



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
IZTACALA

"DEL ESPEJISMO INHERENTE DE LA APREHENSION DE LO
HUMANO EN LA PRACTICA, LA CREENCIA Y LA
INSTITUCIONALIZACION DE LA ESCUELA
PSICOANALITICA"

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGIA

P R E S E N T A :

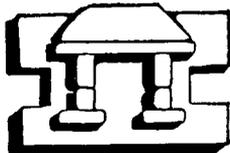
GALINDO SOTO JONATHAN ALEJANDRO

COMISION DICTAMINADORA:

MTR. CESAR ROBERTO AVENDAÑO AMADOR

LIC. JESUS MARIO DIAZ CONTRERAS

LIC. JESUS NAVA RANERO



IZTACALA

TLALNEPANTLA EDO. DE MEX.,

SEPTIEMBRE DE 2002.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

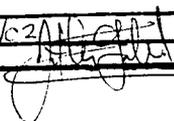
Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

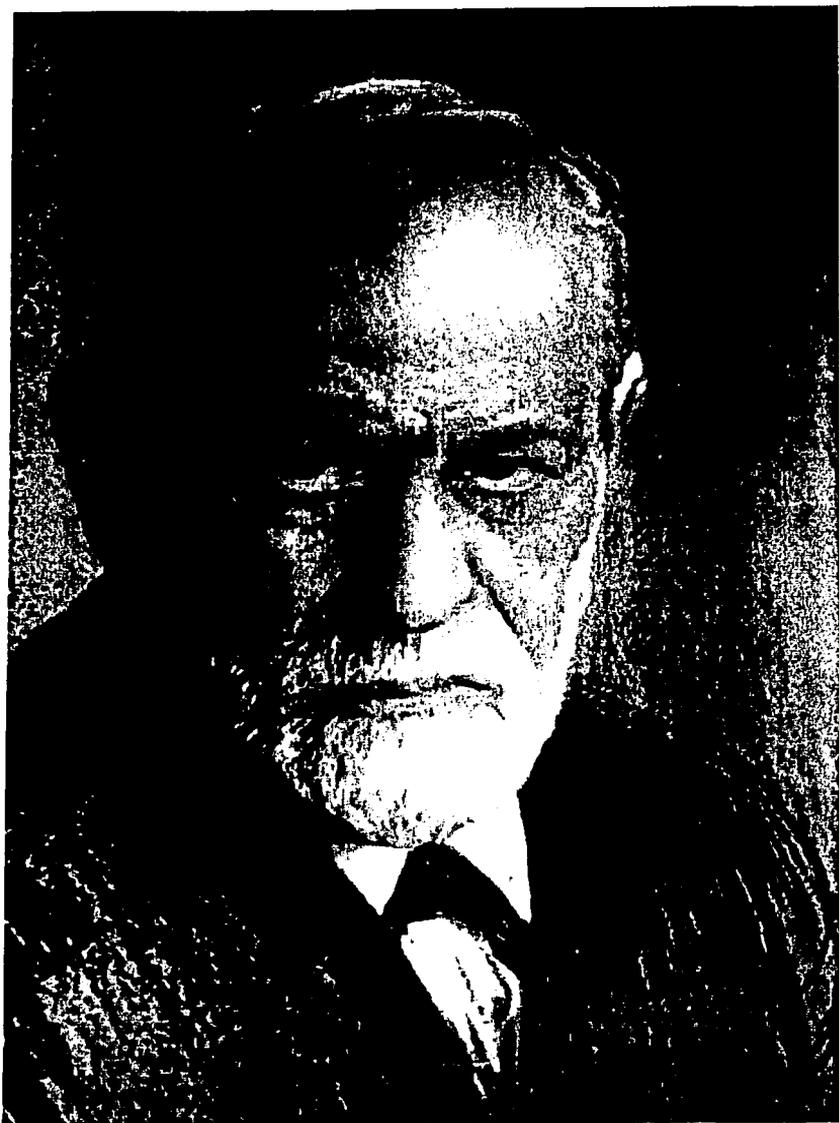
Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: GALINDO SOTO JONATHAN
ALEJANDRO

FECHA: 30/09/2011

FIRMA: 

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

INDICE TEMÁTICO

INTRODUCCIÓN	i
1. CAPÍTULO UNO. COMPENDIO DE HISTORIA DE LA ESCUELA PSICOANALÍTICA	
1.1. POSIBLES ANTECEDENTES	1
1.2. SURGIMIENTO	16
1.2.1. Entorno social	16
1.3. EL FUNDADOR	20
1.3.1. El científico	26
1.3.2. El artista	28
1.4. LOS PSICOANALISTAS DESPUÉS DE FREUD	30
1.5. ACTUALIZACIÓN DEL CONTEXTO	38
2. CAPÍTULO DOS. EPISTEMOLOGÍA DE LA CIENCIA	
2.1. ¿QUÉ ES LA CIENCIA?	43
2.2. CIENCIA Y RELIGIÓN	58
2.3. CIENCIA Y PSICOANÁLISIS	75
3. CAPÍTULO TRES. EPISTEMOLOGÍA DEL PSICOANÁLISIS	
3.1. LA TRIPLE EPISTEMOLOGÍA.	80
3.1.1. Epistemología indígena de Freud	80
3.1.2. Epistemología freudiana	91
3.1.3. ¿Epistemología psicoanalítica?	98
3.2. OTROS CAMINOS	103
4. CAPÍTULO CUATRO. EL PSICOANÁLISIS COMO RELIGION	
4.1. LA IGLESIA PSICOANALÍTICA	108
4.1.1. Institucionalización	108
4.1.2. Trans-formación	118
4.2. LOS HEREJES, LOS PROFETAS, LOS APÓSTOLES Y LOS FIELES	131
4.2.1. Somera introducción al Judaísmo y el Cristianismo	131
4.2.2. Moisés, Jesús, Freud y Lacan	151
4.2.3. Temor y temblor	166
5. CAPÍTULO CINCO O ANÁLISIS DEL PSICOANÁLISIS	
5.1. ESPEJISMOS DEL MAL DE ARCHIVO	179
5.2. ¿UNA GAYA SCIENZA?	184
5.3. LA IGLESIA ENCUBIERTA	187
5.4. SEDUCCIONES	190
6. CONCLUSIONES	193
7. BIBLIOGRAFÍA	197

INTRODUCCIÓN

*Espero la cachetada
después del beso robado
pues aún después de ella
el beso, al fin, fue dado.*

*Siempre mejor bofetada
que mirada fría e indiferente.*

No soy necrófilo.

*Besos de Judas, creo yo
el que mejor comprende y aprehende.*

Aunque supongo que estas líneas disfrutarán de un abandono aún mayor que el resto de esta Tesis entre los estantes de algunas pocas bibliotecas universitarias, es mi deber platicar un poco sobre cómo está estructurada esta intención escrita que espera ser algo más que la parte más engorrosa de un trámite de titulación que permita insertarme en el mundo laboral con un sueldo mayor al mínimo. Al menos para mí no será así.

Dejando a un lado el sufrimiento personal ante un mundo que se niega a acoplar a mis necesidades, comentaré que Nietzsche suponía que hay en nosotros una necesidad de formar conceptos, especies, formas, fines, y leyes para conseguimos una estructuración de un mundo de casos idénticos que nos permitiese creer que ese mundo provee la posibilidad de acercarnos e inclusive calcularlo, simplificarlo y hacerlo comprensible. De ahí que la lógica (o la coherencia o el sentido o por qué no, la ciencia en su plenitud) quede comisionada a poner en filas los fenómenos de forma que cualquiera (que se dedique a ello) pudiese asirlos, deshacerlos, volverlos a hacer y robar de su ser, la esencia. Esto debiese ser entendido como una manera de permitirnos tener una existencia posible, soportable, o como diría Devereux, que nos redujese la angustia. Ambos autores suponen pues, que la idea de "conocimiento" debe ser entendida como algo distinto a la aprehensión de la Realidad.

Caso concreto de lo contrario es "Psicología: Ideología y ciencia", libro en el que entre otros, Braunstein critica a la crítica, con una imposibilidad de contestación, donde la Verdad la tiene el Juez y su Ley indica que quien piense de forma distinta está equivocado, por lo que la apelación es imposible. En estas situaciones el discurso raya en lo dogmático y religioso, incapacitando el desarrollo, al encontrarse sembrado en un final.

En mi visión, así como en la otros tantos autores que irán siendo mencionados, sin determinar la respuesta el hecho de ser o no psicoanalista, el intento responde más bien a elaborar críticas a nuestras propias verdades desde nuestra visión, lo que en un principio puede aparentar ser contradictorio, pero que de fondo es lo que permite entender que la ciencia y el conocimiento son más caminos que una meta, y que como tal, siempre tendrán brecha por delante.

Es por ello que esta Tesis no presenta una nueva cosmovisión, ni siquiera nuevos argumentos contra una postura que cree haber encontrado la cura contra su propia patología. No se entienda tampoco que trate de presentar una agresión confirmada y tajante contra un modo de pensar distinto al mío, ya que trataré de defender lo que me parece digno de ser defendido en dicha divergencia. Por ello, verteré mis esfuerzos en presentar un escrito que intente demostrar (aunque el término me cause angustia) que los psicoanalistas actuales, en su mayoría, se han encerrado en su esotérico planeta de una forma que Heráclito envidiaría, en donde tachan de "resistencias" o algo por el estilo a aquellas afirmaciones que osan alejarse del discurso del profeta en cuestión, aún cuando el mismo Freud en "Compendio de Psicoanálisis" prohíbe que sus afirmaciones sean tomadas como dogmas y que sus primeros intentos se abocaron a levantar una revolución contra aquellos postulados que se considerasen irrefutables por la mayoría de las personalidades de su época (la asexualidad infantil, la imposibilidad del estudio organizado del inconsciente y de la relación entre ambos campos, como ejemplo), él y más tarde sus acólitos convertirían esta nueva forma de ver el mundo en "un movimiento semirreligioso basado en una teoría psicológica y equipado con una psicoterapia" (Fromm en "La misión de Freud" p. 105) que de manera tautológica se sustentasen una a la otra.

Ese problema, del cual Cecilia Sinay da cuenta en su obra, o sea, el hecho de que sus colegas en su mayoría y definitivamente no por casualidad se han vislumbrado a sí mismos ya no como un supuesto sí no como un "real saber" y que en la actualidad han olvidado cómo y porqué ha surgido el psicoanálisis, se ha enraizado cada vez con más fuerza, y vemos ahora que dedican su tiempo a tratar de "descubrir" esos datos excesivamente específicos que permitan la continua evolución y engrandecimiento del conocimiento psicoanalítico y por ende, la aprehensión de lo verdaderamente humano, dejando a un lado la preocupación de discutir y preguntarse sobre la posibilidad de que los paradigmas psicoanalíticos estén equivocados, lo que por lo menos a algunos nos mantiene bastante preocupados. Sin embargo, no es posible negar que en algunas ocasiones encontramos una lista de autores que también se preocupan y se ocupan de cuestiones tales y nos plantean una nueva posibilidad de organización de este campo de conocimientos.

Lo que espero lograr al aventurarme en esta Odisea es presentar, especialmente a quienes se sientan atraídos o apesados por el psicoanálisis, una forma distinta de observar, pensar y sentir este intento de aproximación a lo humano, logrando en el mejor de los casos, una panorámica desde la cual quepa preguntarse a fin de cuentas, si los psicoanalistas actuales tienen de frente el "camino correcto" y si es que en realidad existe tal, o si por otro lado, tal vez resultase más fructífero y por qué no, placentero, dejando de tratar de obligar al psicoanálisis a rebajarse al nivel de científico.

Siendo entonces mi objetivo analizar las consecuencias de la práctica y creencia del conocimiento psicoanalítico y de la institucionalización de su Escuela, me servirá de una aproximación en su mayoría epistemológica, pero sin soltar la visión histórica y social. Así también, dividiré este trabajo en 5 partes principales, de las cuales 4 conforman el cuerpo de trabajo, y una quinta que servirá para la exposición de mi análisis.

Está organizada de forma tal que conforme avance en el trabajo, aumentarán mis opiniones personales, de manera que cada vez el trabajo sea más mío. Por ello, los datos al principio serán más descriptivos, para terminar con análisis casi desprovistos de datos empíricos que traten de darles sustento.

Además, un tanto implícitamente, se trabajará dando énfasis primero a la práctica, luego a la teoría y después a la institución heredada del señor Freud. Sé de antemano que mi propuesta no será recibida con gran beneplácito por quien la lea desde el psicoanálisis, pero cuento con la expectativa de que sea leída principalmente por aquéllos que no estén de acuerdo conmigo.

En el primer capítulo se hace un intento de construcción o exposición, de una posible historia del psicoanálisis, principalmente sobre los posibles antecedentes de la teoría, escuela y práctica, haciendo hincapié en esta última. Luego se habla del nacimiento formal del psicoanálisis para concluir con una breve actualización, pasando cronológicamente a través de su evolución (o involución).

Me refiero a este apartado como una posibilidad, en el entendido de que, como recupera Ochoa (1989), todo intento de hacer historia lleva la idea de presentar algo más que una serie de datos inconexos o entrelazados, y por la misma vía, me es imposible negar una serie de intencionalidades que implican desarrollar posteriormente un trabajo más parecido a un ensayo y que por ser ésta una Tesis no pueden quedar de texto. Además, la idea de realizar un seguimiento en retrospectiva induce a la imaginación, al supuesto, y a la fe en aquellos autores que han llevado a cabo estudios más profundos sobre el tópico en cuestión. Quepa esta advertencia para el resto de la Tesis y véase de preferencia con incredulidad o por lo menos duda, así debe ser. Como anexo a lo anterior, para el caso de que no se complejice lo suficiente, el ejercicio de establecer de alguna forma un cuerpo histórico que se entienda como prehistórico del psicoanálisis, o como antecedentes al mismo, debe ser entendido no como un intento de hablar de un psicoanálisis prehistórico, ya que esto implicaría una conceptualización en la cual siempre ha existido, sólo que de formas diversas e incluso ocultas. Por el contrario, el intento aquí expuesto supone que si bien se puede hablar de un momento de nacimiento o fundación de una corriente como tal (que no implica que se empiece de un vacío que Newton envidiaría) considero que existe el momento histórico en el cual se instituye el hito entre el antes y después de la "aparición" de una postura de conocimiento.

Es pues, esta la propuesta, no mía, pero acorde conmigo, en la que el conocimiento *occidental* humano mutó lo suficiente para que pudiera encontrar su lugar la perspectiva de Freud. Puede ser erróneo, pero tengo la consolación de que de cualquier forma, suponer una historia sin postura, una Historia Real queda muy lejos de poseer existencia intrínseca. Así pues, lo que se mencionará en adelante, debe ser entendido con esa mirada.

De cualquier forma, esta enumeración de eventos tal vez permita vislumbrar un poco mejor cómo posiblemente el psicoanálisis ocupó la silla que supuso encontrar vacía y así tengamos la posibilidad de, si no comprender, al menos sí generar suposiciones sobre el porqué o cómo llegó a ser lo que fue. Aunado a lo anterior, al intentar desarrollar una posible cronología o exposición más o menos ordenada de cómo hizo presencia el psicoanálisis en el terreno del conocimiento, es casi seguro que uno se tope con la dificultad de encontrar información que abarque de manera sintética o sistematizada aquél tiempo antes del Siglo de las Luces (por supuesto, esto no es cualidad solamente de esta postura, pero para el caso también se encuentra afectada por ello).

Para el segundo capítulo, empezaré con una presentación de posturas concernientes a las famosas consideraciones sobre la definición de ciencia, pero no terminaré diciendo cuál es la mejor y desde dónde se calificará al psicoanálisis. Más bien, intentaré dejar abierta la propuesta para que cada lector decida y también para evitar la simplificación que para el trabajo resultaría establecer una sola definición, tomando en cuenta que se ha tratado de hablar sobre el psicoanálisis desde los psicoanalistas.

En el capítulo tercero, el trabajo se centra en aspectos epistemológicos del psicoanálisis basándome principalmente en la forma en como divide la temática José Perrés, para facilitar la investigación. Este capítulo se divide en 4 apartados. El primero trata de exponer arqueológicamente de dónde retoma Freud los fundamentos para lo que posteriormente considerará su original propuesta. En el segundo apartado ocurre algo que se observa comúnmente alrededor de los grandes hombres: sus seguidores retomarán su palabra, pero la llevarán más lejos, y se nombrarán más freudianos que Freud, colocando su discurso en la Palabra que resolverá las grandes interrogantes. Y como es de esperarse,

poco después empezarán a dar las "verdaderas explicaciones", por lo que en el tercer apartado, se expondrá cómo fueron divergiendo las opiniones de los ahora llamados psicoanalistas, así como las diversas escuelas que fueron fundando. Por último quedarían en el cuarto apartado, aquellos que se interesan en proponer algo que suponen distinto, y que a diferencia de los demás, todavía cuentan con pocos seguidores en relación con las otras escuelas.

El cuarto capítulo sirve de pre/texto para empujar mis afirmaciones. Empieza por establecer una minúscula cronología de las historias del judaísmo y el cristianismo, a fin de compararlas con las historias de las dos grandes escuelas psicoanalíticas: la freudiana y la lacaniana, tratando de apoyar la discusión en posturas de los mismos psicoanalíticos, para que no se piense que lo que planteo me ha sido revelado durante un período de intoxicación. De tal forma que quede más o menos claro, con las posibilidades que presta este espacio, porqué afirmo que la escuela del psicoanálisis (teoría, práctica, institución, enseñanza y costumbres) posee un carácter religioso o eclesiástico. No hay intenciones en esto de menoscabar ni a la religión, ni a las Iglesias, ni al psicoanálisis. Por el contrario, se intentará retomar en gran parte, la misma posición del psicoanálisis hacia sí mismo, para demostrar que la brújula no necesariamente acuerda con el rumbo del navegante.

Hasta donde me sea posible, intentaré no abordar todas estas problemáticas desde una teoría ajena a la postura analizada, para evitar que mis juicios de valor o mis escalas personales se inniscuyan demasiado. Sabemos que pensar esta separación presume un absurdo, por lo que repito, solamente lo haré hasta donde me sea posible.

Posteriormente se despliegan las repercusiones que la eclesialización psicoanalítica acarrea especialmente para la construcción de su conocimiento de lo humano. Además se comenta sobre porqué el psicoanálisis como lo conocemos ahora está obligado ora a permanecer en esas mismas condiciones ora a transformarse radicalmente, si espera ser más que una neurosis de transferencia, pero deberá no buscar pequeñas modificaciones que le sirvan de parche en un intento de hacer de esta postura un conocimiento *válido* a los ojos del ajeno o bien al *discurso del universitario*.

CAPÍTULO UNO

COMPENDIO DE HISTORIA DE LA ESCUELA PSICOANALÍTICA

1.1. POSIBLES ANTECEDENTES

Para establecer un seguimiento de los antecedentes del psicoanálisis, parece obligado empezar exponiendo el magnífico trabajo de Henri Ellenberger (1970), quien intenta rastrear los orígenes de la técnica psicoanalítica hasta cuando las fechas eran no-archivadas¹. Habrá por supuesto, quien prefiera establecer el límite de dicho autor, haciendo hincapié en que su objetivo no es tal, si no establecer coincidencias entre distintos métodos psicoterapéuticos. Como sea.

Es necesario advertir, de nuevo, esta vez en que lo siguiente se enfocará principalmente al método terapéutico psicoanalítico, más que a la teoría o epistemología como tales. Esto responde a que la parte teórica-epistemológica se rastreará y trabajará con más detalle en el segundo capítulo de la Tesis. Por tanto, no se desespere el lector cuando intente encontrar un trabajo epistemológico sobre la totalidad del psicoanálisis en esta primera parte.

Cuando se habla de métodos "primitivos" que pudieron dar origen a la técnica terapéutica actual, hay que recordar que algunos de ellos han quedado relegados al limbo, mientras que otros, han sufrido su parte de globalización o transformación, incognoscible ahora que solo contamos con algunos vestigios de las mismas.

¹ Para una aclaración sobre el concepto de "archivo" se recomienda la lectura de Derrida, 1997. Ver bibliografía. De cualquier forma, una breve exposición del término se dará en el capítulo 5, ensamblándolo con el razonamiento de su relación con el pasado, presente y devenir del psicoanálisis.

Advertidos entonces, vale mostrar y explicar el cuadro que expone las formas principales de tratamiento en las que Forest Clements cataloga los tratamientos primitivos:

TEORIA DE LA ENFERMEDAD

1. Intrusión del objeto-enfermedad
2. Pérdida del alma
3. Intrusión de un espíritu
4. Rotura de un tabú
5. Hechizo

TRATAMIENTO

- Extracción del objeto-enfermedad.
 Búsqueda, recuperación y restauración del alma perdida.
- a) Exorcismo
 - b) Extracción mecánica del espíritu extraño.
 - c) Transferencia del espíritu extraño a otro ser viviente.
- Confesión, propiciación.
 Contramagia.

(Sisado de Ellenberger, op. cit., p. 23)

La exposición del cuadro obliga a presentar una exposición de cada uno de las teorías y/o tratamientos, dada la necesidad de tener en claro las implicaciones que conllevan y así entender quizá, su aproximación con el psicoanálisis actual y facilitar el posterior análisis que se compromete con ello.

Para empezar entonces, la teoría de intrusión de objeto-enfermedad supone que alguien está sufriendo un daño debido a que abriga en el interior de su organismo una entidad ajena al mismo, pudiendo tratarse de un objeto cualquiera, pero que en la mayoría de los casos se considera posee una esencia metafísica y que es causante directa del mal en cuestión. El terapeuta, por tanto, cura al paciente a base de extraer el objeto, no sin una ceremonia repleta de cantos, gestos, bailes y concurrentes.

