra redonda.
- Es indispensable conservar el estilo, puntuación y contenido original de toda cita textual. Si al hacer una transcripción de esta se omiten palabras u oraciones de un mismo párrafo, tal omisión debe indicarse con puntos suspensivos entre corchetes, así: "un hueco, un vacío, que [...] cualquier objeto puede ocupar". Estos corchetes también se deben emplear cuando se introduce cualquier elemento extraño al mismo texto, o se desea aclarar el sentido de este.

Desde el Jardín de Freud se reserva los derechos de reproducción y publicación de la obra en cualquier medio impreso y/o digital que permita acceso público.

Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

DE SON INTENTION ET DE SA PORTÉE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis est une publication monographique de périodicité annuelle, proposée par l'Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de l'Universidad Nacional de Colombia à Bogotá, qui ne publie que des contributions inédites; les auteurs sont invités à proposer des résultats de recherche, de pratique clinique et de réflexion sur cette pratique, comme une contribution de la psychanalyse au débat et à l'explication des phénomènes placés dans l'intersection entre psychanalyse, inconscient et culture, et chaque texte sera confié à des lecteurs à fin d'expertises. Le sujet de chaque numéro est choisi en raison de son actualité et pertinence. Les articles portent sur trois domaines fondamentaux étroitement articulés: l'élaboration théorique, la recherche clinique et les réflexions qui touchent aux liens sociaux. La revue publie aussi des articles de spécialistes provenant d'autres disciplines avec lesquelles elle soutient des échanges intéressants. Elle comprend également une brève anthologie littéraire toujours en rapport avec le thème de chaque édition, afin de remarquer ce que tels écrits signifient pour la psychanalyse. De même, ses pages sont illustrées avec des œuvres d'artistes colombiens reconnus.

Desde el Jardín de Freud s'adresse aux psychanalystes, aux universitaires de plusieurs disciplines que s'intéressent aux phénomènes situés à l'intersection "psychanalyse, subjectivité et culture" et bien sûr aussi aux lecteurs au dépourvu, intéressés par les sujets qui s'y proposent.

DE L'ÉVALUATION DES ARTICLES

Desde el Jardín de Freud ne reçoit des articles qu'à l'occasion d'une convocation au sujet monographique, et tout article qui s'y soumette doit être inédit et ne devra pas être proposé en même temps à d'autres revues ou organes éditoriaux. Tout article sera examiné par le Comité Éditorial de la revue et soumis à une première appréciation qui décidera de sa pertinence en fonction du sujet monographique en cours; ensuite, l'expertise des arbitres appartenant ou pas à l'Universidad Nacional, en arrêtera dans une des options suivantes: a) «article approuvé», b) «validation pas définitive qu'après l'insertion des corrections et des compléments demandés», ou c) «article rejeté». Une deuxième expertise sera nécessaire le cas où un article ne soit approuvé en première lecture. L'anonymat des arbitres et des auteurs se préservera.

Le Comité Éditorial informera chaque auteur des suites données à son envoi et de la décision finale concernant la demande de publication de son article. Si celui-ci est approuvé, lui apprendra les autorisations requises pour la diffusion des publications.

DIRECTIVES AUX AUTEURS POUR LA PRÉSENTATION DE TEXTES À LA REVUE *DESDE EL JARDÍN DE FREUD*

Caractéristiques de présentation

La longueur maximale pour les articles est de 20 pages, feuille Lettre ou A4, en police Times New Roman de 12 points pour le corps du texte, interligne à 1,5 ou double. Marges de 4 cm en haut et en bas et 3 cm pour la gauche et la droite.

Autres tailles de police sont: 16 points pour les titres, 14 pour les sous-titres et 10 pour les notes en bas de page.

Éléments d'identification

La première page du document doit comprendre:

- Nom(s) et prénom(s) de l'auteur ou des auteurs.
- Nom de l'institution à laquelle appartient l'auteur, ville et pays de résidence.
- Titre, résumé (entre 100 et 150 mots) et 5 à 10 mots clés en espagnol, en anglais et en français, si possible.
- Identification de la recherche ou projet (le nom et/ou le numéro), si l'article est un résultat d'un projet ou recherche, et le nom de l'institution qui l'a financée (veuillez l'indiquer par un astérisque).
- E-mail ou adresse postale de l'auteur (veuillez l'indiquer par un astérisque).

Une page appart devrait inclure des informations concernant le niveau de formation, la ou les institutions auxquelles l'auteur est inscrit, ses sujets de recherche et les publications de l'auteur (cinq lignes au plus).