Además del ritual anterior, se considera de suma importancia la fe. Tanto paciente como terapeuta (o curandero o médico brujo) deben contar con la seguridad de que quien sufre la afección va a ser curado, así como confiar plenamente en las habilidades y objetivos del curandero.

El tercer elemento a considerar es que la enfermedad, método terapéutico y terapeuta deben gozar de reconocimiento ante la comunidad en la que se desenvuelve el rito.²

Se avizora forzosamente la relación entre esta terapéutica y la *situación transferencial* en el psicoanálisis. En ambos casos, el juego de la fe del paciente en el *curandero* y sus técnicas son el elemento constitutivo de la terapia. No es de primer orden que se conozca la causalidad de la patología, lo es el confiar y suponer que el que se ha colocado a sí mismo y por el otro como quien tiene las respuestas es el indicado para resolver el problema. Nótese que en el caso de intrusión se afirma además, la plena confianza del terapeuta en sí mismo y en su técnica, lo que no debe ajustarse literalmente en el campo teórico del análisis, pero que en la realidad dista mucho de lo esperado. El curandero se sabe saber, mientras que el analista se sabe no saber. Al menos así se supone que debería de ser. Ambos, sin embargo, necesitan tener la certeza de que el paciente los ha colocado en el saber, ya sea que lo tengan o no, y ya sea que su interés sea quitarse de ese lugar o no.

Para la teoría de pérdida y recuperación del alma se presupone obviamente, que se posee un alma. El comentario a primera vista es engorroso pero debe ser considerado para subrayar que en este momento la visión del enfermo ha sido escindida en dos partes sumamente distintas y que por tanto difieren en sus patologías y las intervenciones terapéuticas para ambas. Así se observa en este caso que el cuerpo físico no ha sufrido daño alguno y que el alma puede ser separada del cuerpo, sobre todo en los períodos de sueño, ya sea por un accidente o por la voluntad de un otro que es capaz de robarla. De ahí que la terapéutica se base en buscar y encontrar dónde reside el alma perdida para una posterior aprehensión de la misma por el terapeuta y su reinsertión al *desalmado*.

² Estas características son el eje de todo proceso terapéutico, primitivo o actual. A base de un sencillo ejercicio imaginativo o inductivo, uno puede dar cuenta de estos elementos en cualquier terapia psicológica, inclusive en las fundamentadas en el positivismo.

Debido a la amplia gama de causas por las que se puede perder el alma, la terapéutica no podrá gozar de menor diversidad. Habrá casos en los que negocie con el ladrón del alma o bien que se pelee con él; en otros, el terapeuta viajará a una dimensión o mundo extraterrenal para la recuperación de lo perdido; también puede buscarla extraviada en algún rincón del planeta; en fin, el abordaje terapéutico será proporcional a la causa específica de la pérdida.

En la introducción-de-espíritu/posesión, y exorcismo, se supone que a la inversa de la anterior, el ente patológico (si se permite el término) se introduce al cuerpo, dominando o entrando en conflicto con el alma que cotidianamente habita ahí. Nótese la discrepancia con intrusión de objeto en tanto que en esta opción contamos con un ente intrusivo volitivo y preferentemente maligno.

A su vez, puede acontecer que el afectado pierda la conciencia, como si su alma fuese arrinconada lo suficiente para que al recobrar el conocimiento no tenga memoria de lo acontecido o bien, que se presente una perenne lucha consciente entre agresor y agredido. Una distinción más radica en que es posible que la posesión se manifieste en daños al poseído, sin que éste último de cuenta de la causa de sus males.

Para contrarrestar dicho evento, se debe expeler al intruso mediante tres principales técnicas. La primera consiste en flagelar al sufriente o en el uso de auxiliares con propiedades mágicas, como olores, ruidos u objetos sacralizados. La segunda consta de trasladar el espíritu a otro ser y la tercera de expulsarlo mediante confrontación metafísica o medios psíquicos.

En la expulsión mediante exorcismo, la tercera mencionada, generalmente el terapeuta apoya su completa fe en algún ser externo y superior (a nombre del cual hablará en adelante) con poderes sobrenaturales quien es el que, a fin de cuentas, en realidad realiza la curación. Comúnmente el terapeuta dialoga, negocia o lucha con el poseedor, siguiendo un rito ya conocido por la mayoría de quienes se encuentren leyendo estas líneas. El terapeuta entonces se convierte en un instrumento de la voluntad de un *otro* independiente.

Bruno Lewin (en Ellenberger op. cit.) expone además otra opción de terapéutica, que se constituye mediante la realización de un acto que satisfaga un deseo frustrado del paciente, que pudiese ser la causa de la intrusión o del mal mismo.

La relación que puede percibirse entre el exorcismo y el análisis se localiza en el poder de la *palabra* del terapeuta, que sobrepasa la intervención física antes considerada necesaria. La intervención mediante el discurso (no solo verbal, por supuesto) del analista marca un parte aguas en la historia de la intervención terapéutica y es posiblemente la mayor recuperación que realizará el análisis del mundo eclesiástico. Además, la colocación del terapeuta como un utensilio de un *otro* que sabe cómo resolver el problema, marcará un importantísimo señalamiento para el lugar que el terapeuta abarcará en lo posterior.

En cuanto a la rotura de un tabú y la confesión, se tiene que la trasgresión de la *Ley* trae como consecuencia una enfermedad o la muerte del infractor, provocada por él mismo al autocastigarse, o bien como inherente al rompimiento del tabú. La mayoría de estas prohibiciones gozan de carácter sexual y en la mayoría de las ocasiones se convierten en, o son por sí mismos, pecados.

La cura puede rondar en la confesión del acto ante la comunidad o ante un personaje importante en relación con la enfermedad o el tabú. Por supuesto, no se tiene la seguridad de que esta expiación sea suficiente. Se presentan los casos en los que la ayuda chamánica se traduce en cura, inclusive cuando los casos se encuentran cortejando a la muerte.

Hechizo-contramagia. Aquí se supone la existencia de fuerzas extraterrenales cuyos orígenes son extremadamente variables, pero que de acuerdo a los casos, pueden ser manipuladas por quienes cuentan con la preparación o dones suficientes. Obviamente, se utilizan para recorrer dos caminos, el del daño a otros, que se conoce como magia negra, y el del contrapeso, de la ayuda, prevención o curación, la magia blanca. Sugestivo resulta hacer notar que todos los pueblos "antiguos" crean en las artes mágicas aún como elemento cohesivo de la situación comunitaria.

Se tendrán entonces, como elementos para considerar a una curación como primitiva los siguientes:

1. El curandero representa mucho más que lo que el terapeuta actual abarca. Además de cubrir el lugar de la terapia, este personaje es historiador, gobernante, mago o militar, cubriendo en ocasiones varios de estos espacios al mismo tiempo.
2. La situación cuasi-transferencial en la que el curandero adopta el lugar del saber (que para él es Verdadero) parecer ser el principal exponente terapéutico, sin importar la vía de la terapia, en tono racional, mágico o religioso, por lo que la principal arma del curandero es del terreno psíquico.
3. Las organizaciones formativas del curandero imponen una enseñanza larga y difícil, guiada por supuesto, por curanderos de más experiencia y renombre. Muchos de ellos se tenían que someter a terapia por sufrir una enfermedad iniciadora, o sujetarse a manifestaciones psicopatológicas.
4. El rito curativo conjunta casi siempre a varios participantes y/o público, por lo que se considera un proceso colectivo.

Tratando de establecer un orden cronológico para estas terapéuticas de acuerdo a su aparición en la historia que guíe hacia la actualidad occidental, tendríamos primero a la intrusión-extracción de un objeto-enfermedad, que dataría del período Paleolítico³. En ese mismo período aparecería la pérdida-recuperación del alma. En el final del Pleistoceno⁴ haría su aparición la intrusión de un espíritu, con las curaciones antes mencionadas. Clements no puede situar un período de establecimiento del hechizo-contramagia, pero lo podemos suponer en las primeras comunidades organizadas mediante clases. Ya conformadas de forma más compleja las sociedades, se establecerían reglas específicas, normas y castigos para mantener el orden social, originándose el tabú.

³ Parte de la Edad de Piedra que comprendió desde 500'000, hasta 9'000 a.C.

⁴ Es la famosa época de las glaciaciones, abarcó de 1'800'000 a 9'000 a.C.

Entre estas primeras sociedades se encuentra la antigua India, donde se desarrollaron técnicas de entrenamiento mental, relacionadas en múltiples ocasiones con implicaciones terapéuticas, como es el caso del Yoga o más tarde el Zen, derivado del budismo. En Grecia se formaron escuelas filosóficas que imponían un método específico de formación e implantación de modos de vida, implicando por supuesto, terapias distintas para cada una de ellas. Así, los pitagóricos llevaron una estricta formación, con períodos de silencio, dietas, ejercicios de memorización, matemáticas, astronomía y música; los platónicos se formaban en la dialéctica; los aristotélicos trataban de reunir todo el conocimiento; los estoicos se centaban en el entrenamiento de su psique, controlando emociones, meditando o con ejercicios de concentración; los epicúreos también entrenaban, pero se enfocaban a evocar alegrías sobre un tema específico en cuestión o a repetir máximas, memorizadas con antelación.

Sin embargo, aunque estas prácticas eran utilizadas como terapéuticas colectivas además de contar con una finalidad académica, también existían metodologías individualizadas. Si se acepta que en la Grecia antigua quien filosofaba era mantenido por mecenas o parientes, por tanto gente acomodada, se acepta que disponían de esclavos con quienes desquitaban sus pasiones ilimitadamente. Es por ello que resulte posible imaginar que la mayoría de las prácticas griegas se encaminaran en función de un autolimitamiento en acciones y posesiones, que supondría un mayor desarrollo o alivio de la psique del filósofo-paciente, siguiendo en la mayoría de las veces, la guía de un maestro/terapeuta, considerado sabio y de donde se desarrollaría el *magister dixit*.

De estas prácticas, la Iglesia Católica, dominante occidental por los próximos 10 siglos por lo menos, retomaría las oraciones, los votos y las peregrinaciones, otorgando un lugar privilegiado a la confesión obligatoria del pecador ante el sacerdote, lo que posiblemente dio cabida a que éste personaje desarrollara conocimientos sobre los eventos psicológicos de sus rebaños, que posteriormente sistematizaban hasta donde la promesa de mantener en secreto lo confesado les permitiese, obligados a deambular en los terrenos de la abstracción o la parábola.

No a todos, pero por lo menos a algunos de estos clérigos, al notar la eficacia de su guía, se les comenzó a colocar plenamente en el lugar del saber, atribuyéndoles la capacidad de curar las almas, a través sobre todo de enseñanzas, pláticas y consejos, por lo que los creyentes se permitían contar sus más incómodos secretos y problemáticas para que aquél les presentara la solución, ya que la terapéutica no se remitía solamente a la escucha de la penosa confesión del pecador, si no que ellos guiaban el desenvolvimiento emocional, personal y social del sufriente, por lo que resulta sencillo imaginar el poderoso lugar que ocupó el clero en todos los ámbitos de la existencia del medioevo.

Comenta Flores-Moreno (1996) que tiempo antes del Renacimiento, los escolásticos retomaron el concepto aristotélico de "intencional" vinculándolo al problema del conocimiento. Para ellos, intencionalidad no era un sinónimo de motivación o finalidad. En cambio, abarcaba de cierto modo ambas cosas, ya que designaba a aquello que es referido, como determinación interna o como término inmanente a la función psicológica de conocimiento objetivo. Entiéndase aquí como una propiedad, un modo o una relación de entidades reales, con un modo de realidad que no es el de las "cosas", sino el de las representaciones, pero no por ello menos real.

Sin embargo entre los dos niveles oscilaría la diferencia entre lo físico y lo psicológico y, dada la visión teológica de aquellos tiempos, se consideró que lo físico era completo y estático, mientras que la forma inteligible de los objetos en el entendimiento sería inestable e incompleta. La relación entre estos dos ámbitos era un poco similar a la conceptualización de sujeto-objeto del positivismo comtiano. El concepto o la idea, al cual llamaban *phantasma*, conservaba entonces una constante tensión hacia el objeto representado⁵. Por intencional se entiende el modo de existir los objetos de la representación, los objetos del conocimiento, en el psiquismo. Para los escolásticos se refiere a la manera de existir la forma inteligible de los objetos en el entendimiento.

⁵ Por ende, dicha relación no puede entenderse de la misma forma que la re-presentación psicoanalítica, donde se expone aquello del significante-significado

Entre la forma física de ser de los objetos y su forma de ser en el entendimiento existe una diferencia clara que permite no confundir la realidad psíquica con la realidad física.

Pero no será si no hasta las épocas del feudalismo y muerte de la Edad Media cuando la Iglesia se ha desgastado lo suficiente para que los antagonistas, adoradores de la Ciencia, empezaran a proponer abiertamente y con mayor difusión, ideas ampliamente contradictorias a la postura oficial de la Iglesia. Así, en el terreno de la búsqueda de las respuestas a lo psicológico, los defensores del magnetismo alzarían la mano para tomar la palabra. La situación puede plantearse con los personajes de Gassner y Mesmer. El Padre Gassner, en la Suecia de los 1770's, tenía la certeza de curar mediante exorcismos a los afligidos/poseídos que buscaban su ayuda. Vestido en ropajes negros, se mostraba ante grupos de personas que curaba tocándolas con un crucifijo que sostenía en su mano.

Un día, entre los pacientes de Gassner se encontraba Franz Anton Mesmer, un curioso de la metodología del exorcista. Había acudido después de haber escuchado las historias que se contaban, con la esperanza de presenciar los famosos eventos curativos. Pero después de observar el ritual, consideró que no se trataba de un exorcismo, si no de una especie de curación por medio de una fuerza misteriosa que debía de encontrarse en el crucifijo.

Para 1774, Mesmer no poseía teoría médica alguna que abordase los problemas nerviosos, aunque sí la tenía sobre un fluido universal de alguna manera relacionado con el electromagnetismo (Morgan, 2001). Por tanto, manipulando este último principalmente mediante la utilización de cuerpos imanados, se podría resolver la problemática de índole nerviosa. En realidad no descubre el hilo negro, simplemente replantea las ideas de Teofrasto Bombast Von Honheim, quien cambiaría su nombre por Paracelso, en un intento de establecer un vínculo de similitud entre él y Celso, un antiguo médico de renombre.

A su vez, Paracelso no había recibido iluminación de los cielos, simplemente había replanteado por allá del año 1500⁶, después de una década de búsqueda por toda Europa y Asia, una forma de entender los milenarios conocimientos hindúes (Prana), griegos (magnetos) y chinos (Ki o Chi, ying y yang) de las fuerzas coordinadoras del Universo. Estas ideas suponen una interrelación entre el macrocosmos y el individuo, interrelación que supuestamente coloca al universo en un orden homeostático y que terminaron traducidas en la *Illiaster*, un compuesto de fuerza y energía vitales, que entre otras tantas cosas, es capaz de restablecer el estado de salud de las personas.

Además, hay que recordar que en los tiempos de Von Honheim, la ciencia, sobre todo médica, se encontraba tratando de acordar los postulados católicos con los científicos, y cuando esto se convertía en una labor utópica, la opción que les resultó más viable era desechar los conocimientos científicos. Entonces las explicaciones de las enfermedades oscilaban entre fluidos internos en desequilibrio, que se intentaban equilibrar mediante sangrías, rezos, flagelaciones, exorcismos y amuletos, mientras que la intención de Paracelso era la de elaborar medicamentos que combatesen directamente las patologías.

A lo largo de sus experiencias, Mesmer se convence de que no son los imanes *per sé* los que han estado curando a sus pacientes, si no el magnetismo que fluye a través de sus propios nervios, pasando por sus manos para salir por sus dedos, y que entra en contacto con el desequilibrio magnético propio del enfermo. De ahí que cambie su postura de curación mediante magnetos, a curación mediante *magnetismo animal*, aquél que los cuerpos poseen por sí mismos y que no necesitan de herramientas terapéuticas externas. Así, el magnetismo mesmeriano toma como principal herramienta *la mirada*, que emana *el fluido* hacia el paciente, colocando nuevamente en equilibrio la *circulación de fluidos* del sufriente.

⁶ Según información del Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnológica. Ver bibliografía

Para llevar a cabo su dinámica terapéutica, gustaba de hacer uso entre otras cosas, de un balde que llenaba con los que consideraba conductores de electricidad (agua, vidrios, piedras, hierro) en los que una agrupación enferma, enlazada por una cuerda, tocaba al mismo tiempo el balde que serviría de conductor, permitiendo que el fluido emanado por Mesmer circulara en sus cuerpos y los curara. Es por demás obvio imaginar la respuesta de la sociedad vienesa y católica de ese entonces. Se le conminó a llevar sus "porquerías" a otro lado.

Expulsado de la respetable Viena, es socorrido entonces por Luis XVI con un castillo a su disposición. En este nuevo espacio de acción se siente como pez en el agua y da rienda suelta a su práctica. La fama lo alcanza en los círculos aristocráticos y aún más. El pueblo se toma partícipe de los secretos del *idolo* y como es de esperarse, esta promisoría técnica deriva en desenfreno y vicios por parte de los fervientes practicantes. Ya para entonces se ha olvidado el famoso fluido, y en su lugar se han colocado teorías populares que suponían un poder eminentemente masculino sobre el *eros* de las mujeres. Mesmer decide que es tiempo de buscar nuevos aires. Se retira entonces de Francia, esta vez por voluntad propia, en 1784, pero algo de sus ideas se quedan.

Si uno confía en las aseveraciones de Blavatsky (citado en repetidas ocasiones por Torres, 2000), no se debería entender a Mesmer como un loco/embaucador dispuesto a inventar cualquier cosa con el fin de conseguir fama y fortuna. Por el contrario, nos encontraríamos con un caso similar al de Freud, un caso en el que la persecución de un conocimiento distinto al establecido no tiene, al menos por un momento o en su momento, la contestación de la sociedad que ellos hubiesen deseado. Por supuesto que en ambos casos la mala fortuna es seguida de su opuesto, y en su madurez, ambos gozaban de un status social envidiable por la mayoría.

Pyuségur, alumno de Mesmer, analiza los postulados de su maestro y desarrolla otra idea, según la cual era posible impeler a una especie de sonambulismo a cualquier paciente. La diferencia entre el sonambulismo y esta nueva forma de sueño (*hipnos*, en griego) magnético es que éste último podría inducirse en períodos determinados por la voluntad del

terapeuta y utilizado tanto para ayudar al paciente como para explorar funciones psíquicas desconocidas.

Mientras tanto, en la Inglaterra de mediados de siglo XIX, James Braid, quien se basa en la frenología de Gall, ha tenido la ocurrencia de implantar el término *hipnosis* como suplemento de aquella *corriente* (en todos los sentidos que se entienda) *electromagnética* cuya connotación etimológica, a manera de ver de Jones, mantiene un carácter sexual (Roudinesco, 1988). De esta forma, recobra para la hipnosis un sentido más *científico* al relacionarla con procesos físico-químico-psicológicos y le otorga un lugar en la medicina de esa época. Poco más tarde Broca se basará en lo que Braid ha dicho, al emplear la hipnosis como anestesia preoperatoria y como auxiliar en las investigaciones sobre la afasia y su localización cerebral. Sus conclusiones entrarían en discordia con las de Charcot, quien se ufaná de demostrar lo errático de las afirmaciones frenológicas.

Este evento marca la cuña que divide el camino de las explicaciones sobre la relación entre el lenguaje y la histeria. Charcot, aunque da cuenta del método del siglo XVIII, proveniente de los magnetizadores, rompe con ellos al proponer causas neurológicas antes que anatómicas. Rechaza el diagnóstico tradicional sobre la histeria y puso de manifiesto la notable semejanza entre el estado histérico y el hipnótico, señalando que podía utilizarse la sugestión hipnótica para provocar síntomas histéricos, como una parálisis. Insistía en que sólo podía desarrollarse la histeria si existe una degeneración hereditaria del cerebro. Su finalidad primordial consiste en establecer una teorización que permitiese explicar, más que curar, a las histéricas.

Esta postura teorizadora sería la culpable principal de las divergencias entre las escuelas de Salpêtrière, de la que es exponente Charcot, y la de Nancy (es un lugar, no una persona), cuyos principales personajes se encuentran representados en Bernheim y Liébault.

Los adeptos de la escuela de Nancy se enfrazan en éste último, quien supuso que el secreto del método hipnótico de Braid estaba en la sugestión al paciente. De esa forma, se instala otra visión, en la que la *palabra* del médico se enfrenta a aquello que el paciente

sabe. El rompimiento entonces con la escuela de Salpêtrière se establece cuando Charcot utiliza la hipnosis como instrumento de demostración del origen neurológico hereditario de la histeria, mientras que Bernheim opina que la histeria se presenta gracias a que la histérica ha observado a otra igual con anterioridad, lo que la sugestionó a enfermarse de tal forma y por tanto, la curación también debía de oscilar en los caminos de la sugestión.

Por esas mismas épocas Breuer ejercitaba su tratamiento a la famosa Berta/Anna por medio de la hipnosis y dedujo que los síntomas eran resultado de un trastorno emocional que había estado experimentando mientras cuidaba a su padre enfermo y pensó, además, que los síntomas irracionales adquirirían sentido cuando se conocía su origen. Esta idea es parte fundamental del psicoanálisis, lo que impulsó a Freud a señalar en Breuer el verdadero padre de esta nueva teoría, aunque fuera una decisión temporal.