Le système de référence

Les références bibliographiques doivent suivre les règles de la citation en bas de page proposées par *The Chicago Manual of Style*, 16ème éd. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), disponible sur le site <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Les références doivent être numérotées consécutivement en notes. Outre cela, une liste bibliographique qui donne information des ouvrages cités doit être ajoutée à la fin du texte, par ordre alphabétique suivant le nom d'auteur.

En général, toute référence bibliographique doit contenir l'information dans l'ordre suivant:

1. Nom et prénom de l'auteur ou des auteurs, des éditeur(s) ou du directeur(s) d'un recueil, tel qu'ils figurent sur la couverture du livre. Si ce n'est pas le cas, ce sera donc le nom de l'institution.
2. Titre du chapitre ou section du livre entre guillemets (pour le cas des recueils) ou titre de l'article entre guillemets (pour les revues).

3. Titre en entier du livre ou d'une revue en italique.
4. Numéro de la série, pas en italique (s'il y a lieu).
5. Nom de l'éditeur, de celui qui fait le recueil ou du traducteur, s'il y a lieu.
6. Numéro de l'édition, si ce n'est pas la première. Si c'est inédit, veuillez l'explicitier.
7. Numéro du volume en chiffres romains (si la citation porte sur l'œuvre en entier).
8. Ville de publication.
9. Maison d'édition et année de publication.
10. Nombre de pages (si il s'agit d'une section spécifique du livre).

Remarque: Lorsque il s'agit d'œuvres inédites et de documents personnels, il faut ajouter le plus d'information possible.

Exemples pour la référence d'un livre

N: ¹Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3, Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

B: LACAN, JACQUES. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3, Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Exemples pour la référence d'un chapitre de livre

Lorsque il s'agit du chapitre d'un livre, le nom du chapitre ira entre guillemets, ensuite le mot 'en', et après la bibliographie en entier, suivant les règles pour les livres.

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), en *Obras completas*, vol. XVII, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84 .

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). En *Obras completas*, vol. XVII, 80-95. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Exemples pour la référence d'un article de revue

S'il s'agit d'un article de revue, la référence devrait suivre les directives suivantes:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale", *Psychologie Clinique* 16 (2003): 62.

B: DUEZ, BERNARD. "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Exemples pour la référence de matériel sur la Web

Pour les références en ligne, le nom d'auteur, le titre de la page, le propriétaire de la page, l'URL et la date de consultation doivent être explicites. Si le site web n'a pas de numéro de page, veuillez indiquer les sous-titres de la section où se trouve la référence.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/articulo/viewFile/19892/21023> (consulté novembre 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/articulo/viewFile/19892/21023>

Remarque: *Desde el Jardín de Freud* encourage que les auteurs des articles s'adressent de préférence au matériel imprimé (livre, revue, etc.) et qu'ils évitent l'emploi des références électroniques.

Normes ortho-typographiques de base

- Veuillez accentuer les majuscules.
- Les dates en chiffres arabes et ne mettez pas de points pour séparer les milliers, donc: 1980, 2006, etc.
- Pour les titres et les citations en langues étrangères adoptez le système orthographique de la langue correspondante; une transcription fidèle est requise.
- Les titres des livres, des revues et des journaux, de même que les mots en langue étrangère, les mots ou l'ensemble de mots, en italique.
- Les guillemets doubles sont réservés exclusivement pour de brèves citations et pour les titres des articles et des chapitres et, en particulier, i) lorsque l'on veut attirer l'attention sur un détail technique ou un mot dont la définition doit être clarifiée; ii) si un mot est utilisé en un sens très particulier (ironiquement, improprement ou distinct). Exemples:
Pour "actant", je comprends exclusivement la catégorie conceptuelle...
Le héros n'est pas une "réalisation du sujet"; au contraire...
- Les guillemets simples s'emploient pour faire allusion à un signe linguistique en tant que tel (par exemple: le terme 'crapaud' a fini par évoquer...) et pour indiquer les sens de mots étudiés (par exemple: emprunté du mot français machurer: 'tiznar').
- Les signes de ponctuation se placent toujours après le guillemet fermant. Lorsque il existe une appellation juste après une citation, l'ordre est le suivant: "el gesto es voz y no solo auxiliar de la voz".
- Les citations textuelles de plus de quatre lignes vont sans guillemets, alignées à gauche, renfoncées et en lettre ronde.
- Il est essentiel de garder le style, la ponctuation et le contenu original de toute citation textuelle. Si en faisant la transcription du texte il y a une omission de mots ou un passage coupé, ceci doit être indiqué avec des points de suspension entre crochets: "un hueco, un vacío, que [...] cualquier objeto puede ocupar". Ces crochets doivent également être employés lors de l'introduction de tout élément étranger au texte même, ou quand on souhaite éclaircir le sens de celui-ci.

Desde el Jardín de Freud se confère les droits de reproduction et de publication du manuscrit par n'importe quel moyen, imprimé ou digital, afin d'en permettre un accès public.

Sauf indication contraire, le contenu de cette revue a une licence Creative Commons "reconnaissance, non commercial et pas de travaux dérivés", Colombia 2.5, disponible sur le site: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

PURPOSE AND SCOPE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis is an annual publication of the School of Psychoanalysis and Culture Studies at the National University in Bogotá, Colombia, whose purpose is to publish previously unpublished, peer-reviewed articles, in which authors set forth the results of academic research, clinical practice, and reflexion, as a contribution from psychoanalysis to the debate and explanation of phenomena found at the junction of the subject, the unconscious, and culture. The journal's articles relate the three fundamental aspects of theoretical elaboration, clinical inquiry, and reflexions regarding social links. The journal is monographic in nature, and subject matters are chosen on the basis of relevance and currency. The journal also counts on texts by specialists in disciplines, with which psychoanalysis maintains interesting exchanges, and it includes a literary anthology on the monographic theme, whose importance lies on the value that psychoanalysis recognizes in those products; in the same vein, the journal's pages are illustrated with works by important Colombian artists.

Desde el Jardín de Freud is targeted to psychoanalysts, academicians of diverse disciplines interested in the phenomena that lie at the psychoanalysis-subjectivity-culture junction, and of course also to the casual reader who is interested in the subject matters offered.

APPRAISAL OF ARTICLES

All articles submitted to *Desde el Jardín de Freud* must be unpublished, and must not be under review with other publications or editors at the same time. Submitted articles will be examined by the Editorial Committee of the journal, and undergo a preliminary valuation, to determine the viability of their publication, on the basis of its relevance to the monographic theme. They will be then sent to a reviewer, associated with the Universidad Nacional de Colombia and/or external, who will issue a recommendation. Reviewer's recommendations can follow in one of the next options: a) approved; b) pending contingent upon modifications; c) rejected. Articles that are not recommended as approved in the first review, a second review will be required. The anonymity of both authors and reviewers is preserved throughout the full process.

The Editorial Committee will inform authors of the final decisions on the publication of their articles, and to those that are approved it will disclose the license for the spreading of the publications.

RULES FOR THE PRESENTATION OF TEXTS TO THE JOURNAL *DESDE EL JARDÍN DE FREUD*

Formal characteristics

The maximum length of articles is 20 letter-size pages, in Times New Roman 12 pt for the body of the text, with 1.5 or 2 spaces between lines.

The margins of the article format are 4 cm at top and bottom, and 3 cm left and right

Other sizes are: 16pt for titles, 14pt for subtitles, and 10pt for footnotes.

Data required

The first page of the document must include the following:

- Full names of the author(s).
- Name of the institution to which the author is attached, city and country.
- Title, summary (100-150 words), and 5-10 keywords in Spanish - and in English and French if possible.
- Name and number of the research project, and if the article is the result of a research project, the name of the entity which financed it (to indicate with an asterisk*).
- Electronic mail or postal address of the author (to indicate with an asterisk*).

On a separate sheet, include information regarding the level of formation, the institution to which the author is attached, research topics, and publications by the author (maximum five lines).

Bibliographic reference system

Bibliographic references should follow the rules for footnotes proposed in the Chicago Manual of Style, 16^a. Ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), available in <http://ed.chicagomanualofstyle.org>. References will be consecutively numbered. Further, the bibliographic list will be added at the end of the text, in alphabetical order by author's surnames, stating the works cited in the article.

In general, all bibliographic references should contain data in the following order:

1. Full name of the author(s), publisher(s) or compiler (s), as they appear on the cover of the book. If the author does not appear, the name of the institution.
2. Title of the chapter, part of the book (for compilations), or title of the article between inverted commas (for journals).
3. Full title of the book or journal, in italic.
4. Name of the series, not in italic (if relevant).
5. Name of the publisher, compiler or translator (if relevant), differentiated by their respective abbreviations.
6. Edition, if not the first. If the work is unpublished, this must be explicitly stated.
7. Volume number in Roman numbering (if the complete work is cited)
8. City of publication.

9. Publisher and year of publication.
10. Number of pages (if this if it is a specific section of the book).

Note: The most in the greatest possible amount of information should be included in the case of unpublished works or personal documents.

Examples for a book reference

Footnote (N): ¹ Jacques Lacan. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

Entry in final bibliography (B): LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Examples for reference of the chapter of the book

When citing the chapter of a book, write the name of the chapter between inverted commas, then the word "in" and the full bibliography, following the rules for books

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), in *Obras Completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84.