Franz Brentano, a finales de aquél siglo XIX, propone una visión que vincula a los defensores de las ciencias de la naturaleza y los defensores de las jóvenes ciencias del espíritu, tratando de superar la encarnizada polémica entre empiristas y racionalistas. Brentano, tronchado con la tradición cartesiana y leibniziana, con la escolástica y, en suma, con la griega, renueva la Psicología y la ética y contribuye en extraordinaria medida a la constitución de la teoría de los valores y el método fenomenológico.

Publicó en 1874 su *Psychologie vom empirischen Standpunkt* donde apostaba por una Psicología que sobre la base de la experiencia (no de la experimentación) diera cuenta de las correspondencias entre los estados fisiológicos y los mentales. Su proyecto implicaba la clara distinción entre lo físico y lo mental y, acorde con el pensamiento aristotélico, no resultaría ni monista, ni reduccionista, ni dualista: se trataba de conservar la especificidad de lo psíquico y de lo físico en la unidad del funcionamiento mental. Hacia 1890, sin embargo, Brentano cambia de postura estableciendo la autonomía científica de la Psicología descriptiva. Su trabajo no se reduce al haber rescatado de la filosofía medieval el término "intencionalidad" para hacer posible que Husserl le diera un sentido más moderno ni a ocuparse como psicólogo del problema del sujeto-objeto o de la objetividad de la existencia de los fenómenos subjetivos.

Entre otras cosas, Brentano trató de resolver el problema mente-cuerpo sin descuidar el aspecto subjetivo de los fenómenos mentales ni desligarlos de su fuente biológica.

Estaba convencido de que la descripción de los fenómenos mentales debía enfatizar la característica esencial de ser aquellos fenómenos que se dirigen hacia un objeto distinto de sí mismos. En esa obra fundó su teoría de lo mental en la tradición aristotélico-tomista, y por ello, al hablar de una existencia mental de los objetos de pensamiento, su noción básica de la mente como "conciencia de" quedó íntimamente vinculada a una conceptualización inmanentista de la estructura de la experiencia. Años más tarde modificó este punto de vista, rechazando la existencia inmanente de los objetos de los actos psíquicos, por pensar que era multiplicar los entes sin necesidad, conservando la diferenciación entre los fenómenos físicos y los mentales. Los actos psíquicos fueron concebidos entonces como meras relaciones pero haciendo de las cosas reales el único objeto posible de la actividad mental. Brentano enseñó en Viena de 1874 a 1880 y discutió en su obra con Helmholtz, Fechner y Wundt.

En la época en que Freud ingresó en la Universidad de Viena, la asistencia a los cursos de filosofía era voluntaria. Inscrito en la Facultad de Medicina de Viena, además de seguir las clases y cursos de física, fisiología, anatomía, química y zoología, Freud encuentra tiempo para asistir a este espacio, con particular asiduidad, que se agrega a una enseñanza ya de por sí pesada. Cuando Freud descuida los cursos de zoología veterinaria, además de un pesado curso de zoología pura y de fisiología, continúa asistiendo a los seminarios de Brentano. Freud se interesa en la historia de la filosofía, en la lógica aristotélica. En el momento de entrar en contacto con Freud, Brentano goza de un gran prestigio, la mitad de Viena se precipita a oír sus conferencias públicas. Este autor de "las múltiples significaciones del ser en Aristóteles" enseñó la filosofía aristotélica y la Psicología empirista, y ofreció una posible síntesis entre observación y especulación.

Brentano se adhirió a la distinción aristotélica entre lo real y lo existente, y utilizó el término realidad (*Realität*) como sinónimo de cosa y no para designar algo que existe.

Existen, en este sentido, entes que no son reales; es decir, no todo lo que existe es una cosa. Quiere decir que nuestro pensamiento puede tener como objeto tanto una cosa individual y concreta como algo que no, es decir, un universal, una especie, una clase, un género, o incluso algún ente tal como una creencia o una posibilidad. Años después es esto lo que negaría Brentano: su reísmo consistirá en sostener que todo lo que existe es una *res*, es decir, una cosa (para no multiplicar los entes sin necesidad). Era la existencia dependiente del sujeto y no la existencia de la cosa la que Brentano consideraba en su concepto de intencionalidad. Si para Sto. Tomás el objeto in-existente constituía un principio de conocimiento no en virtud de existir en el sujeto, sino en virtud de la relación con la cosa conocida, para Brentano, no hay en el objeto in-existente algo que medie entre el sujeto y la realidad objetiva externa: más bien ese objeto inmanente constituye en sí mismo el término de la relación mental.

Como puede notarse rápidamente, aquel tiempo fue altamente fructífero en nuevas propuestas. Además de las ya mencionadas, Moritz Benedikt tiene la ocurrencia de entregar otra postura al sistematizar la relación entre el secreto pernicioso, la confesión del paciente, y el proceso terapéutico. Él afirmaba que en una gran cantidad de casos, la enfermedad tenía una fuerte relación con algún evento o *deseo* del paciente que había sido encerrado a base de sufrimiento y esfuerzo, y que en la mayoría de las ocasiones circundaba por la semántica sexual. El confesarlo sería el primer y más importante paso hacia la curación, seguido por la resolución o liberación de la problemática en relación con el caso.

Es probable que durante el período en que escuchaba las conferencias de Charcot y era tutorado por Breuer y sus opiniones sobre la histeria, Freud (alumno de Brentano) haya sido empujado entonces a preocuparse y ocuparse de los métodos y conceptualizaciones que Charcot conoce y ha preferido callar, y que retomando a los mencionados y otros tantos, haya decidido enfocarse al estudio de eso que se calla, de lo que se sabe y no se sabe, de lo que puede ser estudiado sin recurrir enteramente a la experimentación o a lo fisiológico, de lo inconsciente, de lo oculto.

1.2. SURGIMIENTO

1.2.1. Entorno social

Para los adoradores del Zeitgeist, la separación de temporalidades y teorías resultará absurda, pero posiblemente haya una oportunidad de presentar esta división de manera aceptable. El intento no es pues, levantar una barda entre ambas temáticas, es en cambio, proponer dos visiones distintas del momento en que el psicoanálisis hace su entrada, permitiendo el ejercicio de analizar a quien así lo prefiera, dos caras de una moneda sin olvidar que se trata de la misma. Además, por no ser ese el objetivo de esta Tesis, no se caerá en la interminable tarea de estar continuamente intentando establecer vínculos entre una cantidad enorme y diversa de situaciones sociales que se viven a finales del siglo XIX y una (s) postura (s) en específico. Lo que sí se intenta es presentar generalidades de la Europa que se observaba en esa época para tener un poco más de elementos de análisis a considerar en un futuro espacio, de tal forma que los lugares, personajes y situaciones mencionados puedan ser colocados en un mapa espacio-temporal que impidan que uno se pierda al tratar de establecer los vínculos de manera inmediata y en aislado. Sea entonces que, mientras que Gran Bretaña se encontraba en su época imperialista de prosperidad comercial e industrial y Alemania gozaba de cierta estabilidad política cargada al absolutismo, se desata en Francia una nueva revolución que obedecería a diversas causas. Para empezar, se genera un clima de inseguridad económica resultante de diversas crisis que se presentan al mismo tiempo, además de manifestarse una tensión importante con el gobierno británico debido a intrigas sobre el matrimonio de Isabel II de España (Gómez, et. al.; 1991) y se han exacerbado las condiciones ya conocidas de la clase baja, sobreexplotados por la creciente burguesía industrializada, que indudablemente propicia una vida miserable en la mayoría de los pobladores de Francia. Por si todo esto no fuera suficiente, después de la Revolución de 1789 no se obtuvo en realidad mayor ganancia (como ocurre en todas las "revoluciones" *trionfadoras* a fin de cuentas) y solamente 200 mil de los 35 millones de habitantes gozaban con una voz a la hora de las votaciones. Aunque se continuó presionando al Gobierno para reformar la Constitución, la corrupción no permitiría perder tan fácilmente el poder en los votos, lo que generó un ambiente cada vez más iracundo, dañando fuertemente a quien es el encargado de promover los cambios

sociales: la clase media.⁷ Quienes se hallan a sí mismos sumidos en lo profundo de la discapacidad política y económica, continuarán en su lugar sin importar el régimen político, corriente de pensamiento o héroe en turno, aún cuando su esperanza del *Mesías* o el milagro justiciero nunca pierda su lugar en la construcción de su visión del mundo, al menos como clase; mientras tanto, quienes se acomodan en el tálamo de las clases privilegiadas, evidentemente no tienen interés alguno por apoyar movilizaciones masivas y mucho menos revolucionarias, si acaso, cuando se trate de reprimirlos, sofocarlos o desgastarlos. De tal forma que, quienes una y otra vez sufren radicalmente las decisiones macroeconómicas o políticas son aquéllos que si bien tienen, tienen sólo un poco, suficiente para sobrevivir y cualquier cosa más, y por lo tanto, fácilmente pueden perderlo. He ahí el interés por los posibles vuelcos que les permitan conseguir ese poco más, siempre un poco más. Pero generalmente no disfrutan de otro poder que el intelectual, que sobra mencionar, siempre son los menos y generalmente no cuentan con los recursos materiales y humanos suficientes para un movimiento "revolucionario". Por ello, siempre echarán mano de las necesidades de "los de abajo", de "la bola", dispuesta siempre a pelear sin saber con certeza contra qué o porqué, solamente con la esperanza de que algo cambie y les vaya mejor. La carne de cañón es barata, mucha, fiel y fácil de manejar, se compra con palabras y estas siempre estarán dispuestas a ser utilizadas por el caudillo que las requiera. Acuerdo tangencialmente con Freud cuando dice que una persona *puede* ser racional, pero sucumbe ante el gran idiota que impone la masa.

"[Las masas] están dispuestas a cualquier tipo de *esclavitud*, con tal que el que es superior a ellas esté continuamente legitimado como superior, como *nacido* para mandar -ja través de la forma distinguida!"

Nietzsche, 1999, pág. 56

⁷ Si algo se ha querido olvidar en la actualidad, es la peligrosidad que implica el juego con el poder, sobre todo cuando éste pisotea los intereses o *status* de quien se encuentra sumergido en la tan diversa amalgama representada por la clase media.

Teniendo esto en cuenta, los intelectuales y líderes clasemedieros, optan por utilizar a la muchedumbre aplastada e inconforme, como un rebaño guiado al matadero por pastores preocupados por la plusvalía de la venta de carne.

Una vez alcanzados los fines de la clase media, la clase baja se deja convencer de haber obtenido mejoras en su nivel de vida y se narcotizan lo necesario hasta la próxima ocasión en que el desequilibrio social implore por otra revuelta justiciera.

Es de esperarse entonces que se amotinen los grupos sociales en diversas partes de la nación francesa, consiguiendo un efímero triunfo político, que un año más tarde sería aplastado por los conservadores. Estas volteretas se repiten en Alemania, Italia y Austria, donde un conglomerado de insurrecciones toman lugar al mismo tiempo, pero sin compartir visiones ni fines. Así se verían al unísono levantamientos democráticos y liberales contra el absolutismo en Viena, y por otro lado luchas nacionalistas contra el centralismo en Hungría. Tan sólo un par de años han pasado y ya todos los movimientos han sido controlados, negociados, apaciguados o extintos, lo que permitió a la nueva burguesía tomar el poder y retomar la postura conservadora aunque ahora se desenvuelven más moderadamente.

Después de varias derrotas militares de importancia entre 1848 y 1866, Austria será gobernada por personajes surgidos de la clase media, quienes, sin pecar de liberales, aceptan la aplicación de medidas que aseguren por lo menos un poco la estabilidad política, tan necesaria después de los fracasos y la pérdida de Lombardía. Hungría, por su parte, optaría por ser regida por una aristocracia más conservadora. Este nuevo imperio, o imperio reorganizado, basaría su economía en los productos del trabajo campesino, especialmente en la ganadería y el cultivo de cereales, lo que permitió a este grupo social gozar de nuevos derechos, que les permitiesen sobrellevar esos tiempos con un poco más de tranquilidad.

Todo este periodo representó para el pueblo judío un periodo de ambivalente plenitud. Controlaban el comercio de textiles y de granos. De acuerdo con Anzieu (1998), comenzaron a adoptar posiciones liberales en su modo de vida y pensamiento, lo que

permitió que muchos de ellos se convirtieran en comerciantes, científicos, profesores o políticos, lo que antes era considerado como censurable. Recibieron también mayores derechos, lo que propició un auge en la afluencia hacia Viena, que como es de pensarse y aunado a la caída de la Bolsa de 1873, provocó algunas enemistades entre la población clasemediera y el grupo considerado como intruso.

Desde que se mantiene la memoria del pueblo judío, éste ha optado por desarrollarse como una comunidad *globalifóbica*⁸ a su estilo, que por su consistente declaración de ser los elegidos de los cielos, por infiltrarse duramente en el plano económico y por mantener una serie de costumbres sociales y religiosas muy cerradas, entre otras razones, han sido vistos con desagrado una y otra vez por los grupos sociales que detentan el poder económico y social, principalmente. Así, por ejemplo, Glauberman (2000) indica que en 1670 fueron expulsados de Viena y que para 1750 tenían prohibido dedicarse a profesiones y oficios que ejercieran los ciudadanos prusianos. Además, en 1782 se anula el decreto mediante el cual se les había autorizado la transmisión de derecho de residencia solamente a un hijo, y se les otorgan mayores derechos al permitirles concesiones laborales y procesos educativos igualitarios, de hecho, demasiado igualitarios, vedándoseles la redacción de documentos en lengua hebrea o yiddish, que por supuesto ocasionaría todo tipo de oposiciones, que derivarían en una renovación de algunos de los decretos discriminatorios, excepto en materia de integración política.

Ya para la época en que Charcot se encuentra haciendo de las suyas con las históricas, ha caído el absolutismo barroco y se ha instalado el dominio constitucional real, con una base liberal en Austria, permitiendo que los oprimidos reclamen su parte del pastel en el juego político.

⁸ Lo que quiero decir es que el pueblo judío siempre se ha conformado de un modo que si no llega a lo ejemplarmente chovinista, al menos sí lo suficiente para ser ampliamente cerrado en sus costumbres, lazos sanguíneos, creencias y prácticas económicas y políticas. Si no se está de acuerdo, bien.

Entre tales oprimidos y para mala suerte del pueblo judío, se hallaban los social-cristianos, que a modo de cristeros, reaccionaron con movimientos antirreformistas que buscaban colocar a la sociedad en una situación que hubiese permitido dormir tranquilo a Carlos Abascal⁹. Para 1895 habían conseguido poder suficiente para reanimar las restricciones antisemitas y colocar algunas nuevas que instauraban al clericalismo y al socialismo municipal (aunque esto suene paradójico en primera instancia) como una realidad en Austria.

Son estas características sociales las que principalmente repercutirían en Freud, mismo que se encontraba todavía inmerso en el mundo estudiantil, inconforme tanto ante esta situación social como ante las posturas científicas que habían negado mirar aquello que no pudiese rendir cuentas a la lógica aristotélica, las balanzas o la experimentación.

1.3. EL FUNDADOR

“Cuando nací, una vieja campesina había profetizado a mi orgullosa madre que con su primer hijo había traído al mundo a un gran hombre”. “¿Podría haber sido eso” se pregunta Freud, “el origen de mi sed de grandeza?”.

(Roazen, 1986, págs. 51-52)

Parece que nadie en nuestros tiempos duda en establecer en Freud el iniciador de esta nueva teoría-epistemología-terapia. El propio Protopadre establece en su “Historia del movimiento psicoanalítico” (1914) el límite definitivo que no permita que alguien ose imaginar nubosidades de autoría del psicoanálisis. Resulta entonces obligado establecer un espacio de exposición del personaje.

⁹ Por recomendación de César Avendaño, apreciado tutor, decido insertar un comentario para no dejar en la bruma a aquellos que por alguna razón revisan este apartado, y apartados están de la política mexicana de principios de siglo XXI, no olvidando mencionar que la nota sobre el personaje es de él y no mía. *Personaje de la política social mexicana del seveenio del cambio, cuya característica fundamental ha sido reavivar las posiciones conservadoras más criticadas en el siglo XIX, por lo que es importante hacer notar que el personaje encarna las luchas históricas defendidas por los conservadores mexicanos.*

Este ilustre re/presentante del psicoanálisis nació bajo el nombre de Sigismund Schlomo Freud, un 6 de mayo de 1856 en Freiberg (lo que fue Moravia, después Checoslovaquia y por ahora República Checa), primer hijo del tercer matrimonio de su padre Jacob y favorito de su madre. En 1860 se mudan a Viena, tras otras mínimas mudanzas, obligados por los infortunios económicos que ha sufrido el negocio del padre.

A la edad de 5 años, Sigismund ha empezado el aprendizaje de las letras alemanas, primero con la tutoría de su madre y un par de años después, de su padre. Aprende también el inglés y comienza el estudio del hebreo. A diferencia de lo que pudiera imaginarse por tratarse de una familia judía de finales de siglo XIX, el proceso educativo de Schlomo ocurrió sin mayores forcejeos o coerciones, y aún así, entró al liceo un año antes de lo normal y se colocó como el mejor alumno de su clase por 7 años. Desde este período siente una mayor atracción hacia los fenómenos relacionados con lo humano más que a los objetos naturales.

Ya para 1872 ha terminado con gran desempeño sus estudios secundarios y maneja el alemán, latín, griego, hebreo, francés e inglés, también conoce de italiano y un poco de español, por si hiciera falta. También por estas fechas ha decidido guiarse por el camino de la medicina, debido posiblemente a la lectura del *Ensayo sobre la naturaleza* de Goethe, como Freud mismo expone en su "Autobiografía" (Freud, 1925), pero también cabe la posibilidad de que exista una opción un poco menos poética, recordando que en esos tiempos los judíos solamente tenían las opciones de ser médico o abogado y que su familia no se encontraba en la posibilidad de mantener un filósofo que no contara con un empleo económicamente remunerado.

"La naturaleza

Se obedecen sus leyes aún cuando se la resiste, se actúa con ella aún cuando se cree desafiarla.

No tiene ni lenguaje ni discurso, pero crea lenguas y corazones con el fin de sentir y hablar.

Su corona es el amor. Sólo por él se acerca uno a ella. Abre abismos entre los seres y todo aspira a enlazarse. Todo lo ha aislado para reunirlo todo. Con unos pocos rasgos a la copa del amor, repara toda una vida de dolor.

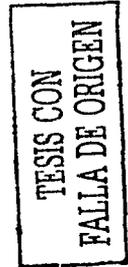
Es todo. Se recompensa y se castiga a sí misma, se goza y se tortura a sí misma. Es ruda y dulce, amable y terrible, débil y todopoderosa. En ella está todo siempre. No conoce pasado ni futuro. El presente es su eternidad. Es buena. Yo la alabo con todas sus obras. Es sabia y tranquila. No se le arranca ninguna explicación, ningún regalo que no dé por su gusto. Es astuta, pero con buen fin, y lo mejor es no ver su astucia.

Es entera y, sin embargo, completamente inacabada. Lo que hace puede hacerlo siempre.

A cada cual se le muestra con una forma propia. Se esconde bajo mil nombres y mil términos y siempre permanece la misma.

Me ha colocado aquí. También me hará salir. Me confío a ella. Puede moverme a su antojo. No odiará su obra. No soy yo quien he hablado de ella. No, lo verdadero y lo falso es ella quien lo ha dicho. Todo es su culpa, todo es su mérito"

(Robert, op. cit. p.51)



Esta es parte del renombrado ensayo de Goethe, que supuestamente mudó a Freud de filósofo a médico. Tal vez no haya sido eso lo que realmente sucedió, tal vez sí; lo importante en este punto es el hecho de que siempre estuvo íntimamente ligado a la lectura, y que la mayoría de la misma no tenía que ver con cuestiones psicológicas.

Esta *filosofía de la naturaleza*, desarrollada por Schelling y seguida por Goethe, surge a partir de la concepción de Fichte, según la cual, la naturaleza es un producto de una actividad inconsciente del Yo, es decir, el Yo se pone un límite para poder llegar a ser consciente, y este límite es el no-Yo o naturaleza. La naturaleza es algo negativo, porque representa un obstáculo para el actuar del Yo; aunque este no-Yo se convierte en el lugar de acción del yo, sólo existe para que el yo actúe y se desenvuelva sobre él. Por lo tanto, la naturaleza carece de entidad y libertad propia.

Schelling quería quitar esta idea negativa de la naturaleza y regresarle a esta su fuerza vital y creadora que es independiente del yo, y que posee un origen propio. Intenta es conciliar como complementarios, al idealismo y la naturaleza, que hasta ese momento

habían sido considerados como campos de la ciencia absolutamente opuestos, para lo que propone el *Sistema del Idealismo Trascendental*. En este sistema el hombre es captado como un microcosmos, como un espejo de la naturaleza, y a ésta se la entiende como un sujeto, un macrocosmos. Para él, la naturaleza es espíritu visible, del mismo modo que el espíritu es naturaleza invisible.

Da cuenta que la conciencia surge en la medida en que el objeto aparece. Parte de esta idea para indicar que el espíritu tiende a la autoconciencia gracias a la producción del objeto. Entonces todo este proceso inconsciente del espíritu a la autoconciencia es la naturaleza. Schelling quiere andar por el camino inverso al de Fichte. Lo primero que hace Schelling es elevar de nivel a la naturaleza; en vez de ser *natura naturata* (naturaleza como producto), ahora será *natura naturans* (naturaleza como productividad), una actividad absoluta, puro fluir, vida. Para darle unidad y continuidad a la naturaleza, introduce la idea de finalidad o teleología, y así, los distintos fenómenos que se presentan no son si no los medios para la consecución de la meta última de la naturaleza, que no podrá ser otra que alcanzar la conciencia y la máxima libertad. El espíritu continúa avanzando, evolucionando hasta llegar a su *autorreconocimiento*, es decir, realiza una gradación en los organismos hasta alcanzar la organización de mayor dignidad: el cuerpo humano. Schelling termina defendiendo que sólo en el hombre se cumple el fin último al que tendía el espíritu con todo este proceso: la autoconciencia.

En estas perspectivas ronda Freud, cuando en 1876 ingresa al Instituto de Fisiología, donde imparte Ernst Brücke. Este hombre influirá en Freud para que haga a un lado la filosofía de la naturaleza y opte por la visión positivista que no lo abandonará el resto de sus días. Además, la relación con Brücke permitirá a Freud encontrar la calma que le venía haciendo falta sobre todo en la Universidad, ya que sufría por el antisemitismo, llegando a sentir una vergüenza por su etnia que él no se podía explicar. Un año más tarde y después de un par de publicaciones e investigaciones anatomofisiológicas, cambia su nombre por el de Sigmund. Otro año más y se ha insertado en el Instituto de Patología de Stricker, pero regresa en 1879 al lado de Brücke.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Para 1881 se ha recibido como doctor en medicina y ha sido nombrado demostrador en el Instituto de Fisiología. Un año más tarde se compromete con Martha Bernays y en julio de ese mismo año comienza a hacer lujo de sus celos al realizar un viaje en secreto, con la sospecha de conductas impropias de su prometida (al menos así lo plantea Anzieu, op. cit. p. 645). En 1883 es nombrado *Sekundärarzt* o interino, por lo que pasa casi todo su tiempo en el hospital. Trabaja con Meynert en aspectos neurológicos, lo que lo conducirá poco a poco, un año más tarde, a investigar sobre la cocaína. Para 1885, Freud ya nombrado docente, opta por practicar en Francia, en el hospital de la Salpêtrière, donde se halla muy bien instalado Charcot y en 1886 retorna a Viena, lugar en el que se casa con Martha y se dedica a ejercer como médico para poder mantener a la familia. Durante su ejercicio se entera de los procedimientos utilizados en la Escuela de Nancy y en vista de estar más acorde con ésta, partió para allá en 1889, renunciando al trabajo con enfermedades nerviosas orgánicas, lo que en realidad no le incomodó en demasía. Una vez de regreso expone lo que ha visto a lo largo de sus viajes, pero no causa gran revuelo y se molesta, apuntando en su "Autobiografía" que aceptaron sus descubrimientos a regañadientes y prefirieron ignorarlos. Ellenberger asevera que Freud exagera y que en realidad hubo más de 30 revistas que analizaron su postura así como varios que le aplaudieron, pero de ninguna forma fue reprimido o aislado como luego lo afirmaría. Fromm (1960) considera que si bien se le criticó fue por su metodología y no por sus objetivos, y que si se le repudió fue solamente cuando ya estaba *instituido* en el lugar del saber, colocado en un lugar mesiánico.

Para 1895 publica junto con su pseudopadre Breuer, los "Estudios sobre la histeria", pero poco después se aleja de él y empieza a concentrar su atención en la relación con el tristemente ubicado Fliess, ejemplo cumbre del *supuesto saber* y recordado como dominador, celoso, dependiente y neurótico. Curiosamente, estas características las encontraremos posteriormente en el propio Freud, razón por la cual no resulta inexplicable cómo es que se pudo dar esa relación, en fin... Como es de esperarse, termina rompiendo con él, exponiendo razones de discrepancia intelectual y siendo acorde con los resultados de su tan elaborado autoanálisis.

Para bien o para mal, esto le permitiría desarrollar mejor su propio camino y para 1900 publicar "La interpretación de los sueños". A partir de este evento, Sigmund emprende la ruta hacia la fama y el poder.

A pesar de las discrepancias con algún discípulo rebelde o críticas a su trabajo, continuó mejorando su lugar en la sociedad, no sin la problemática emocional que le pudo haber generado la Primera Guerra Mundial y el hecho de que sus hijos hayan sido llamados a formar parte del ejército. Además, su adicción al tabaco (sin contar sus acercamientos científicos a la cocaína) le provocó cáncer de boca, que le fue diagnosticado en 1923, lo que degeneró en amputaciones de paladar y mandíbula superior, así como la implantación de una prótesis para separar la boca de la cavidad nasal, con el fin de permitirle el habla y la deglución sin mayores dificultades.

Sin embargo, mayores problemas le traería la invasión nazi del '38. Siendo Freud un judío a fin de cuentas, sus publicaciones fueron quemadas en ese período, y su familia arrestada e interrogada. Con ayuda de una paciente y amiga suya, la princesa Marie Bonaparte y su fiel discípulo Ernest Jones, se consiguió que los nazis lo liberaran. Ante la actitud hitleriana antisemita, no le quedó más remedio que emigrar a Londres, donde se le nombró miembro de la Royal Society, de la que habían sido miembros antes Newton y Darwin. De acuerdo con Marx y Hillix (1995), los estadounidenses también lo conminaron a emigrar de Austria con rumbo a lo que los gringos llaman "América"¹⁰, pero al parecer, el refinamiento de Sigmund era suficiente como para hacer a un lado la burda invitación (que Einstein sí aceptaría).

De tal forma que en 1939 moriría en Londres, disfrutando de una estable y acomodada situación social, pero con el desconocimiento de la suerte de sus familiares que habían quedado atrapados y más tarde asesinados por el régimen antisemita hitleriano.

¹⁰ Con "cariño" a la doctrina Monroe, de América para los americanos (entiéndase por americanos a los blancos con recursos económicos que habitan la región angloparlante de Norteamérica)

1.3.1. El científico

Freud, al menos de manera expresa y particularmente al principio, quiso que sus develamientos fueran escindidos de su persona, de manera que simplemente, proveyera sus innovaciones como cualquier otro científico debería de hacerlo. Al menos así lo planteaba y yo no dudo que fuera sincero al pretenderlo.

En vista, posiblemente, de las reacciones que sin embargo provocaron sus conferencias, fue dándose cuenta que tenía que primero ganar un auditorio que le oyese si no con gusto, al menos neutralmente. Por ello hubo de preferir por mantener en lo posible sus discursos públicos dentro del ámbito universitario, con excepción de algún círculo judío, donde era bien recibido por un público ávido de sus propuestas.

Siendo que la sociedad vienesa estaba tan solo a medias dispuesta a escuchar las *barbaridades* freudianas, Sigmund se fue convenciendo de que si bien podría llevar una vida económicamente cómoda gracias a sus éxitos terapéuticos o por lo menos a sus pacientes, por otra parte estaría relegado del plano científico, como en su momento lo fue Heratóstenes y su cálculo del diámetro terrestre.

"Freud experimentaba así, sentimientos muy contradictorios. Por un lado, en efecto, la ciencia se confundía con la verdad, a la que quería servir y a la que debía rendir cuentas. Por otro lado, lo había rechazado, lanzado a un exilio que recompensaba muy mal su fe y su probidad. A causa de este abandono, le inspiraba un violento resentimiento del que, al parecer, nunca se curó del todo. De ese amor y ese odio tan estrechamente solidarios uno del otro se desprenden naturalmente ciertas particularidades del movimiento psicoanalítico y, de manera todavía más visible, ciertos rasgos de la composición de su obra"

(Robert, 1966, p. 190)

Es entonces permitido imaginar que al presentar Freud a la Ciencia de su tiempo (o más correctamente, a los *científicos* de su tiempo) una postura tan martilleante de ídolos, ésta se viese obligada a reaccionar de tal modo. Claro que la *institución* científica no iba a dejarse desbancar sin una buena pelea y Freud debía de haber estado preparado para ello.

Cuando hablo de este quebranto de moldes huecos, no es mi intención dar a entender que el psicoanálisis sea revolucionario por traer una exposición sistemática de ideas sobre el inconsciente, la sexualidad y el estudio del desarrollo del infante, ya que, de una forma u otra, todos esos temas ya habían sido abordados antes de 1900 y algunos incluso de formas similares, como se expondrá en los apartados correspondientes. La rebelión (que no es lo mismo que revolución) que aquí se plantea, gira en torno a la pelea y no-pelea con el positivismo, ese reto de plantearle que este intento comtiano de avance del conocimiento no vaya precisamente hacia delante, y mostrarle un nuevo camino hacia aquello que en ese momento histórico estaba negado por la ciencia. Lo oculto, lo misterioso, lo inalcanzable, lo desconocido, era servido una vez más en la mesa, aunque a la mayoría ya le hubiese causado indigestión.

Suponer a la ciencia como un continuo desarrollo de conocimientos y/o verdades, sin política o intereses, era un error que se exhibía continuamente durante su tiempo (y en gran parte del nuestro aún). Pero él siempre quiso pertenecer a la sociedad científica, sobre todo después del tiempo en que fue alumno de Brücke, y para intentar satisfacer tal deseo no le quedaba otra opción que continuar empeñado en presentar resultados, apuntes y experimentos que le otorgasen credibilidad entre los positivistas.

Sin embargo, las insatisfacciones que estos eventos le provocaban, se mezclaban perfectamente con el espíritu de búsqueda que invariablemente invadía a Freud, por lo menos antes de que se convirtiera en una *institución* y pagara el precio de situarse en tal lugar de poder.

Creo además válido recordar, o hacer mención, de que Henri Ellenberger asume que no fue tan rechazado como él y por supuesto Jones en la *biografía* exponen, presentando una serie de datos que debiesen de considerarse (Ellenberger, op. cit.). En ellos muestra que había quienes le prestaban atención seriamente, le respondían en investigaciones o artículos de revistas, y quienes le creían.

Además hace notar que ciertos datos cronológicos o inclusive ciertos archivos pudiesen haber sido un poco maquillados, como el caso de Anna O., de quien la exposición de expediente no concuerda con las fechas o datos recabados por Ellenberger.

En resumen, es válido afirmar que las aspiraciones de Freud rondaban no el transformar la ciencia de su tiempo, si no ampliar sus horizontes. Buscó la forma de recuperar lo irracional y metabolizarlo en palabras que no siendo positivistas radicales, sí se ajustaran a lo que consideraba como científico.

1.3.2. El artista

Pues, en efecto, ¿acaso todo hecho psíquico no exige ser aprehendido a la vez desde dentro y desde afuera, a la vez como científico y como poeta, a la vez según el testimonio individual y según las elaboraciones colectivas que en todos los tiempos han producido las sociedades?

Anzieu (op. cit., p. 623)

Mientras que por un lado Freud peleaba por ser reconocido como un científico cual debía ser, por otro instala cierta cercanía entre su psicoanálisis y el arte, y la forma en que éstos se relacionan. El nota que ambos se nutren de la misma fuente (supóngase el inconsciente), con el mismo objetivo (conocimiento y expresión de aquél) dejando las discrepancias para cuestiones metodológicas.

Tratar de entender el psicoanálisis sin el arte es una tarea no solo complicada, si no absurda. Es cierto que existen diferencias tales como que el psicoanalista trate de interpretar lo que el inconsciente le ha permitido alcanzar a ver, mientras que el artista juega, lucha o se deja llevar por su inconsciente para intentar aflorarlo directamente. Pero esto no representa en realidad gran contradicción o posturas tan distintas que se pueda pensar en dos mundos separados, como lo hace el positivismo. De hecho, en su trabajo sobre la *Gradiva* declara que son los poetas quienes tienen bajo su dominio la descripción de la vida anímica de los seres humanos, lo que lo empuja a la afirmación de que son ellos los precursores de la ciencia, y ergo, del psicoanálisis.

El texto de *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen (1907)*, en efecto, muestra muy claramente el extraordinario respeto que Freud, desde siempre, sintió hacia el arte y los artistas. Para él, el creador es misterioso, admirable e incomprensible. En varias ocasiones repite que el análisis acaba donde comienza el arte y que, si está en posición de contribuir ampliamente a un conocimiento profundo del fenómeno humano, no tendrá nada que decir sobre la inspiración, privilegio inexplicable del artista.

Al entenderlo así, es más sencillo vislumbrar porqué una y otra vez Freud no hace referencia o análisis de textos científicos de su época, si no de obras artísticas de diversos tiempos, géneros y estilos. Las obras de arte (aún más que los artistas por sí mismos) le sirven a Freud para explicar, ampliar, apoyar y/o sustentar sus teorías; son sus muletas, sus anteojos, sus prótesis, pero también le sirven como entrada a lo que la ciencia cierra sus puertas, al estudio del inconsciente.

Con una gran cantidad y calidad de lecturas (si se quiere desordenadas) tras de sí, y un panorama desconocido por delante, debió gozar al sentirse libre en la creación de sus textos. Debió sentir que los límites de la ciencia quedaban reducidos a nimiedades bajo su pluma. Digo debió por que no fue así. Lástima. Boneta (1999) considera que cuando el arte se le imponía antes que la ciencia, Freud sufría. Su incapacidad para analizar los efectos que la música ejercía sobre su persona, aunado a la imposibilidad de entender o reproducir ciertos estados místicos, le preocupaba. Quizá por eso obligó a su familia a deshacerse del piano en el que sus hermanas practicaban música y que según él, no lo dejaba estudiar. El tiempo fue cobrando su parte, y Freud continuó cada vez más empeinado en su lucha contra la no-ciencia.

No obstante, su espíritu creador tomó un poco más de fuerza después de sus primeras publicaciones psicoanalíticas, y en sus intentos de conciliar lo artístico con lo científico hasta donde le era posible, aprendió a dejarse llevar por la intuición, por aquello que Anzieu llama "inspiración que brota del preconscious".

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Tal vez por eso fue Goethe y no otro quien lo impulsó a tomar su decisión por la medicina. La libertad con la que éste expresaba su visión de lo humano posiblemente hubo de maravillarlo y le sirvió como escape a su propia limitación (obligada) para poder tomar su lugar en el mundo científico. Tal vez por eso pasó del estudio del arte para la comprensión del inconsciente al estudio del inconsciente para la comprensión del arte. Brücke le ganó a Goethe. Pero no por ello dejó de afirmar que los temas esenciales de sus teorías estaban basados en la intuición de los poetas. (Ellenberger, op. cit.)

De acuerdo con el mismo Freud (en Roustang, 1989), en su cumpleaños número catorce le fueron regaladas las obras de Ludwig Börne, quien para convertirse en un escritor original en tres días¹¹, aconsejaba en un texto de cuatro y media páginas, simplemente tomar una hoja de papel y ponerse a escribir lo primero que viniera a la mente. De ahí estructurará la idea de la asociación libre, sin la cual, la terapia psicoanalítica no hubiese podido llegar a ser lo que fue. Es remarcable que fundara su método clínico en el consejo de un escritor romántico y no en el de un científico de su época.

Es innegable que Freud tenía *alma* de artista, quizá y a pesar suyo, más que de científico. Son también innegables su sensibilidad, su cultura, su fuerza, su independencia de estilo. Al leerlo, uno se obliga a admirar la escritura que nos presenta. Si no nos convence, definitivamente nos mueve y conmueve.

1.4. LOS PSICOANALISTAS DESPUÉS DE FREUD

Creo que no exagero cuando afirmo que la historia de los psicoanalistas después de Freud (y aún con él) parece una historia de enamoramientos y desencantos. ¿Situación transferencial? Quién sabe. Lo cierto es que es particularmente riquísima en

¹¹ Aunque Roustang confunde los datos, pues en la pág. 169 habla de seis días, mientras que en la 248 refiere a tres, cuando cita a Freud en su contestación a Ellis, quien afirmaba que la elección del método se debía a un tal Wilkinson.

sacralizaciones, anécdotas, leyendas y chismes de toda índole, repito, de toda. Sin embargo, el trabajo de recuento teórico e histórico de la totalidad de los personajes merece otro lugar y otro tiempo, por lo que en este espacio me aboco solamente a la exposición de un brevisimo resumen de quienes más sismo y cisma causaron, con la esperanza de no insultar a los seguidores de quienes en este espacio no quedaron mencionados.

Empecemos pues, con el discípulo que más renombre alcanzó, Carl Gustav Jung (conforme a lo sostenido por Merani, 1982). Este psiquiatra suizo, hijo de un pastor protestante y formado con Bleuler¹² y Janet, nació en 1875 y llegó a Freud en 1907 gracias a la lectura de "La interpretación de los sueños". Lo visitó en Viena y pronto surgió entre ellos una gran amistad, que aunada a la capacidad de Jung y la necesidad de Freud de colocar un dirigente que no fuera judío para su nueva Asociación Psicoanalítica Internacional, fueron suficientes para que Jung fuera nombrado primer presidente en 1911. Sin embargo, esto no le trajo emociones trascendentales a Gustav, ya que al parecer, no prestaba demasiada atención al cargo, y de hecho, ni siquiera estaba convencido de las ideas sobre sexualidad de Freud. Las divergencias étnicas y teóricas resultaron catastróficas para la relación y la ruptura gradual terminó por estallar entre 1913 y 1914, cuando Jung se retira a formar su escuela de Psicología Compleja o Analítica.

En esta postura se asumió que las eventualidades pasadas como productoras de las neurosis carecían de mucho sustento y se les prefirió dar relevancia a las presentes e incluso a las futuras, a las potencialidades, a las metas y las intenciones. Sin embargo, esto no significa que no les diera importancia, ya que, como cabe señalar, las experiencias personales que no lograsen obtener el reconocimiento consciente no desaparecen, sino que quedan almacenadas en el inconsciente y se organizan en constelaciones denominadas *complejos*.

¹² Quien inventó el término esquizofrenia como reinterpretación de la demencia precoz.

"Freud encontraba la terapia de Jung algo sacerdotal, con excesivas exhortaciones y apelaciones moralistas a la voluntad. Y es que Jung creía que los impulsos más primitivos del hombre pueden dirigirse hacia la autorrealización o lo divino."

(Caparrós, 1990, p. 101)

Mientras que Freud se interesó por la energía sexual, Jung optó por la energía vital. Además replanteó el concepto de inconsciente al tomar en cuenta lo que consideró *inconsciente colectivo*, donde radicarían los arquetipos¹³. Entre ellos se encuentran la *sombra*, que implica pulsiones o instintos que de ordinario son reprimidos; el *ego*, que condensa la unidad, la continuidad y estabilidad que se conserva en medio de las tensiones y que constituiría el centro de la personalidad y el núcleo de la unidad; la *persona*, que como bien indica su etimología (ya casi olvidada fuera de los estudios especializados), remite a la máscara, al carnaval (en el sentido que recupera Eugenio Trias), el yo exterior frente al yo interior; el *espíritu* o *saber*, representando el saber acumulado a través de los tiempos; un par de arquetipos más se cuecen cuando inevitablemente se analiza la sexualidad, resultando en el *ánima* y el *ánimus*, siendo el primero análogo a lo femenino y el segundo, como es de esperarse, al masculino; además, la *introversión*, vuelco hacia el mundo interior y la *extroversión*, su opuesto.

No es de extrañar entonces el descontento de Alfred Adler (primer discípulo de Freud) al enterarse que la IPA tendría por primer presidente a Jung, quien ni era vienés, ni judío, ni tenía tanto tiempo como ellos en trabajo desde el psicoanálisis. Este enfermizo segundo hijo de una familia vienesa judía acomodada, se especializó en psiquiatría después de haberlo hecho en oftalmología y haberse dedicado a la medicina general. En 1902, acto seguido de leer una dura crítica en la Neue Freie Presse a "La interpretación de los sueños", escribe una brillante apología de la actitud freudiana, misma que define como original, hábil y de un profundo descubrimiento. Al leerla, Freud decide enviarle su agradecimiento

¹³ Experiencias acumuladas por la especie humana a lo largo de su historia y que contienen predisposiciones y símbolos.

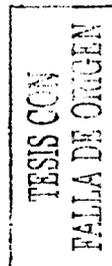
invitándolo a formar parte del círculo psicoanalítico vienés. De hecho, esta Sociedad Psicoanalítica de Viena contaría con Adler como presidente y codirector de la primera revista psicoanalítica, la *Zentralblatt für Psychoanalyse* (García y Maya, 1993).

Aunque la relación entre Adler y Freud se fue tornando un tanto áspera después de conocerse las discrepancias teóricas entre ellos, la decisión sobre la candidatura de Jung en 1911 posiblemente sirvió como detonante para que se diera este otro gran rompimiento, durante ese mismo año.

De esta ruptura nacería la Sociedad para la Investigación Psicoanalítica Libre (palabra peligrosa de usar en psicoanálisis) para disolverse en 1929 y volverse a constituir hasta 1954. En su Psicología del Individuo, se partía del supuesto fundamental de mandar a segundo plano la sexualidad, para abrirle espacio a las relaciones entre el individuo y su ambiente, en especial mediante su conceptualización de la *inferioridad* (sobre todo, pero no únicamente, imaginada). Esta visión adleriana optaba por explicar los síntomas neuróticos y la determinación del *estilo de vida* del individuo a través de la búsqueda de compensación de aquella inferioridad. Así, la voluntad de poder entendida como motivación derivada de la compensación de esa superioridad, sería el motor de casi todo el comportamiento humano. Su modelo de terapia, por ende, se orientó en reconstruir el sentido comunitario de la vida del paciente, en explicar el paciente a sí mismo y fortalecer su interés social (Carpintero, 1998). Esta *terapia teleoanalítica* considera necesario hacer un estudio teleológico del hombre, preocupándose más por el descubrimiento del fin que se propone la personalidad del individuo para dotar a éste de suficiente confianza para alcanzar esas pretensiones y reducir la ambición/angustia, aspiración/sentimiento de inferioridad.