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). In *Obras Completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Examples for reference of a journal article

For a journal article, the following guidelines will be used:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscenité a l'autotochtonie sujetale", *Psychologie Clinique* 16 (2003) : 62.

B: DUEZ-BERNARD. "De l'obscenité a l'autotochtonie sujetale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Examples of reference in online material

For online references, the author of the content must be stated, with the title page, the title of the owner of the page, the URL and date of consultation of the document. If the website does not have page numbers, there should be an indication of the subtitle of the section in which the reference is to be found.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023> (visited november 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023>.

Quotation of the works of Freud and Lacan:

Desde el Jardín de Freud prefers than, both quotations and bibliographical references to the several translations of the work from Freud and Lacan,

and for use textual quotation in other languages, that the authors should consult and follow the indications which appear in the *Rules for authors* in <http://www.revistas.unal.edu.co/index-php/jardin/about>.

Basic rules of orthography and of typography

- Capitalized letters are accented.
- Years go in Arabic numbers and with no point: 1980, 2006, etc.
- For titles and quotations in foreign-languages, use the orthographic system adopted by the language in question, and make sure the transcription is faithful.
- Titles of books, journals and newspapers, words in foreign languages and words or sets of words to be highlighted should go in *italic*.
- Quotation marks are reserved solely for brief textual quotations, and for titles of articles and chapters, and above all for: i) if the intention is to draw attention to a technical point or word whose definition needs to be clarified; ii) where a word is used in a peculiar sense (ironic, improper, special). Examples:
By "acting", I understand solely the conceptual category...
The hero is not an "realization of the subject"; on the contrary...
- Single quotes are used to refer to a linguistic sign as such (for example: the term 'toad' has been used for the purpose of...), and to indicate the meanings of words studied (taken from the French machurer, 'to tarnish').
- Punctuation always goes after inverted commas. If there is a footnote indicated after a quotation, the order should be as following as follows: "gesture is voice, and not only an ancillary device of the voice"¹.
- Textual quotations of more than four lines do not go between inverted commas, but these are separated from the text, indented and in sans-serif letters.
- The original style and content of all textual quotations must be preserved. When making a transcript of this, if words or sentences are omitted from a given paragraph, the omission will be indicated by the dotted line between square brackets, as follows: a whole, a vacuum, which [...] any object may occupy". These square brackets you must also be used to introduce any extraneous element into the text, or if the sense of the text is to be explained.

Desde el Jardín de Freud reserves all rights to reproduction and publication of the work in any printed or digital form which allows public access.

Except as otherwise indicated, the content of this Journal has a Creative Commons license "recognition, non-commercial, and with no derived works", Colombia 2.5, which can be consulted in <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

CONSIDERACIONES ÉTICAS

Los compromisos éticos de la revista *Desde el Jardín de Freud* conciernen, en primer lugar, al propósito de hacer avanzar y divulgar el pensamiento psicoanalítico a través de la publicación de artículos inéditos debidamente arbitrados, que aporten desde la investigación, la indagación clínica y la reflexión teórica. Prestará particular atención a los fenómenos ubicados en la intersección sujeto, inconsciente y cultura, y al análisis del lazo social en la contemporaneidad.

Desde esta perspectiva la revista propondrá sus convocatorias, seleccionará los artículos, las reseñas y la antología, y cuidará el proceso editorial, garantizando la recepción y evaluación de los artículos dentro de las pautas para autores y evaluadores, que a continuación definimos, siguiendo las orientaciones del *Committee on Publication Ethics* (COPE) en lo que atañe a las buenas prácticas de publicación y a la resolución de posibles conflictos.

Desde el Jardín de Freud se compromete a respetar el estilo de la escritura de los trabajos aprobados, a editarlos y hacerlos circular por los medios al alcance de la revista.

AUTORES

Pautas y cuidado de los textos

Los autores deben seguir las pautas editoriales de la revista *Desde el Jardín de Freud* para la presentación de artículos y reseñas. Los trabajos presentados deben estar terminados, no se reciben borradores. La entrega de textos coherentes, escritos con esmero, es un factor que se valora positivamente en su lectura.

Exclusividad

Los autores no pueden presentar trabajos que al mismo tiempo se estén presentando a otra publicación, pues esto compromete la originalidad y los derechos sobre su publicación. Si durante el proceso de evaluación o de edición el autor considera que quiere someter su trabajo a otra revista, debe consultarlo con el editor para formalizar su retiro.