“La psicología del individuo considera que el aspecto esencial de la terapia reside en hacer que el paciente comprenda su carencia de capacidad de cooperación y en llevarlo al convencimiento de que esa carencia se originó en defectuosas adaptaciones en su infancia temprana...”

Una vez que se cree haber descubierto la línea directriz de la vida del paciente, resta comprobarlo en un cierto número de los movimientos expresivos del mismo Solo una perfecta congruencia entre el todo y cada una de las partes,



da el derecho a decir: «comprendo». Después el mismo psicoterapeuta tendrá el sentimiento de que si él mismo hubiese crecido con esas ideas erróneas acerca del sentido de la vida, si se hubiese refugiado en el mismo objetivo, también él habría adquirido un grado igualmente pobre de sentido social, y se habría comportado y vivido de una manera «casi similar»."

(Adler, cit. en García y Maya, op. cit., p. 105)

Otra de tantas historias interesantes dentro de la historia del psicoanálisis es la de Otto Rank. A grandes rasgos se puede decir que su aparición es un paso de tallas descomunales. ¿Porqué? Por la simple razón de que no pertenecía al mundo médico. Recordemos que el nacimiento del psicoanálisis parte de una aproximación médica pero con visión distinta a la de la mayoría de los médicos de su tiempo, pero Rank, mediante fieles e inteligentes aplicaciones del psicoanálisis al arte y la cultura (el talón de Aquiles de Freud), consiguió que se le permitiera ingresar a la Sociedad Psicoanalítica de Viena, evento que ocasionó que se tuvieran que remodelar las normas (y teorías) para al final decidir que un psicoanalista no tendría por necesidad que ser médico. De él es aquella extraña idea del famoso *trauma del nacimiento*, según la cual, las neurosis encontrarían sus raíces en el abandono eterno de lo que suponía la comodidad plena, para caer en un mundo de necesidades insatisfechas, riesgos y desamparos.

Muy posiblemente, como maneja Colette Soler (Soler, 1999) la producción de conocimiento en psicoanálisis es entonces, casi siempre una violencia respecto a otros conocimientos establecidos. El caso de Melanie Klein y Anna Freud (hija del eximio) sirve como ilustración. Klein no contó con las posibilidades económicas de un Adler, y nació en 1882 en el seno de una familia vienesa pobre. Después de haber sido analizada por Ferenczi, comenzó a trabajar como psicoanalista en Budapest, en 1916. Para 1932, publica "El psicoanálisis de los niños" obra polémica alejada de la ortodoxia freudiana y defendida principalmente por Anna. Ellas mantuvieron una encarnizada discusión en sus ideas sobre la transferencia infantil y la técnica kleiniana del análisis del juego. No quedaba más opción que elegir de entre ambas, ya que la conciliación teórica de sus postulados es imposible y suponer que una acierta implica necesariamente la invalidez del conocimiento propuesto

por la otra (esto estuvo a punto de provocar otro grave problema político al interior de la IPA).

Los postulados kleinianos remarcaban el estudio de las fantasías fundamentales en una etapa temprana del desarrollo del niño, relativas a las relaciones objetales primitivas. De ahí que a partir de ella, se entienda al infante como un ente mucho más complejo que el que suponían los freudianos ortodoxos, como lo muestra la conceptualización de la *posición esquizoparanoide* en el primer semestre de vida, debida a la ansiedad persecutoria y los procesos de separación o escisión y la *posición depresiva*, etapa del objeto oral, en la cual los aspectos escindidos ahora serían sintetizados, integrando el objeto como *del yo*. Al final de estas etapas aparecería el *Edipo temprano* (en Freud el Edipo viene después de las etapas oral y anal), cuando el niño descubre las relaciones amorosas que unen a sus padres. De esta situación se desborda la envidia en agresión, que resulta a su vez en culpa y en búsqueda de reparación.

Algo similar al caso Klein ocurrió con el cartel y el pase propuestos por Lacan. Con el cartel esperaba la identificación al grupo. Y en el ámbito de pase, intentaba seleccionar a los no identificados. Este método distinto al establecido por la Santa Sede psicoanalítica introdujo un nuevo proceso de selección de analistas que no tomaba en cuenta el trabajo acumulado ni los servicios prestados a la institución, ni la jerarquía del postulante. Con su Seminario, Lacan retorna a las raíces y a la vez renueva el movimiento psicoanalítico. Funda su Escuela Freudiana de París después de haber sido expulsado de la IPA por sus ideas y sus polémicos métodos terapéuticos.

Lacan planteó que el inconsciente humano es dinámico y tiene una lógica. En otro momento Lacan plantea que el criterio del Yo, o sea, aquello que nos comunica con el mundo exterior, aquello que nos da la palabra, aquello que nos vincula el uno con el otro, era un intruso que había sido adquirido. Lo auténtico para Lacan era su concepto de "sujeto del inconsciente", una instancia mucho más profunda que el Yo y que estaba muda, que no podía hablar por que el Yo se había introducido en el centro del ser y no permitía que esas voces profundas se expresaran. De ahí que él mantenga toda una lucha en contra de la hija

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

de Freud, Anna Freud, quien se dedicó a aplaudir al Yo y a las defensas. El a su vez se opuso permanentemente a plantear un psicoanálisis creyendo en que lo que uno le dice al otro es lo auténtico y lo verdadero. El siempre pensaba que había algo más allá de las palabras. Planteó entre otras modificaciones, la de la técnica, en la cual él dice que las sesiones no deben durar una hora o 50 minutos sino podían durar hasta el momento en que surge el *niño* del ser humano (Herman, et. al., 2001). En ese instante se trabaja con el niño que surge y la sesión termina. Esto rompía totalmente con las normas psicoanalíticas internacionales. Tuvo también otros choques, por ejemplo, mantuvo esa irreverencia con respecto a las categorías de los analistas didactas, los jefes de las instituciones y los alumnos, que eran eternamente alumnos, y planteó que esa pirámide, esa estructura del psicoanálisis tradicional debería cambiar. Esto le costo la expulsión y finalmente la creación de su propia escuela de Psicoanálisis.

Cuando observa que su Escuela se torna a fin de cuentas similar a aquello de lo que había renegado, que la formación se ha vuelto deformación, prefiere disolverla. Algunos miembros le responden mediante un juicio e inclusive lo atacan jurídicamente para prohibirle la desintegración de la institución. Se conviene llevar a cabo una votación y la EFP desaparece.

Decía que los seres humanos nacen prematuramente, librados a sí mismos probablemente morirían. Observando a un bebé recién nacido él se da cuenta de que sus movimientos no están de acuerdo a su voluntad. Dio cuenta de que tienen un dominio apenas parcial de sus funciones motoras y son incompletos en el nivel biológico, funcionaba como si los fragmentos del cuerpo funcionaran cada cual por su lado. Para que el niño llegue a dominar la relación con su cuerpo, Lacan concluye que el niño se identifica con una imagen que esta fuera de él, y que puede ser una imagen real en el espejo o simplemente la imagen de otro niño. Entonces el completamiento aparente de la imagen da un nuevo dominio del cuerpo.

La obra de Lacan se caracteriza principalmente por entender el psiquismo humano a partir de tres registros: simbólico, imaginario y real. Con el estadio del espejo introduce el

registro de lo imaginario. En este registro ubica la importancia del campo visual y de la relación especular. También da cuenta de la constitución del Yo por esta identificación alienante. Lacan entiende al Yo como el encargado de mantener una falsa apariencia de coherencia y completamiento.

Destacó cada vez más en sus obras lo simbólico como poder y principio organizador, entendido como el conjunto de redes sociales, culturales y lingüísticas en las que nace un niño. El lenguaje está presente desde el nacimiento. Aún antes de nacer el niño, sus padres ya han hablado sobre él o ella, le han elegido un nombre y le han trazado un futuro. Lacan introduce el registro simbólico en el estadio del espejo. Si el niño está capturado en una imagen, aún así asumirá como elementos identificatorios los significantes del habla de sus padres. El niño está ligado a su imagen por nombres y palabras, por representaciones lingüísticas. El inconsciente está estructurado como el lenguaje.

No solamente como un lenguaje, diría él más adelante, sino como un lenguaje y un saber, un saber inconsciente. De tal manera que las cosas que se presentan del inconsciente tienen una lógica. Lacan, apoyándose en Freud, plantea que el delirio de los psicóticos es absolutamente lógico, y el sentido del delirio es un sentido pleno, para el cual tiene él entonces que estructurar cuales son esas leyes que rigen, que regulan el inconsciente.

Otra aportación sumamente interesante de Lacan es romper con el signo lingüístico de Saussure, en el sentido de que en el signo aparecería dos partes del mismo: el significado y el significante, en el cual el significante puede ser una palabra que remite a un significado. Lacan dijo que no era así, que el significante remite a otro significante y ese segundo significante a un tercer significante, nunca hay un significado final y eso se prueba de una manera fehaciente. Por lo tanto el significante no remite a un significado final total y cerrado, remite a otro significante, y ese significante a su vez remite a otro significante. Desde el inconsciente hay un lenguaje que empuja y se quiere expresar y nosotros simplemente le damos forma verbal lingüística.

Para Lacan, el complejo de castración ocupa el lugar central del psicoanálisis. Según él, el niño procura ser el falo de la madre. Si el proceso edípico funciona bien, el niño renunciará a este afán, y el falo devendrá en tanto objeto imaginario como la significación de lo faltante. La niña puede abrigar la nostalgia del falo perdido o confiar en recibirlo de un hombre en el futuro. Lacan pone el tener del lado de hombre y el ser del lado de la mujer.

1.5. ACTUALIZACIÓN DEL CONTEXTO

La actividad clínica psicoanalítica ha ido cambiando a lo largo de su historia. Una de las más obvias razones es que las demandas de atención de los que solicitan la terapia son distintas a las de aquellos pacientes allegados a Freud. Esto obliga a configurar dispositivos con encuadres distintos cuyas condiciones permitan escuchar lo que el inconsciente dicta. Así se podrían poner en evidencia modos de funcionamiento de la psique que difícilmente movilizarían un análisis clásico. En este sentido, Carpintero (2001) afirma que el psicoanálisis ortodoxo se ha transformado en un psicoanálisis del barro, desde donde el analista va a modelar, como un artesano, el dispositivo adecuado a las posibilidades del paciente. Un psicoanálisis especializado y adaptado a nuevas formaciones sintomáticas.

Además considera que la semiótica actual insiste en que los actos lingüísticos y de signos están siempre relacionados con sus efectos sobre el otro, es decir sobre sus pasiones. Desde ese sitio se dispone entonces que el estado pasional no sea un estado de ánimo, sino un proceso dotado de sus propias significaciones, donde lo importante sea ver qué tipo de acciones y razones causan cierto tipo de pasiones. Estas se relacionarían con la acción, entendida como un acto de sentido que se realiza con palabras, con gestos o movimientos. Basándose en Spinoza, concluye que el psicoanálisis da cuenta del conocimiento de las propias pasiones, mismo con el que enfrentamos las pasiones tristes (el odio, la depresión) utilizando la fuerza de las pasiones alegres (el amor, la solidaridad). Supone al fin, que de esa manera, el trabajo en un tratamiento analítico se funda en poder acceder a una razón apasionada para desarrollar la potencia de ser.

Mientras que el dispositivo *clásico* se caracteriza por trabajar con resistencias, en el de fines de siglo pasado y principios de éste, se prefiere trabajar con lo resistido en acto, debido a la proliferación de patologías donde predomina lo negativo. En esta situación las repeticiones no son realización simbólica de deseos reprimidos, sino repetición del mismo suceso casi inalterado. Más que angustia neurótica, aparece angustia automática. El principio de placer no funciona, ya que hay displacer (o náusea sartriana) en todas las instancias.

Esto provoca necesariamente varios desafíos. Rescatar la especificidad de la cura analítica no impide desconocer los avances en las neurociencias; así como situaciones que requieren la necesidad de implementar técnicas específicas: familiares, de pareja, dramáticas o grupos de autoayuda, por ejemplo. Por ello sería ahora erróneo el planteamiento que se realiza a partir de un psicoanálisis *puro*. De esta manera la relación entre el psicoanálisis y otros abordajes terapéuticos llevan a pensar en tratamientos mixtos, donde es necesario sostener lo particular de un análisis, sin reducirlo a una política del deseo. Pero la complejidad no deviene solamente de las demandas que aparecen en la práctica, también de nuevas perspectivas científicas y culturales, donde se destaca el papel constructivo que tiene sobre todo la incertidumbre, planteando nuevos desarrollos teóricos.

Además, tomando en cuenta el elitismo económico que indirectamente implica la educación conocida como *superior*, en especial en el terreno de la formación de un analista, el análisis didáctico, supervisión y seminarios que anteriormente se consideraron los tres únicos pilares formativos, han quedado fuera del alcance de la mayoría de la población. Cabría preguntarse entonces si el hecho de que los profesionales recién recibidos, o aquellos que tienen muy pocos años de formación, deberán quedar encerrados en esquemas burocráticamente establecidos donde la rigurosidad de una formación se debe compatibilizar con la situación socioeconómica de su entorno personal. Atienden en hospitales, en obras sociales o mediante sistemas burocráticos, cuyas condiciones de trabajo se van deteriorando día a día. El resultado es una gran cantidad de terapeutas que están desocupados, trabajan gratis, clandestinamente o por honorarios que los obligan a tomar un segundo trabajo que generalmente no tiene que ver con su práctica. Este hecho repercute en

su formación ya que no pueden analizarse, supervisar o tomar cursos. Además, la característica de los tratamientos implica que, en su mayoría, se desarrollen una vez por semana e incluyan intervenciones con nuevos dispositivos analíticos, mismos que por falta de tiempo o recursos económicos corren el riesgo de no estar lo suficientemente fundamentados.

Otra cara del devenir psicoanalítico es ofrecida por una tendencia a la que Guinsberg (2001) denomina *light*, que implica a su vez lo domesticado y lo bizantino que el psicoanálisis sufre, al igual que la mayoría de las posturas en nuestra actualidad. Considera que ahora todo tiende a ser leve y liviano, pero ya no visto como criticable o superficial sino como valioso, digno y necesario, como un avance de lo moderno que permite estar y vivir mejor o con menos problemas. Aunque casi toda su crítica se intenta centrar en terapias no-psicoanalíticas de anuncios en medios de comunicación masiva, el regaño que emplea se puede encajar sobre todo (pero no solamente) en esas pequeñas pseudoteorías personales que se van desarrollando de manera personal durante la práctica analítica.

No se entienda que todo intento de desarrollo de conocimiento propio es un error, lo que se debe suponer es que los intentos que no llevan la fundamentación teórica correspondiente, no dejan de estar más cercanos a la superchería que al trabajo epistémico.

Este lado *light* habría existido siempre en el psicoanálisis, más que en sí mismo en múltiples simplificaciones y vulgarizaciones que se hicieron del mismo. Implica una variedad de técnicas terapéuticas que han existido siempre, algunas con enfoques teóricos de dudosa fundamentación y otras meramente pragmáticas, que proponen resultados valiosos en tiempos cortos y sin grandes esfuerzos, considerando que la gente quiere efectos concretos, rápidos y con el menor esfuerzo posible, no importando por tanto la validez de los marcos teóricos. La proliferación de las psicoterapias *light* se apoya en formas de vida de la cultura de nuestro tiempo, mismo que muchos tildan de posmoderno.

Las variantes actuales que intentan ser renovadoras y actúan fuera de las instituciones tradicionales, en muchas ocasiones optan por seguir el camino de la

posmodernidad. Habría razones para pensar que el desarrollo de las ideas de Lacan y más aún de sus fieles y de las corrientes francesas de moda son las versiones posmodernas del psicoanálisis. En ellas se critica a la modernidad en lo referente a las promesas comtianas de razón y progreso, existe un incremento del desencanto de todo y se presenta una preeminencia de lo individual o subjetivo frente a lo social o colectivo; abundan los discursos tan complejos como vacíos, se resiente una ausencia de toda referencia histórica y social específica aunque se diga hacerlo, se abusa de la cultalatiniparla, se analiza esencialmente en el ámbito subjetivo sin fundamentos, y predomina una sensación schopenhaueriana de triste inmovilidad ante la imposibilidad de discutir los discursos ambiguos.

En el orden psicoterapéutico, aparecen nuevas técnicas que aumentan aún más la personalización psicoanalítica considerada demasiado intelectualista, dando prioridad a tratamientos rápidos, terapias humanistas de grupo, liberación directa del sentimiento de las emociones o energías corporales. Este autor enumera las características específicas de esas terapias que consiguen que estas supuestas desviaciones adquieran una mayor demanda entre la población en general. A saber:

1) Doctrinas, teorías, mitologías, en suma, valores, que adjudican explicación, sentido, jerarquías y direcciones al caos general o sectorialmente emergente y a la anomia que lo acompaña.

2) Experiencias intensas, habitualmente placenteras, o cuando dolorosas, "purificantes", de relación con "la mente", "el cuerpo", "la acción", "los otros", "los sistemas simbólicos" y "la naturaleza".

3) Ritualísticas y ceremoniales, que "ordenan" los espacios y tiempos de la cotidianidad, tanto cuando está prosaicamente rutinizada, como cuando se ha desarticulado más allá de lo soportable... pero que también recuperan ámbitos para lo "sagrado", tanto más cuando este gestiona lo "milagroso", que parece ser la única salida posible.

4) Identidades, códigos, afiliaciones, alianzas y pertenencias a "algo", sea formas más o menos artificiales y concretas de la "socialidad", (la "gente" del "grupo de bio-energética"), o más o menos sectarias y abstractas ("los lacanianos").

5) Métodos para despertar y cultivar supuestas "potencialidades", derivables en el sentido de las metas propuestas explícita o implícitamente por los valores de las doctrinas. Estos procedimientos, a veces no terapéuticos sino "preventivos" (terapias para normales), que pueden hasta tener componentes de auto-análisis y auto-gestión, generalmente están dirigidos a los objetivos propios del individualismo, es decir, al desarrollo de la capacidad competitiva, a la auto-suficiencia, a la desculpabilización, al auto-control adaptacionista y existista"

Guinsberg (op. cit.)

En mayor o menor grado pero siempre, estas propuestas categóricamente se inscriben dentro de lo que Fromm (1979) consideraba domesticado, es decir acrítico respecto a las condiciones culturales, económicas, sociales o políticas, productoras de las situaciones que pretenden modificar. Estas condiciones nunca son tocadas, ni siquiera mencionadas, limitándose a los aspectos concretos y limitados de las esferas específicas a las que se abocan, aunque no son pocos los casos en los que ellas se convierten, pocas veces de manera explícita y casi siempre implícitamente, en ámbitos religiosos o ideológicos que ofrecen una nueva visión del hombre.

Otra de las problemáticas actuales para el psicoanálisis (y repito, no sólo suya) es la tendencia a la discusión sobre temáticas excesivamente específicas, dejando a un lado, en el olvido o en los archivos antiguos, las discusiones sobre problemas centrales en la construcción del estudio de lo humano, sin quitarle el valor con ello a los intentos por estudiar las especificidades de cualquier técnica o desarrollo teórico, que son necesitadas por los demandantes del servicio terapéutico o en cubículos académicos. Lo que valdría remarcar es que al dedicarse a responder estas cuestiones, se ha dejado relegada la necesidad de preguntarse si las afirmaciones que le otorgan sentido a la práctica pueden estar equivocadas o no.

CAPÍTULO DOS

EPISTEMOLOGÍA DE LA CIENCIA

2.1. ¿QUÉ ES LA CIENCIA?

"La filosofía es como una niña, que le gusta jugar con la muñeca. La cuida y con ella dialoga como si tuviera una existencia real. La Ciencia es como el niño que, inmediatamente rompe la muñeca de la hermana para ver lo que tiene dentro. Al final, ninguno de los dos nos explican, como anda, llora o cierra los ojos."

(Lucas, 1972, p. 49)

Admitamos el supuesto de que el investigador sabe lo que busca. Entonces debe reunir sus resultados y aportarlos a lo que llamamos Ciencia. Evidentemente serán resultados obtenidos siguiendo procedimientos y métodos racionales. Para comprender todo esto, lo primero que hay que hacer es dar una definición a la Ciencia. Podríamos, para empezar, pensarla como acumulación más o menos ordenada de datos y relatos que forman el fabuloso archivo de conocimientos atesorados por cada cultura, aunque por lo común también se exige a estos conocimientos científicos, una cierta dosis de raciocinio y método. Hay sin embargo, quienes han considerado a la Ciencia como un determinismo epistemológico estricto y anudado cuya misión ha sido perseguir la verdad. Las causas precederían a los hechos con todo rigor. Conocer esas ontológicas causas sería quedar dignamente catalogado en ser racional.

Así se presuponía que el hombre civilizado era aquel ser vivo que hacía conjeturas, pero se mantenía como inmovible, sobre todo en lo referente a los fenómenos naturales, que se terminaban encajando en una descripción que la mente humana podía comprender. Se consideraba como un ser rodeado de un mundo o realidad externa que tenían que comportarse, y estar hechas, de acuerdo con lo que su intelecto aceptaba. Este esquema le permitía vivir satisfecho y a los desviacionistas de dicha postura se les toleraba, siempre y cuando, se les llamara filósofos.