Plagio

Los artículos deben ser inéditos. El uso de textos de otros autores por incorporación de apartados completos en el trabajo propio, reproducción de fragmentos, o parafraseo, sin que se realice una adecuada citación, no es aceptable.

Plagio de sí mismo

La postulación de textos que ya han sido publicados anteriormente, en su idioma original o en otros idiomas, en contenido parcial o completo, no es aceptable. Si en algún caso excepcional el autor requiere citar en extenso un fragmento de un texto suyo ya publicado, en cualquier tipo de publicación, ese recurso debe hacerse explícito en el artículo y debe estar plenamente justificado. El artículo presentado debe, en todo caso, constituir un avance más allá del citado y siempre se deben incluir las referencias de la publicación de donde fue tomado el fragmento.

Coautoría

No es admisible la figuración como coautor de quienes no hayan tenido una participación real en la escritura. Un autor es aquel que ha hecho una contribución sustancial al texto, al diseño y desarrollo de la investigación, o de la discusión que lo motiva, y que ha participado directamente en la escritura de borradores, correcciones y revisiones que llevaron a la versión final.

Diligencia

Los autores deben cumplir con las tareas que se derivan del proceso de arbitraje y publicación: correcciones sugeridas por los pares, entrega de versiones ajustadas. Todo esto debe hacerse en los plazos pactados con la revista.

EVALUADORES

Idoneidad

Los evaluadores solo aceptarán la lectura de trabajos sobre temas que conozcan suficientemente. Si durante la lectura del artículo el evaluador se da cuenta de que no tiene suficiente conocimiento del tema en cuestión, deberá comunicarlo al editor o al director de la revista *Desde el Jardín de Freud* para que sea asignado otro evaluador.

Independencia

El arbitraje se realiza bajo un sistema “doble ciego” para garantizar, en lo posible, la independencia y la rigurosidad de las evaluaciones. Si durante la lectura del artículo, el evaluador encuentra que hay algún impedimento ético o conflicto de intereses que pueda afectar su juicio, debe informarlo al editor o al director de la revista *Desde el Jardín de Freud* en el menor tiempo posible.

Enfoque de los conceptos

Se espera que los evaluadores aborden los trabajos desde una perspectiva académica, rigurosa y coherente y que en los conceptos que presenten sobre los artículos reflejen esos criterios. Se evalúa la originalidad del planteamiento, el rigor teórico, la consistencia argumentativa del texto, su escritura y el cuidado en la forma de presentación.

La evaluación ha de aportar tanto al autor como al editor. Por ende, se espera que a partir de esta el autor pueda, cuando sea necesario, y siempre que el artículo lo amerite, corregir o modificar parcialmente su texto, y que el editor pueda tomar una decisión argumentada sobre la publicación o el rechazo del artículo.

Diligencia

Después de la fecha de aceptación de la solicitud de arbitraje, el evaluador contará con un plazo máximo de 30 días para la entrega del resultado de la

misma. Si en el desarrollo de la evaluación el cumplimiento del plazo resulta inviable, el evaluador debe informar al editor para que este reorganice el cronograma inicialmente acordado.

Carácter intransferible

No es aceptable que luego de haber admitido el compromiso de evaluar un artículo el evaluador transfiera, a nombre propio, esa responsabilidad a un tercero que lo suplante.

Uso de información

Cualquier uso o apropiación indebida de los planteamientos, información o apartados de texto de los trabajos que recibe el evaluador será considerado como una falta ética de suma gravedad.

DESDE EL JARDÍN DE FREUD, REVISTA DE PSICOANÁLISIS ES UNA PUBLICACIÓN ANUAL DE LA ESCUELA DE ESTUDIOS EN PSICOANÁLISIS Y CULTURA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, SEDE BOGOTÁ.

LOS ARTÍCULOS PUBLICADOS EN ESTE NÚMERO ESTÁN DEDICADOS AL TEMA DE LA VERDAD Y SUS EFECTOS. LA OBRA GRÁFICA ES DEL ARTISTA PLÁSTICO ÓSCAR MUÑOZ. EL CENTRO EDITORIAL DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS CUENTA CON LA DEBIDA AUTORIZACIÓN PARA PUBLICARLAS EN *DESDE EL JARDÍN DE FREUD* NÚMERO 16, EN SUS VERSIONES IMPRESA Y ELECTRÓNICA. EN ESTA PUBLICACIÓN SE UTILIZARON CARACTERES ZAPF HUMANIST Y PAPEL BEIGE DE 70 GRAMOS, EN UN FORMATO DE 24 X 21,5 CM. LA IMPRESIÓN SE TERMINÓ EN JUNIO DEL 2016 EN LOS TALLERES DE -----.