Bertrand Russell consideró que a partir de Galileo se podía hablar de una verdadera influencia de la ciencia como entidad separada del gobierno o de las religiones, por lo que refiere que no es que antes no haya habido ciencia, si no que era distinta a la actual en tanto que, a partir de ese momento, influye *directamente* en la cotidianidad de la vida de los pueblos humanos. La distinción la encuentra en el método científico, mismo que considera que este personaje (y poco tiempo después Kepler) conforma a través de una observación astronómica sin prejuicios. La rebelión al *magister dixit*, (a las afirmaciones aristotélicas) aún a costa del enfrentamiento con líderes clericales, le pudo haber costado la vida a Galileo, como ocurrió con una gran cantidad de personas que vivieron el período anterior de oscurantismo católico. Sin embargo, su amistad con el Papa le permitió salvar el pellejo a cambio de firmar una apostasía.

Yo, Galileo Galilei, hijo del difunto Vincenzo Galilei, de Florencia, de setenta años de edad, siendo citado personalmente a juicio y arrodillado ante vosotros, los eminentes y reverendos cardenales, inquisidores generales de la República universal cristiana contra la depravación herética, teniendo ante mí los Sagrados Evangelios, que toco con mis propias manos, juro que siempre he creído y, con la ayuda de Dios, creeré en lo futuro, todos los artículos que la Sagrada Iglesia católica y apostólica de Roma sostiene, enseña y predica. Por haber recibido orden de este Santo Oficio de abandonar para siempre la opinión falsa que sostiene que el Sol es el centro e inmóvil, siendo prohibido el mantener, defender o enseñar de ningún modo dicha falsa doctrina; y puesto que después de haberseme indicado que dicha doctrina es repugnante a la Sagrada Escritura, he escrito y publicado un libro en el que trato de la misma condenada doctrina y aduzco razones con gran fuerza en apoyo de la misma, sin dar ninguna solución; por eso he sido juzgado como sospechoso de herejía, esto es, que yo sostengo y creo que el Sol es el centro del mundo e inmóvil, y que la Tierra no es el centro y es móvil, deseo apartar de las mentes de vuestras eminencias y de todo católico cristiano esta vehemente sospecha, justamente abrigada contra mí; por eso, con un corazón sincero y fe verdadera, yo **abjuro, maldigo y detesto** los errores y herejías mencionados, y en general, todo error y **sectarismo contrario** a la Sagrada Iglesia; y juro que nunca más en el porvenir diré o afirmaré nada, verbalmente o por escrito, que pueda dar lugar a una sospecha similar contra mí; asimismo, si supiese de algún hereje o de alguien sospechoso de herejía, lo denunciaré a este Santo Oficio o al inquisidor y

ordinario del lugar en que pueda encontrarme. Juro, además, y prometo que cumpliré y observaré fielmente todas las penitencias que me han sido o me sean impuestas por este Santo Oficio. Pero si sucediese que yo violase algunas de mis promesas dichas, juramentos y protestas (¡que Dios no quiera!), me someto a todas las penas y castigos que han sido decretados y promulgados por los sagrados cánones y otras constituciones generales y particulares contra delincuentes de este tipo. Así, con la ayuda de Dios y de sus Sagrados Evangelios, que toco con mis manos, yo, el antes nombrado Galileo Galilei, he abjurado, prometido y me he ligado a lo antes dicho; y en testimonio de ello, con mi propia mano he suscrito este presente escrito de mi abjuración, que he recitado palabra por palabra. En Roma, en el convento de la Minerva, 22 de junio de 1633; yo, Galileo Galilei, he abjurado conforme se ha dicho antes con mi propia mano."¹

(Cit. en Russell, 1976, p. 27)

Este conflicto, resuelto mediante la amenaza de muerte del divergente, no se queda envuelto en el pasado. En cambio, muestra claramente la eterna reyerta entre los seguidores de la inducción y aquellos otros de la deducción. En los tiempos de Galileo, la Iglesia Católica empezaba a sufrir la decadencia propia de todo Imperio, a soltar las riendas que mantuvo firmes durante por lo menos unos 10 siglos. Esta nueva época permitió no sumir una vez a la discordancia en el olvido, como antes había ocurrido con Aristarco y Heratóstenes. La inducción había ganado terreno contra la deducción, defendida por *lo ya sabido*.

El papel de la inducción en el método científico se tomaría entonces primordial. En ella encontraría su característica definitoria sentada sobre la observación de hechos que permitan *descubrir* las leyes generales que los rigen. De ahí que hable entonces de tres pasos principales en la labor científica. Para el primero tendríamos una aproximación a los hechos que puede o no pasar por lo fortuito, un acercamiento que una vez conseguido se intenta repetir, *máxime* en condiciones controladas, de forma tal que los eventos no relacionados se alejen casi por sí mismos en el proceso repetitivo. En el segundo tiempo se

¹ Las negrillas son mías y tienen la intención de preguntar si esta cita no puede relacionarse con lo que todavía escuchamos en ciertos círculos *teórico-científicos*, sobre todo en el ámbito informal y/o personal.

laboraría la teoría científica, juego inductivo que busca leyes generales relacionando hechos particulares que en apariencia pueden ser inconexos. Para el tercer tiempo, la labor deductiva implica la exposición de nuevas afirmaciones que infieren sobre otros hechos particulares. Aquí hago una aclaración que me parece importante. Este conocimiento² de un determinado género, antes que leyes, propone *hipótesis* razonables que, en lo que permitan los sentidos, se relacionan con hechos separados de nuestra abstracción del mundo. Dichas hipótesis, por ser tales, aceptan su posibilidad de error y tan sólo su probabilidad y plausibilidad de atinar a la diana. La actitud científica podría entenderse entonces, como ese conocer el propio límite y dar por entendido que no se habla de verdades, si no de suposiciones que se sustentan con otras afirmaciones anteriores y pruebas empíricas de las relaciones entre ambas, traspasadas hasta lo posible por el raciocinio lógico del investigador. La Ciencia, más que un fin, es un camino.

De ahí que Russell afirme que la certeza subjetiva es inversamente proporcional a la certeza objetiva. No se entienda que los métodos cuantitativos son más científicos. Al contrario, se puede ser coherente a la metodología científica sin necesidad o con la imposibilidad de realizar mediciones exactas. Lo que se intenta decir es que los argumentos inductivos tienen mayor probabilidad de sostenerse (no significa que necesariamente acierten más) cuando se sustentan con precisiones cuantitativas.

Venga aquí el ejemplo que maneja Russell del Sr. Jones. Supongamos que contamos con la amistad de un tal señor con dicho nombre. Estamos seguros de haberlo visto hace un momento paseando por la calle. Hasta aquí no hay problema; pero surge entonces la disyuntiva (científica obviamente, en lo coloquial es tan absurdo como el escepticismo radical). Sin interés de adentrarnos en exceso en detalles que no competen, diremos que lo que ocurre es una interpretación de nuestro cerebro de una serie de señales eléctricas transportadas por el nervio óptico, posibilitadas por la acción de conos y bastones, así como efectos reflexión, refracción y demás accidentes de luz y sombra. Aunque en este momento Russell le da mayor importancia a la teoría de reflejos

² Lo que bajo las debidas reservas, concuerda con la idea de conocimiento en psicoanálisis como escindido del *saber*.

condicionados de Pavlov, sólo me dedicaré a mencionar que la conexión entre el evento concreto y la denominación de Jones al evento, no dispone de mayores elementos que la *suposición* del observador. Lo que se entienda por este amigo queda aún más alejado por culpa y gracia de la re-presentación que el nombre impone. De ahí que Bertrand asuma que lo propio del Sr. Jones se concentra en actividad cognitiva propia del personaje, inalcanzable por cualquier sentido de apreciación de nosotros como sujeto-observador del entendido objeto-Jones.

¿Podemos desde la ciencia pensar entonces que el señor que vimos existe o no? Lo interesante es que objeto-Jones es una hipótesis conveniente, por medio de la cual algunas de nuestras propias sensaciones pueden ser reunidas en un haz; pero lo que en realidad las hace aparecer juntas no es su común origen hipotético, sino ciertas semejanzas y afinidades causales que tienen unas con otras. Estas subsisten, aunque su común origen sea imaginario.

El problema se acentúa cuando al que vemos suponemos que no-existe. Así el caso de la Banda del Club de los Corazones Solitarios del Sargento Pimiento en El Submarino Amarillo, largometraje donde los personajes y ambientes nos pueden parecer el colmo del absurdo pero no por ello nos impiden sentirlos y considerarlos coherentes, otorgándoles, al menos durante lo que dura la película, vida, pensamientos y sentimientos propios. La diferencia entre el primer caso y el segundo no se centra en la percepción de los personajes, si no en la interpretación que damos a aquello que estamos viendo. Ambos cuerpos se comportan, pero suponemos que el primero es real y el segundo no. ¿Cómo hacer el tajo desde una perspectiva científica? Suena simple en lo cotidiano, pero suena también simple que el sol sale y se mete. El único parte aguas con que damos cuenta es la estructuración más o menos ordenada de conocimientos anteriores, que damos por hecho que todos aceptamos que tienen correlación con la concreción, ajena a la interpretación que en lo posible, se demuestre con la repetición controlada de los eventos en cuestión. Este parte aguas se consideraría *científico*. Si ahora pensamos en los fines hacia los que se dirige el investigador, cuando se considera científico, inmediatamente comprobamos que su actividad puede seguir diferentes orientaciones.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Mientras unos pacientemente reúnen y clasifican datos (segundo paso de acuerdo con Russell), otros experimentan con dinámica, vitalismo, evolución y revolución (encaminados al tercer paso). La primera orientación se asemeja a una Academia de la Lengua que constantemente estuviera poniendo en estudio nuevos términos. La común aceptación a veces es muy lenta, otras veces se admiten con precipitación. De tiempo en tiempo también hay términos que caen en desuso. Lo que hace unos días nos parecía como cierto e irrefutable, apenas han transcurrido semanas y ya presenta múltiples excepciones.

Los enciclopedistas fueron quizá los que presentaron la inquietud de la duda, con más galanura, con mejor estilo. Hoy resulta inconcebible comenzar a tratar lo divino y lo humano, tema tras tema, siguiendo simplemente un orden alfabético. Sin embargo, esta es una forma como otra cualquiera de relatar, de inventariar, de tratar de conocer la situación en que nos encontramos.

"Estuve estudiando mis pasados cuarenta años y reconozco cuanto tiempo he perdido. Creo que estoy compuesto de materia, pero nunca me quedé conforme con las explicaciones de lo que produce el pensamiento... Incluso ignoro si el pensar es una sencilla acción, como el andar y digerir, y si pienso con mi cabeza del mismo modo que sostengo una cosa con mis manos. Todo ello me afecta en gran manera y cuando he hablado durante tiempo me quedo confuso y avergonzado de lo que he dicho"

(Proverbio de un brahmán, cit. por Voltaire,
en Lucas, op. cit., pág. 46)

Quienes se sumergen en estos temas, se disparan haciendo divisiones y subdivisiones. Para destacar lo que aquí nos interesa, mantengámonos en la departamentación de Ciencias Naturales y Culturales. Las primeras, las Naturales, tienen como elemento diferenciador el hecho de presuponer que la Naturaleza (sobre todo sus leyes) existen y siguen existiendo, con independencia de las interpretaciones que de ellas hacen los científicos de cada época. Los que trabajan en las Culturales, aparte de tender a optimizar en los asuntos en que llegan a un acuerdo (coincidencia no muy frecuente) los recogen como un notario que registrara en su acta. Es decir, sus libros científicos son, lo que el hombre piensa en aquel instante de sus propias interacciones.

Los investigadores del primer grupo, físicos, químicos, biólogos, etc., permanecen atentos a lo que la madre Natura esté dispuesta a juzgar y dar fe de los aciertos o desaciertos que tienen los que de ella se preocupan, a manera del ensayo asumido a Goethe y más tarde leído por Freud, por ejemplo.

Para poner en práctica el intento de la construcción o descubrimiento de Leyes (como esquemas al menos, cuyo valor radique en su potencialidad de deducción de proposiciones singulares susceptibles de verificación), la Ciencia divide el todo en partes (análisis), los organismos en órganos, lo oscuro en iluminado o conocido. La Ley no es una aserción, sino la estructura de ciertas aserciones. En nuestra actuación podemos tratar de comprobar estas preposiciones singulares, pero no las mismas leyes.

El físico teórico nos da en un lenguaje convencional, píldoras o comprimidos de conocimientos con los que creemos comprender el mundo. La economía del pensamiento, más utilizable, la que más nos reduce la ansiedad (en el sentido de Devereux), es la que identifica a las leyes naturales con las leyes abstractas de los universalistas. La unidad del saber ha sido siempre uno de los ideales más tenazmente perseguidos por el pensamiento humano. La aspiración suprema consistía, pues, en encerrar al mundo entero en un cuadro sistemático basado en un solo principio, aunque el cuadro mismo resultara sumamente complejo y dotado de las más diversas articulaciones. Sin embargo, sin llegar a estos límites, la obsesión de los actuales teóricos por extractar y sintetizar, es tal, que con frecuencia se adentra en una semántica tan oscura que resulta incomprensible aún para los seguidores de los mismos teóricos (sin intención de ofender a los lacanianos).

François Jacob, ganador del Premio Nóbel de Fisiología en 1965, tiene una visión similar de la ciencia a la que podríamos resumir como una de las más aceptadas, o por lo menos de mayor difusión. De acuerdo con él, la ciencia presenta dos maneras de desenvolverse y en las cuales, todas las formas que conocemos de hacer ciencia encajan.

"La ciencia diurna pone en juego unos razonamientos articulados como engranajes, unos resultados que poseen la fuerza de la certidumbre. Uno admira su majestuosa ordenación como un lienzo de Leonardo da Vinci o una

fuga de Bach (...) La ciencia, consciente de su andadura, orgullosa de su pasado, segura de su futuro, progresa pletórica de resplandor y de gloria.

La ciencia nocturna, en cambio, vaga a ciegas. Duda, tropieza, retrocede, suda, se despierta sobresaltada. Cuestionándolo todo, se busca, se interroga, se corrige sin parar. Es una especie de taller de lo posible donde se elabora lo que se convertirá en materia de la ciencia (...) A merced de la suerte, la mente se agita en un laberinto, bajo un fuego cruzado de mensajes, buscando una señal, un guiño, un paralelismo imprevisible. Como un prisionero en su celda, da vueltas, busca una salida, un resplandor (...) Nada permite afirmar que la ciencia nocturna accederá al estadio de ciencia diurna. Que el prisionero saldrá de la oscuridad. Y si ocurre, sucede de forma gratuita, caprichosa (...) En cualquier momento, en cualquier lugar, como el rayo. No es la lógica entonces lo que guía el espíritu, sino el instinto, la intuición. La necesidad de aclararse. El empeño de vivir (...) La escritura y la investigación parten del mismo punto: la creación de un mundo que fue visto por primera vez por la imaginación"

(Jacob, F., cit. en Perrés, 1998).

La pelea con el dogmatismo en ocasiones se ha exagerado, y así, la veracidad científica parece que se inclina cada vez más hacia el escepticismo científico, o quizá visto de otra forma, resulta cada vez más móvil y borrosa la línea de separación entre especulación y estabilidad. En ocasiones se considera que la Ciencia, vista contemplativamente, nos sitúa en la alternativa de que lo que creemos, lo riguroso en nuestra vida es el mito y en cuanto salimos de su magia, todo es confusión.

Acerca de estos temas, Alan Sokal, físico de la Universidad de Nueva York, plantea en una entrevista a cargo de la revista electrónica *CienciaHoy* (Asúa, 1998), una posición paralela, opuesta a la de los científicos que constituyen el llamado "círculo de Viena", mismos que querían elevar la ciencia a un nivel de privilegio, respecto de otros tipos de conocimiento, pero definiendo claramente sus límites con el escepticismo o el relativismo radical. Afirma junto con Bricmont la continuidad metodológica entre la ciencia y la vida cotidiana, defendiendo que la ciencia no es completamente distinta de otros tipos de conocimiento, sino que solamente participa de una cierta actitud racional para investigar cualquier sujeto. Lo que distinguiría a la ciencia moderna de otros conocimientos sería entonces el hecho de que ha desarrollado más profundamente que otros campos esta actitud

racional común a toda investigación seria, mediante la utilización de la estadística, repetición de experimentos y control de variables; los principios son los mismos, pero los detalles de metodología de investigación, obviamente, deben depender de los fenómenos que uno quiera investigar. De ahí que los experimentos en la ciencia funcionen como una red. Es decir, no se trata nunca de un único experimento y una única proposición teórica, sino de varios experimentos.

Su postura no es en principio muy distinta de la de Popper, cuando afirma que en la ciencia se debe estar dispuesto a cambiar las hipótesis en función de las pruebas que contradigan las afirmaciones (todo conocimiento científico queda entonces entendido como provisorio y sujeto a una eventual revisión), pero sin caer en un escepticismo o relativismo extremos, ya que en algún momento, quírase o no, damos por hecho que algo es real, toda vez que afirmar lo contrario sería análogo con un estado psicótico.

Por ello la discusión acerca del problema del escepticismo radical. Primero, para admitir que es irrefutable; segundo, para enunciar que no obstante, en la práctica nadie lo toma en serio; en tercer lugar, para señalar que, si uno es un escéptico radical coherente, entonces debe aplicar esta posición a todos los campos y niveles del conocimiento, no sólo a las teorías que no se adecuen a sus fines. Lo que Popper deja como mensaje es "*No sabemos: sólo podemos adivinar*" (Popper, 1999, p. 259), si bien nuestras hipótesis están guiadas por nuestra fe en leyes, a diferencia de otras posturas de búsqueda de conocimiento, en el plano científico, se someten a contrastaciones sistemáticas que intentan rebatirlas lógicamente, matemática y técnicamente, entendiéndose como consecuencia que al contrario de los positivistas radicales, para él, las teorías nunca serán verificables empíricamente y la objetividad de los enunciados científicos descansará en el hecho de poder contrastarse intersubjetivamente³. Popper negó al psicoanálisis el estatuto de ciencia: los datos del psicoanálisis no son falsables, y por lo tanto no son científicos (Fernández, 2001).

Sin embargo, Sokal supone que la radicalización de la postura de Popper provocó muy probablemente un malentendido, y se dio por hecho que, como no era posible llevar a

³ Crítica intersubjetiva: Regulación racional mutua por medio del debate crítico. (Popper, op. cit. p. 43)

cabo las falsaciones a su máximo, no quedaba más que aceptar indistintamente cualquier propuesta, aceptándola dentro una "ciencia" que resultaría mucho más vaga e incierta.

¿Se puede considerar esa afirmación como una *violencia* contra Feyerabend? Por supuesto. En franca discrepancia con Popper y Lakatos, Feyerabend propuso que el único principio que no inhibe el progreso es que toda afirmación valga. Esto debido a que según él, las hipótesis que contradicen a las teorías bien confirmadas proporcionan evidencia que no puede obtenerse de ninguna otra forma y que la uniformidad de propuestas debilita el poder crítico de la ciencia. Pide *grosso modo*, dejarle un asiento a la sinrazón para desacralizar al conocimiento científico.

Imre Lakatos nació en Hungría, en donde estudió física y astronomía; sin embargo, durante las purgas estalinistas de 1950 fue detenido y pasó seis años en la cárcel, de la que finalmente escapó a Inglaterra, en donde vivió el resto de su vida. En la Universidad de Cambridge obtuvo un segundo doctorado en filosofía de la ciencia; en Londres fue discípulo de Popper y su sucesor, al retirarse éste de su cátedra de lógica y método científico en la Escuela de Economía de Londres. Tanto para Popper como para Lakatos, el objetivo de la ciencia no es alcanzar la verdad sino aumentar la verosimilitud.

Para Popper, los experimentos cruciales son importantes porque falsifican a las teorías, mientras que para Lakatos son irrelevantes en vista de que siempre se puede modificar el cinturón heurístico negativo sin afectar a la teoría. Ambos están en acuerdo de que las distintas teorías deben compararse por su aumento en contenido y su corroboración, y ambos enfrentan el mismo problema de cómo medirlo. Finalmente, los dos filósofos se interesan en la metodología científica pero mientras Popper pretende decirnos cómo se hace o debería hacerse hoy la ciencia, Lakatos escudriña el pasado para sugerir cómo deberá hacerse la ciencia en el futuro. La diferencia principal entre Popper y Lakatos es que el segundo sostiene que la ciencia se parece más a un pleito entre tres contendientes, dos teorías y un experimento, y que el resultado interesante es con mayor frecuencia la confirmación de una de las teorías y no su falsificación. El estudio histórico de Lakatos revela que cuando falla alguna o algunas de las predicciones derivadas de una teoría, ésta

no se ha eliminado sino que se ha conservado mientras se afinan las observaciones realizadas y se llevan a cabo otras más. De hecho, no conviene eliminar una teoría en cuanto aparece la primera experiencia que la contradice, en vista de que una teoría (aun plagada con anomalías) es mejor que no tener ninguna teoría. Con esta base, Lakatos propone que sólo debe rechazarse una teoría, cuando otra nueva encierra mayor contenido empírico, o sea que predice hechos nuevos no anticipados o hasta incompatibles con la anterior, explica todo lo que explicaba la anterior y parte del exceso de contenido de la nueva, se confirma sobre la vieja teoría.

"Los más grandes descubrimientos científicos son programas de investigación que pueden evaluarse en términos de problemáticas progresivas y estancadas; las revoluciones científicas consisten en que un PIC reemplaza a otro (superándolo de modo progresivo). Esta metodología proporciona una nueva reconstrucción racional de la ciencia. La unidad básica de estimación (debe ser) un PIC con un 'centro firme' convencionalmente aceptado (y por una decisión provisional irrefutable) y con una 'heurística positiva' que defina problemas, esboce la construcción de un cinturón de hipótesis auxiliares, prevea anomalías y las transforme en ejemplos victoriosos; todo ello según un plan preconcebido. Es primordialmente la heurística positiva de su programa, no las anomalías, la que determina la elección de sus problemas (...) Lo que para Popper (y otros) es externo, a saber, influencias metafísicas, pasa a formar parte del 'núcleo firme' interno de un programa"

(Lakatos, cit. en Fernández, 2001)

A los conjuntos de teorías afines generados por modificaciones sucesivas de sus predecesores, Lakatos los denomina "programas científicos de investigación". Cada uno de esos programas está formado por tres capas concéntricas de entidades dialécticas:

El núcleo central, que reúne los supuestos básicos y esenciales del programa, o sea todo aquello que es fundamental para su existencia; este núcleo central está celosamente protegido de las peligrosas avanzadas de la falsificación por un cinturón protector llamado heurístico negativo, un principio metodológico que estipula que los componentes del núcleo central no deben abandonarse a pesar de las anomalías, constituido por múltiples elementos variables, como hipótesis auxiliares, hipótesis observacionales o diferentes condiciones

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

experimentales. La capa más externa del programa científico de investigación se conoce como heurístico positivo y está representada por directivas generales para explicar fenómenos ya conocidos o para predecir nuevos fenómenos.

Defiende que sólo existen dos clases de programas científicos de investigación, los progresistas y los degenerados. Un programa de investigación es progresista siempre que su crecimiento teórico anticipe su crecimiento empírico, o sea, mientras continúe prediciendo hechos nuevos con cierto éxito; se considera que el programa está estancado cuando sólo ofrezca explicaciones de descubrimientos accidentales o de hechos predichos por otro programa rival. Cuando un programa de investigación explica progresivamente más que otro rival, lo supera, y entonces el rival puede eliminarse, almacenarse o trabajar en él con la esperanza de que su fortuna cambie. Propuso usar su esquema de programas de investigación científica para distinguir a la ciencia de otras actividades que pretenden serlo y no lo son, para distinguir entre programas progresivos y degenerados, y para explicar el crecimiento de la ciencia.

Nacido en Viena en 1924, Paul Feyerabend se insertó en el mundo intelectual polémica y hasta escandalosamente. Aunque vivió del éxito académico de su irreverencia intelectual, Feyerabend no se sintió en absoluto identificado con ese mundo. Más bien, negoció con él y, al fin de cuentas, le permitió un retiro tranquilo. Entró al mundo académico casi accidentalmente, pero pronto se convirtió en un reputado profesor. Otero (1995) comenta que a Paul lo seducían la retórica y el debate. No preparaba sus clases y se dejaba guiar por un curso de pensamiento cualquiera, sugerido por un oyente o por su propia improvisación. El temor a tener que asumir compromisos e identificaciones que no sentía lo llevó a rechazar la oferta de Popper para trabajar establemente con él, o con cualquiera. Ni siquiera tenía claro un objetivo para su vida futura y se dejaba llevar por los acontecimientos.

En Viena conoció al físico Félix Ehrenhaft, quien lo impresionó por su capacidad para adoptar posturas iconoclastas y antiortodoxas, lo que años más tarde se convertiría en su especialidad. El primer encuentro de Feyerabend con Popper tuvo lugar en 1948, en

Alpbach, en la época de mayor esplendor del falsacionismo; Feyerabend se impresionó mucho con Popper pero muy poco con sus teorías. En 1950 trabajó una temporada con Popper en Londres y se asoció con Imre Lakatos, con el que sostuvo un debate amistoso continuo,, suspendido por la muerte de éste; es más "Contra el método" uno de sus escritos más importantes fue planeado como parte de esa discusión.

Hizo gala de argumentos lógicos y racionales para convencer de que la ciencia es irracional, y que además no sólo está muy bien que así haya sido en el pasado y que así sea hoy, sino que así es como debe ser. En relación con el método científico, se declara anarquista, postula y defiende el libre acceso del individuo a todas las opciones posibles (tradicionales, contemporáneas, absurdas, racionales, emotivas o intelectuales) para alcanzar el conocimiento. Identificó a la ciencia del siglo XX como el equivalente de la religión durante el medioevo. No concibe a la ciencia como una superación de las estructuras dogmáticas de esos tiempos sino simplemente como una opción alternativa, igualmente irracional y autoritaria, que finalmente triunfó no por su mayor coherencia lógica sino por su mejor rendimiento tecnológico. Su intención es convencer al lector de que todas las metodologías, incluyendo a las más obvias, tienen sus límites. La mejor manera de mostrar esto es demostrar no sólo los límites sino hasta la irracionalidad de algunas reglas que los empiristas consideran como básicas.

Rechaza la idea de que la ciencia pueda y deba actuar de acuerdo con reglas fijas, precisas y universales, comunes a todas las ciencias. Perspectiva que para él tiene su máxima expresión en el método experimental y la formalización matemática de las teorías. Para él esto supone un enfoque internalista del desarrollo de la ciencia que se olvida de las condiciones sociales, históricas y subjetivas que influyen en el cambio científico. (Carvajal, 2001)

Feyerabend sostiene contra el *monismo metodológico* un pluralismo metodológico como condición necesaria para el progreso de la ciencia. Sin embargo, el "todo vale" se convierte inevitablemente en una regla; con lo cual el pluralismo metodológico termina siempre en la paradoja, lo cual es común a todo relativismo radical y da pie a críticas como

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

la broma de Sokal. Sin embargo, no niega que haya componentes racionales en la ciencia, ni que todas las teorías sean inconmensurables, el problema para él radica en que la elección de los criterios para seleccionar las teorías inconmensurables es en última instancia subjetiva, por ende irracional, como criterios estéticos, juicios de valor, prejuicios y anhelos religiosos.

El único principio no basado en factores externos que admite Feyerabend es que una teoría científica puede eliminarse por deficiente cuando se demuestra que contiene una incongruencia interna. Discute este mismo punto rechazando el argumento de que la consecuencia de aceptar incongruencias sea el caos irracional, argumentando que en la ciencia algunas teorías incongruentes han contribuido al progreso gracias a que nuevos hechos las transformaron en congruentes.

Finalmente, Feyerabend aprueba el concepto de la inconmensurabilidad de los paradigmas científicos de Kuhn pero en cambio rechaza los periodos cíclicos de ciencia normal y revolución, alegando que ni existen ni han existido nunca, por lo que no pueden explicar el crecimiento de la ciencia. Éste se explicaría como resultado del juego entre la tenacidad con que se sostienen unas teorías y la proliferación de otras teorías. No es otra cosa que un cambio en el interés y en la publicidad.

Aunque educado como físico, Kuhn pronto se desvió hacia el estudio de la historia (Pérez, 1998). Para él, la historia representa el color del cristal con el que debe mirarse toda la filosofía de la ciencia. Esta historia le muestra a Kuhn, que a lo largo de su evolución las distintas disciplinas han pasado por uno o más ciclos bifásicos, que él mismo llama *ciencia normal y revolución* (ocasionalmente se identifica una tercera fase inicial, llamada *preciencia*, que desaparece a partir del segundo ciclo). En forma paralela a este concepto cíclico de la evolución de las ciencias, Kuhn introdujo también la famosa idea del *paradigma*, que representó la teoría general o conjunto de ideas aprobadas y sostenidas por una generación o un grupo coherente de científicos contemporáneos. Un *paradigma* está formado por la amalgama de una teoría y un método, que juntos constituyen casi una forma especial de ver al mundo, sin embargo, el estado ontológico del paradigma kuhniano no es

claro, se trata de una entidad ambigua, algo camaleónica y hasta acomodaticia, de la que a veces se oye hablar como si fuera algo real y con existencia independiente. Posteriormente, sustituyó el término por "matriz disciplinaria" y "ejemplar", con objeto de ser más preciso.

Una vez establecido el paradigma, la etapa de *preciencia* es sustituida por un periodo de *ciencia normal*, caracterizado porque la investigación se desarrolla de acuerdo con los dictados del paradigma prevalente, o sea que se siguen los modelos que ya han demostrado tener éxito dentro de las teorías aceptadas. Durante el periodo de *ciencia normal* los investigadores no se dedican a avanzar el conocimiento sino a resolver problemas o acertijos dentro de la estructura del paradigma correspondiente; en otras palabras, lo que se pone a prueba no es la teoría o hipótesis general, como quiere Popper, sino la habilidad del hombre de ciencia para desempeñar su oficio, en vista de que si sus resultados no son compatibles con el paradigma dominante, lo que está mal no es la teoría sino los resultados del trabajo del investigador.

Durante el periodo de *ciencia normal* los resultados incompatibles con el paradigma prevalente se acumulan progresivamente en forma de anomalías y sólo cuando se alcanza un nivel intolerable de anomalías es que el paradigma se abandona y se adopta uno nuevo que satisfaga no sólo los hechos explicados por el paradigma anterior sino también todas las anomalías acumuladas. A la ciencia que se realiza durante el periodo en que ocurre este cambio, de un paradigma por otro, Kuhn la llama "ciencia revolucionaria". Pero es precisamente en su análisis de este cambio donde propuso que el rechazo de un paradigma rebasado por las anomalías acumuladas y la adopción de un nuevo paradigma históricamente no ha sido un proceso racional, entre otras razones porque los distintos paradigmas son inconmensurables, lo que no significa que sean incompatibles, sino simplemente que no son comparables entre sí. Kuhn comparó al cambio de paradigmas con una conversión religiosa.

Pero Kuhn y Popper coinciden en pasar por alto los mecanismos de generación de las hipótesis aunque el primero las atribuye a la intuición estimulada por la acumulación progresiva de anomalías y el segundo nada más a la intuición pero basada en un

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

componente genético. En cambio, mientras Popper postula que el cambio de una teoría científica por otra proviene de la falsificación de la primera y el mayor poder explicativo de la segunda, Kuhn insiste en que la historia muestra que el rechazo de una teoría científica y su sustitución por otra ha obedecido mucho más a fuerzas irracionales e ilógicas, más relacionadas con factores sociológicos que con principios racionales.

Las revoluciones terminan con la victoria total de uno de los dos campos opuestos. Por lo menos para ellos, el resultado de la revolución debe ser el progreso, y se encuentran en una posición excelente para asegurarse de que los miembros futuros de su comunidad acepten la historia anterior a ellos de la misma manera. No será aceptado el cambio a menos que los científicos se convenzan de que se cumplen dos importantes condiciones. En primer lugar, el nuevo paradigma debe parecer resolver algún problema importante y generalmente reconocido, que no se ha podido resolver de ninguna otra manera. En segundo lugar, el nuevo paradigma debe garantizar la conservación de una parte relativamente grande de la capacidad para resolver problemas concretos que la ciencia ha alcanzado a través de sus predecesores. De esto resulta que, aunque los nuevos paradigmas rara vez o nunca poseen todas las capacidades de sus predecesores, generalmente conservan una gran parte de los aspectos más concretos de los triunfos previos y además siempre permiten soluciones adicionales a otros problemas concretos.

A pesar de la inconmensurabilidad de los paradigmas en competencia, y de que el cambio de uno por otro durante las revoluciones científicas se parece más a una conversión religiosa que a una acción racional, el nuevo paradigma está obligado a garantizar la preservación de mucho de lo aprendido en los periodos previos de ciencia normal, lo que permite el "crecimiento" de la ciencia.

2.2. CIENCIA Y RELIGIÓN

"Solución fundamental:

Creemos en la razón, pero ésta es filosofía de grises *conceptos*; el lenguaje está construido sobre todos los prejuicios más ingenuos.

Entonces nuestra lectura proyecta desarmonías y problemas en las cosas porque *sólo pensamos* dentro de la forma del lenguaje, por ello creemos en la verdad eterna de la razón (por ejemplo: sujeto, predicado, etc.).

Dejamos de pensar si no queremos hacerlo en la coacción del lenguaje, precisamente por ello todavía llegamos a la duda, al ver aquí un límite como límite.

El pensar racional es un interpretar según un esquema que no podemos rechazar."

(Nietzsche; 2000, p. 40)

La religión es el conocimiento del Dios verdadero y la obediencia a su Ley. El conocimiento de Dios significa tener conciencia de que es el Creador y Señor del todo. Incluye además una aprehensión de sus atributos morales y una relación íntima y personal con ese Dios, establecida por la devoción amorosa. Así que la religión consiste en fe y moral. La fe incluye tanto la dirección como el impulso moral y a la inversa, la moral, en su grado más alto, tiene la interioridad de la fe. La prueba crucial para cualquier culto a este Dios es saber si promueve la aprehensión del carácter último del espíritu y de la supremacía de los valores espirituales y morales (Mattuck, 1962).

Mientras que la religión resulta marcadamente sincretista, por lo menos en sus fases más antiguas y en su trayectoria secular, no se puede decir lo mismo del cuerpo del conocimiento científico. Desde el punto de vista lógico y metodológico, del interior del cuerpo de conocimientos de la ciencia se expulsa todo elemento que no pueda ser recubierto por la práctica metódica. Este tipo de práctica tiene una orientación investigadora, esto es, busca recubrir términos de cuyo enlace, se extraiga un sistema de certezas coherentes. En la religión no encontramos método, ni recubrimiento múltiple de objetos, ni establecimiento operatorio de verdades.

Sin embargo, la historia ha dado cuenta de una consolidada confusión de conocimientos, especialmente el religioso, el científico y el filosófico. La necesidad de establecer contacto causal, una necesidad operatoria, parece ser una constante humana. Es lícito suponer que surge una mentalidad etiológica desde el momento en que el propio sujeto de operaciones se pone como fuente originaria de alteraciones efectuadas en el

cosmos. La gran diferencia estriba en que los alcances y restricciones de quien no es científico, no pueden ser medidos ni recortados por dicho sujeto.

En el cristianismo medieval, hay una recaída de la religión en la magia por medio de prácticas astrológicas, alquímicas o cabalísticas. La fusión de todas las tradiciones esotéricas, antiguas y medievales, brota con inusitada fuerza en el Renacimiento. El afán por controlar y dominar la naturaleza tiene su precedente doctrinal directo en esas tradiciones esotéricas y mágicas, antes que en la escolástica, esto es, la filosofía y teología oficiales que antecedieron de manera directa a la ciencia clásica.

La confusión de géneros (ciencia, religión, filosofía) no se da en el plano lógico ni en el metodológico. Es el propio lenguaje el que permite un uso de múltiple significación de los vocablos con una historia cultural compleja que, sin perjuicio de su uso científico estricto bien sentado y pragmáticamente establecido, se funde con los usos extracientíficos obedeciendo a intereses políticos, confesionales, o por causa de la más simple y burda ignorancia. Así, cualquiera de estos términos, originarios quizá ya en la mitología semítica o indoeuropea traspasados a la metafísica, caen dentro de la metódica y restricción científicas, para ser nuevamente devueltos a ese fondo común de términos y discursos para coexistir y con/fundirse con usos más viejos. Es como si la Cultura tuviera que desandar continuamente hacia atrás los tres estadios de Comte y sucediera que en cada paso que el estadio positivo avanza, la Cultura añorase una reintegración con el metafísico, primero, y más lejos aún, con el mítico y el religioso. Esta vuelta atrás, ya se ha producido en la cultura grecorromana, primeramente, con el retroceso de la medicina alejandrina, la astronomía helenística y otras cumbres de saber positivo a la más elemental mentalidad mágico-religiosa o metafísica. Otro tanto se diga de la llamada ciencia clásica, externamente inseparable del neopitagorismo y de un cristianismo de abolengo metafísico y místico. Lo importante es advertir que siempre existen intereses y voluntades favorecedoras de esos retrocesos. Los retrocesos hacia las visiones metafísicas, míticas, y místicas, de las ciencias son lógicamente contradictorios con la estructura y los métodos internos de las ciencias mismas, pero no con la totalización incesante que concebimos como vida cultural. Esta prefiere eliminar las disonancias y opta por la amalgama antes que asegurarse para sí

la coherencia formal. Especialmente el proceso regresivo se hace efectivo cuando el programa racionalista y secularizador experimenta un gran vuelco ideológico. La ciencia ya no puede ser invocada como un sustituto laico de la religión, una religión de la burguesía progresista. En el ámbito de la filosofía, Ortega, Heidegger y la escuela de Frankfurt, entre otros, han puesto el dedo en la llaga al afirmar que la técnica moderna es en sí misma ideología y dominación, y que ya se ha apoderado incluso de nuestras formas de pensamiento, lejos de circunscribirse al ámbito específico de la producción económica, a las relaciones sociales, la ecología. Es un tipo de razón que va en contra de la soberanía de la razón misma y en ella se gestan, pues, terribles contradicciones.

En general, la religión es una forma práctica de vinculación que los hombres establecen entre sí y con la naturaleza, si bien dicha vinculación se realiza según cauces torcidos o deformados (*falsa conciencia*, diría Marx) en el momento en que las religiones bloquean el acceso crítico a sus contradicciones, tanto de tipo interno (incompatibilidad entre dogmas) como externo (incompatibilidad con la concepción científica ya alcanzada) la religión no puede sino enfrascarse como concepción ideológica en el seno de una cultura, y transformarse en algo así como una burbuja más o menos creciente. Su autonomía se plantea como radical pues sólo como burbuja ideológica puede vivir una visión semejante del mundo ahora que nuestro planeta es un lugar tecnológico y definitivamente desencantado. Los dioses se han ido, podríamos decir, pero su *imago* quiere persistir en la esfera ideológica.

La historia de la religiosidad en Occidente podría escribirse señalando intentos repetidos por absorber los conocimientos principales de cada época, y en caso de rivalidad, ahogarlos, ya se trataran de conocimientos científicos o filosóficos. En caso de incompatibilidad, una religión dominante, como el cristianismo en una etapa del Imperio Romano, bloqueó sistemáticamente los restos de paganismo y de materialismo aún vivientes. Los puntos de asimilación con la cultura filosófico-científica de la antigüedad consistieron más bien en trazos retóricos o discursivos, terminologías, términos, figuras y todo género de recursos literarios, o persuasivos.

Por naturaleza, el conocimiento religioso vive de la asimilación y absorción discursiva y ritual de elementos ajenos. Se aprovecha de determinados fragmentos racionales y empíricos que actualizan a aquella, aunque estos fragmentos procedan de géneros cognoscitivos muy distintos al suyo.

Para estudiar este tipo de mezclas y con/fusiones Carlos Blanco (2001) intenta elabora una especie de morfología de las religiones, para así proceder a una disección de dichas mezclas según diversas líneas de corte. De tal forma que para él, la religión posee la capacidad de moverse simultáneamente en múltiples planos:

- a) El plano de la dogmática estricta.
- b) El plano de la impregnación social (actividad misionera en el tercer mundo, o propagandística en el primero, acción sobre la juventud, penetración entre el proletariado, control de la enseñanza).
- c) Asimilación de lo "moderno", característica del siglo XX, como han sido los diversos esfuerzos de compaginación del marxismo y el cristianismo, integración de racionalidad secular y fe, y un marcado cientificismo no enfrentado con el saber teológico.

Esto puede ser más evidente en el caso de la Iglesia Católica. Una vez superadas las polémicas sobre el modernismo, el Vaticano y su estructura internacional han sabido entretejer estos tres planos en el seno de la cultura, a espaldas de las contradicciones flagrantes. La labor de poner sobre la mesa dichas contradicciones exige ya un esfuerzo intelectual considerable que nunca se hubiera imaginado un positivista radical o un agnóstico del siglo XIX. Para ellos, los límites, el frente de batallas, eran nítidos y simples.

Por otra parte, parece como si la conservación de un cuerpo dogmático determinado (plano a) sólo se pudiera lograr hoy por medio de una extensión (social, pragmática) en los planos (b) y (c) enunciados más arriba.

La impregnación religiosa de nuevas capas sociales que, no hace mucho, aún se mostraban refractarias a este tipo de mensajes y de orientaciones vitales, ya no parece conocer barreras por parte de un campo de científicos completamente liberados de sus tareas secularizadoras. Acaso se deba a que la Técnica moderna, exige tanta fe de carbonero en este tipo de vida como antaño la requería la religión. La ciencia ha perdido su carácter militante, y ya no se considera a sí misma como una actividad contraria del clericalismo ni enemiga de la fe irracional.

Los enemigos de la razón prevaeciente ya no pelean en bloque, pues la ideología religiosa se ha aliado con el resto de las agencias ideológicas (fundaciones, universidades, mundo editorial). Además, las confesiones principales ya generan sus propias instituciones científicas y pedagógicas. Entre los propios científicos y técnicos abundan los militantes en materia religiosa. Hoy en día, cuando se abren frentes de conflicto ciencia-religión, la guerra ya no se da en un plano global, tal y como *parecía* darse en tiempos inquisitoriales (el caso Galileo), ni siquiera es un frente alineado políticamente (el caso del enciclopedismo francés del XVIII). No están en juego concepciones del mundo mutuamente incompatibles, ni tampoco existen ya estados o formaciones políticas en disposición de emprender una lucha por la cultura, haciendo frente a las iglesias. Se trata apenas de una serie de escaramuzas intelectuales y demagógicas, en asuntos concretos de ética y moral. No es ya una guerra de frente abierto. Las escaramuzas sobre bioética, conducta sexual, genética, clonación, aborto, hacen referencia a problemas de magnitud, sin duda, pero se crean amplios y acolchados espacios de mediación. Los "saberes aparentes", las "pseudociencias" y las "visiones heterodoxas" reclaman para sí, con gran facilidad, la aureola de la rebeldía y la independencia. Se exige respeto y espacios de audiencia en nombre del pluralismo y de la independencia de criterios.

"En una primera fase del helenismo, se experimenta un momento de incredulidad y desacralización. Podríamos llamarla fase disolvente. Predomina la crítica y el escepticismo, y se parece a nuestro posmodernismo actual. Una vez recorrida esta fase, las masas aceptan una alianza entre ciencia y filosofía, por una parte, y religión por la otra. Incluso hay una recaída en el mito. Pero la piedad nueva ya nada tiene que ver con la antigua, natural y originaria. Se trata

ahora de una forma pedante, esotérica y bizarra de religiosidad que recurre, interesadamente, a vocablos y doctrinas ajenas al fervor, importadas de otros saberes y que pierden su sentido en dicho trasvase. Se gestan pseudociencias, y filosofías de salvación, cuasirreligiosas. Se gestan, incluso, pseudoreligiones. Entonces abundan, como hoy, las sectas."

(Burguete y Rada, 2001; cit. en Blanco, op. cit)

La tradición judaica, a través del contacto estrecho con la cultura helenística (los judíos alejandrinos, Filón) hacen que la cultura religiosa florezca y fructifique en un ambiente impregnado de filosofía y de gnosticismo. La vía del conocimiento adquirida así por la religión de Moisés, y por su descendiente, la de Cristo, desvía definitivamente a ésta de una mera existencia en forma ritualista (pastoral) y va más allá de un código de obediencia.

La religión judía como forma de conocimiento no científico, aunque sí narrativo y mitológico en sus comienzos, es algo que ya se puede descubrir en el relato del Génesis. No es difícil encontrar motivos y pasajes análogos, e incluso homólogos con la Teogonía de Hesíodo, el Enuma Elish, o el poema de Gilgamesh.

Descubrir cierta mentalidad etiológica en estos relatos es hacer del mito y la religión una especie de anticipo de la ciencia. Pero en la tradición judaica, la "etiología" del mito se ve subordinada a una voluntad personal de carácter creador. Tampoco casa con la religiosidad indoeuropea, la griega en particular, ese marcado verticalismo de su divinidad en posición de jefatura, revestida de una autoridad y un misterio de índole semiótica. Pues la divinidad judía es mensaje, es fuente de señal cuya sustancia es *la palabra*.

En la Edad Media, los filósofos judíos establecen un fructífero contacto con el aristotelismo, para difundir por toda Europa, como antesala del racionalismo escolástico y de todo materialismo posterior (de Spinoza en adelante) ideas como las de eternidad del mundo y necesidad cósmica, que habían quedado sepultadas bajo el peso de las religiones monoteístas, eran ideas ausentes en el judaísmo más arcaico.

El proceso de maduración hacia una mentalidad cognoscitiva en materia de religión, fue complejo y quizás tuviera mucho que ver el contacto oriental de los judíos con maniqueos, con los cultos de Zoroastro y, por la parte occidental, con la civilización helénica. Las fases meramente ritualistas, sacrificiales, carismáticas e incluso mágicas, quedan rebasadas por una mayor intelectualización.

La vía del conocimiento, con la meta puesta en la salvación, o como ejercicio hermenéutico del mensaje divino, es la ruta seguida por amplias capas del mundo helenístico que, partiendo de un fondo cultural y terminológico heredado del período filosófico antiguo (el fondo helénico) sufre toda suerte de influencias orientales que, tras las conquistas alejandrinas, ya no cesaron de arribar más y más hacia el oeste, aunque los precedentes de dichas oleadas no escasean.

Los experimentos pitagóricos y platónicos de fusión de una ciencia religiosa o de una religión científica no tuvieron la posibilidad de universalizarse por sí solos. La religiosidad científicista que estos grupos preconizaron, hubo de ser, por fuerza, minoritaria. La dirección opuesta en dicho cambio, consiste en hacer de la religión una ciencia. Este proceso ha de hacerse cuando la razón, la búsqueda de principios unificadores del universo, es sacralizada y substantivada. Se eleva a condición divina la sabiduría que una vez conociera éxitos relativos en la investigación empírica de regularidades, o en el análisis geométrico y numérico de la materia, esto es, se convierten en trascendentes los principios rectores para el conocimiento de lo inmanente.

El gran edificio intelectual del Medioevo, es la *Ontoteología*. La metafísica de la antigüedad, es decir, la reflexión sobre el *Ser*, se mezcla con una ordenación razonada y sistematizada del discurso sobre lo divino. El panorama medieval, el marco de una ontoteología, ha cambiado por completo. Con el importante precedente y mediación del mundo musulmán, y de los filósofos judíos, el teólogo habla de lo divino. Se instaura una ciencia de lo divino, con el misterioso proceso de creación y cuidado a cargo de la divinidad injertada con una ciencia del *Ser* (metafísica, ontología).

Si el mito había sido un primer intento por integrar una imagen del mundo, esa integración sólo era posible por medio de racimos de narraciones heterogéneas, de episodios temáticamente entrelazados, más que por medio de razonamientos, cuya existencia sólo es posible el momento en que hay un alto grado de autoconciencia, de autorrazonamiento (como se dio en la geometría y la silogística griegas). Estas unidades mítico-narrativas son fracturadas a su vez por las sistematizaciones teológicas que, en el caso ejemplar del cristianismo, desdoblan las dos dimensiones del mundo: visible (*cosmos, physis*) e invisible (*divino, sobrenatural*).

El mito presenta características y funciones en las que prevalece el sentimentalismo y la afectividad, así como un marcado antropomorfismo, especialmente en la tradición grecorromana, que es nuestra matriz cultural (también para la filosofía y para la ciencia, surgidas en occidente). El mito no es ajeno a las funciones cognoscitivas, como tampoco la religión. Pero la religión, en su tronco judeo-cristiano, es una forma de conocimiento que se basa en la experiencia colectiva y organizada de la sociedad que sólo se comprende a sí misma por medio de una continua reordenación lineal. Se rectifican materiales heterogéneos de carácter narrativo-afectivo que ya han pasado por las manos de un clero organizado, interesado en controlar el dogma, para así ejercer control sobre el ritual.

En el ámbito helenístico y romano, mientras no existe ese clero organizado, la organización de materiales queda en manos de poetas y eruditos, transmisores de lo sagrado, mas no rectores ni creadores de dogmas. La religión deja de ser popular, pasa a ser clerical, y sus expresiones representativas, narrativas, se alinean. Así pues, puede verse en toda religión una suerte de representación que una sociedad vierte sobre sí misma, con la modificación histórica que supone ver la aparición de un clero organizado.

Pero en las religiones concurren otros elementos que los estrictamente representacionales (mitos, creencias, dogmas), a saber, acciones (conductas, ritos, cultos) y los sentimientos, siempre acompañantes y vehículos de los anteriores.

El mito aparece como una representación religiosa primigenia, compartiendo con la dogmática y la ritualidad de toda expresión religiosa la cualidad de comunicar toda una visión de lo humano, de la sociedad, escenificada en una serie de paradojas y contradicciones. No hay una separación nítida entre los matices de sentimentalismo o emotivismo del mito, con respecto a los explicativos o cognitivos.

Cuando la narrativa es jerarquizada por criterios dogmáticos, se convierte, en una "historia" lineal y en se ordena, a su vez, por la vía de una eliminación de disonancias. En estas condiciones, la indagación científica queda suprimida y bloqueada en la sociedad. No hay espacio para una "historia" natural. Pues lo generable (en el sentido griego de *physis*) debe ser coordinado con lo creable (en el sentido judío, *ex nihilo*). El relato del *Génesis*, sin perjuicio de sus analogías e incluso homologías con otros relatos próximo-orientales, o del mundo entero, presupone un acto contingente, voluntario y surgido desde una Voluntad sobrenatural.

Mientras que la religión en general, siempre posee un marcado carácter sincretista, en sus relatos y representaciones, así como en sus ritos, la dogmatización teológica significa un esfuerzo constante por otorgar a sus adeptos la noción de cultos legítimos, previniéndolos contra las creencias y supersticiones que nieguen o se aparten de su dogma fundamental (Carmona, 1980). La dogmática judeocristiana presentó como elemento rectificador toda una base textual que, no obstante se sobrepuso a prácticas rituales homólogas o previas que caracterizaron el mundo helenístico y romano. Incluso esa base textual fue sustancia de amalgama con la filosofía y la ética de escuelas griegas.

En contraste, la ciencia como constelación cultural sólo conocerá una especificidad clara en la época que conocemos como *ciencia clásica*, nunca antes del *Renacimiento*. La ciencia de la Antigüedad, lejos de diferenciarse de la mitología y la metafísica (Presocráticos) e incluso de la Teología, reacciona como instancia cultural. El historiador puede apreciar más bien unas cuantas estelas de racionalismo y empirismo (medicina hipocrática, programa matemático pitagórico y platónico, astronomía alejandrina). Más que ciencias consolidadas, quizá podría hablarse de rumbos científicos,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

programas, o trayectorias que se ven cerradas cuando la cultura en su totalidad sufre una conversión. Así la filosofía de las escuelas platónicas y estoicas deviene en salvación de almas o en misticismo, y se recuperan la mitología y las vías de misterio, pero reactivamente, esto es, incorporando jergas y ropajes filosofantes, metafísicos, e incluso científicos que en las etapas "ingenuas" de la más remota antigüedad nunca pudieron tener.

La religión también es una actividad práctica que vierte sobre una transformación de las relaciones del hombre con la naturaleza y de las propias relaciones entre los hombres. En el momento en que las religiones bloquean el acceso crítico a sus contradicciones, tanto las internas (incompatibilidad de dogmas) como externas (incompatibilidad con la concepción científica vigente, con las teorías fundamentales), la religión se trastoca en conciencia ideológica. Ya deja de ser, simplemente, un cuerpo de conocimiento que se reclame autónomo con respecto a la ciencia.

Históricamente se advierte que el politeísmo y antropomorfismo de la religión griega fue un ingrediente facilitador del surgir de una mentalidad racional y naturalista. La inmensa libertad doctrinal de los poetas y mitógrafos, frente a las ortodoxias de los pueblos orientales, no entraba en contradicción con la piedad popular que los helenos manifestaban en materia ritual y ceremonial, y, desde luego, creencial en los tiempos arcaicos y clásicos. El propio auge del ateísmo y del materialismo antiguos se hubo de realizar sobre ese fondo de dioses extremadamente humanos, después de todo. Contra ellos pudo alzarse un primer humanismo en la filosofía presocrática, en la tragedia, en la sofística y en los herederos de Sócrates. El tronco semítico, por el contrario, en cuyo interior destaca el judaísmo, posee un aparato textual y, dentro del mismo, una estructura comunicacional en el cual la naturaleza ya está reducida a la condición de escenario de ese diálogo histórico entre la divinidad y los hombres. Una creación puntual, por acto voluntario, excluye una historia natural como la desarrollada en Grecia, de índole procesual tanto en la generación y corrupción de los seres, como en el estudio (por medio de procesos cognoscitivos humanos, antes que por revelaciones) que merecen asuntos tales.

De igual modo, la delimitación tajante entre un plano sobrenatural y un orden natural, recae de forma un tanto exclusivista en manos de personajes carismáticos (Moisés, patriarcas, profetas). Es decir, que la mediación es igualmente humana, y no hay más puente que las visiones y palabras de tales personajes, en un sentido, y las diversas señales y comunicaciones verbales de Dios, en el otro sentido. Algo muy diferente del paganismo grecorromano, donde las mediaciones pueden ser procesuales al margen de cualquier sustancia específicamente humana (inteligencia, razón, palabra). Baste recordar los *daimones*, las metamorfosis del mito, las intervenciones divinas en la epopeya homérica, las mismas ideas de *cosmos* y *physis*; en el paganismo no se puede hablar de una escisión cósmica. Los mundos divino y humano, así como otros espacios intermedios, aparecen como porosos. Hay mucha interpenetración en el mito y aún en la filosofía y la medicina, por lo menos hasta la época de Aristóteles. Nada ha de extrañarnos la posibilidad una ciencia sacralizada, por un lado, pues la propia *physis* tiene ese carácter sacro, así como un discurso sobre divinidad altamente racionalizado que es el origen de una teología en sentido estricto. La combinación entre esa visión de los paganos, para la que el mundo natural y el divino se intercomunican, con la lectura semiótica del mundo a través de designios divinos, de tipo judeocristiano, está en la raíz del Renacimiento. Cristalizará en forma de metáforas importantes, que sirven de atmósfera para que en ella brote el método científico.

La contraposición ciencia frente a religión ha sido dramática en ciertos momentos de rigidez y ortodoxia de las tres religiones monoteístas esto es, en ese largo período de siglos (del V al XV) en que sólo unos restos de ciencia al estilo positiva pervivían pulverizados en un cuerpo de dogmas y en sociedades de talante teocrático. En las tres religiones del Libro (judía, cristiana e islámica) la herencia griega ya recibida en lo que hace a la racionalidad (*logos*) daba la posibilidad misma de una competencia entre saberes. No hay debate si no hay un fondo compartido. No hay guerra si no hay combate con armas análogas o comparables. Otra cosa es una cacería o una simple eliminación. Esta guerra ciencia-religión aparece específica del monoteísmo y es algo inaudito en una cultura donde tipos tan diversos de experiencia y conocimiento hubieran seguido rumbos igualmente diversos, o mezclas fáciles, ingenuas con respecto al factor contradicción. El componente más importante es la apropiación que del *logos* se ha ido haciendo a través de los siglos

desde una religión o credo revelado, para luego revolveerse con otras derivaciones (medicina, astronomía, saber positivo) a que ese *logos* dio lugar alternativamente en el mundo antiguo.

Mientras se concebía a la Tierra en el centro del universo, cada vez resultaba más arduo explicar el extraño movimiento que parecían tener los cuerpos celestes. Un astrónomo polaco, harto de tanta teoría complicada sobre ciclos y epiciclos, se propuso simplificarla por medio de un ejercicio matemático que consistía en tantear la posibilidad de que la Tierra girara alrededor del sol (Copérnico, obviamente). La cosmovisión medieval comenzaba a desintegrarse y los problemas prácticos iban a ser resueltos ya no apelando al principio de la autoridad, sino al del experimento y la demostración. Pero la Edad de la Ciencia no nació en el vacío y puede atribuírsele raíces culturales. La teoría geocéntrica, que fue el blanco fundamental de la Edad de la Ciencia, jamás constituyó una enseñanza de la Torá, sino del helenismo. La autoridad que el método científico debió desplazar de su pedestal, fue la de Aristóteles, no la de Moisés.

Platón suponía la realidad misma como consistente en ideas puras. Para los helenos la verdadera ciencia era la matemática. Aún la observación de la naturaleza era concebida primordialmente como una búsqueda de formas matemáticas puras en el orden natural. Ese era el punto de partida para la observación, aun la de Aristóteles. Pero lo fundamental no es la observación en sí, sino el método empírico en el que la observación se asienta. Los griegos nunca descubrieron este método, porque consideraban que el conocimiento se deduce de principios elementales, y no por medio de explorar el mundo mediante experimento e inducción. Las ideas puras de las que hablaba Platón, no eran cognoscibles por medio de los sentidos sino por la contemplación intelectual. Tal método puede cimentar la filosofía, pero no es ciencia.

Por todo ello, para que la moderna ciencia, que es mayoritariamente empírica, pudiera ponerse en marcha, tenía que liberar al espíritu europeo de los lazos de la *pseudociencia* griega. La lucha de los nuevos científicos contra el viejo orden no era una

lucha de ciencia contra religión sino una rebelión de la nueva filosofía científica contra la vieja de Aristóteles.

Como la escolástica medieval había logrado una elaborada síntesis entre Aristóteles y la Biblia hebrea, cuando el advenimiento de la ciencia hizo derrumbar la filosofía natural aristotélica, se escucharon voces alarmadas que salieron a defender la Biblia y su revelación. A partir de entonces, muchos científicos creyeron que había un conflicto inevitable entre ciencia y religión. Pero tal defensa era innecesaria, y ese conflicto inexistente. La Biblia había salido ilesa, puesto que las hipótesis de la ciencia moderna, tales como la de las órbitas planetarias o la de la evolución, no solamente no contradicen la Biblia sino que fueron elaboradas por personajes que creían en ella.

En suma, científicos de vanguardia en el siglo XVI como Galileo, no reanudaron una investigación que los antiguos griegos habían abandonado. Se entregaron a una aventura nueva del espíritu humano. El movimiento científico no se inspiró en la cultura helénica, sino que arremetió contra esa vieja ciencia a fin de alcanzar un nuevo punto de partida.

La inspiración provino, según Perxínik (2002) de la civilización hebrea. Esta fue la que otorgó al mundo la fe que venía a rechazar la pagana arbitrariedad del destino: la fe en la racionalidad de Dios. En ella pudo fundamentarse el credo indispensable para la ciencia, que era la fe en la regularidad de la naturaleza. Para que naciera la ciencia era indispensable la doctrina de la Creación, opuesta a la del universo fortuito y sin sentido.

El nuevo pensamiento gozaba en muchos casos del patrocinio de pensadores religiosos. Así, la prueba de la existencia de Dios fue percibida en la teoría de Isaac Newton de que todos los movimientos de los cuerpos en el espacio pueden describirse por medio de una sola ley. Lo que el Salmista había comprendido por revelación, Newton lo demostraba por la razón y la experiencia. También Kepler (autor de las tres leyes que explican los movimientos de los planetas) presentaba la hipótesis mecanicista como la certeza en que la Gloria de Dios se manifiesta en la perfección cronométrica del universo material. Blas

Pascal, cuyo genio matemático abrió el camino al cálculo diferencial, expresó su fe en el Dios de la Biblia en contrapartida del "motor inmóvil" de la filosofía aristotélica. Como Newton, Kepler y Pascal, los hombres de ciencia del siglo XVII dedicaban tanta atención y esmero a la reflexión teológica y bíblica como al estudio de los objetos de interés científico. Posterior a ellos, el tan afamado golpe a la religión que dio Darwin con su *teoría de la evolución de las especies* (que él no bautizó de tal forma) en realidad, y explícitamente, planteaba que Dios había creado la vida y los primeros seres tal cual eran y que por *azar* y selección natural, sus especies habían ido cambiando a lo largo del tiempo.

Como otro punto a considerar, el hombre original puede ser considerado como el primero que adquiere la conciencia humana, la capacidad de proyectarse al futuro, de mirarse por dentro y preguntarse acerca del misterio de su existencia. Ese es el androide que hace historia, que deja grabado su devenir. Sabemos que la *historia* humana comienza precisamente con la aparición de la escritura, que es el momento providencial en el que el ser humano puede asumir la responsabilidad por la humanidad en su conjunto, puesto que hereda a las generaciones pasadas y prevé su continuidad en la posteridad. Por lo tanto la cronología hebrea que afirma la aparición del hombre hace aproximadamente 6'000 años, en ese entendido, suena sensata.

También la pelvis debió ser remodelada, para que pudieran nacer bebés con cabezas grandes. No sorprenda entonces que el alumbramiento es normalmente doloroso en nuestra especie. Ello puede ser consecuencia del incesante incremento de la capacidad craneal. El Génesis curiosamente revela el nexo entre la evolución de la inteligencia y el dolor de parto. Recordemos que como castigo por ingerir del Árbol del Conocimiento, Dios reconviene a Eva que parirá con dolor. Con dolor, porque la inteligencia que ha "ingerido" ha ampliado el neocórtex, y el primer hombre cuyo volumen endocraneal coincide con el del actual es el *homo erectus*.

En cuanto a la Creación en meramente seis días, existen igualmente modos científicos de resolver la cuestión. A partir de las observaciones de Edwin Hubble en 1929, se considera que el universo está en constante expansión. Ello significa que los objetos

estuvieron en el pasado más cerca uno del otro, e incluso en un momento, supuestamente hace unos quince mil millones de años, cuando la densidad del universo era infinita, todo estaba exactamente en el mismo lugar. De ello puede deducirse que, cuando el universo era infinitesimalmente pequeño e infinitamente denso, hubo un Big-Bang del que derivó todo. Ese Big-Bang es eminentemente compatible con la Creación.

Einstein demostró la relatividad del tiempo, cuyo fluir es más lento a medida que aumenta la gravedad en un lugar determinado. Cuando se mira un sistema de baja gravedad desde uno de alta gravedad, la imagen parece como un video a alta velocidad. De acuerdo a los datos recopilados por Perednik (op. cit.) un físico nuclear del Instituto de Tecnología de Massachussets, Gerald Schroeder, se tomó el trabajo de hacer los cálculos pertinentes, y llegó a la conclusión de que, una conciencia que abarcara todo el universo, experimentaría el campo gravitacional producido por la masa total, para la que el tiempo fluye un billón de veces más lentamente que en la Tierra. Por lo tanto, esa conciencia que mira el universo desde su "borde", vería transcurrir apenas un minuto mientras en la Tierra pasarían un millón. Y eso reduce los 15 mil millones de años a seis días. En otras palabras, mientras para relojes que actúan al potencial gravitacional actual, transcurren miles de millones de años, para un sistema que incluya todo el Universo, pasarían sólo seis días. Los seis días del Génesis son en suma días divinos, y por eso la Torá tiene una manera distinta de referirse al tiempo si es antes de Adán o después de él. Los días divinos son una cosa, y otra es la experiencia temporal de los mortales. En términos de Maimónides, los supuestos conflictos entre la ciencia y la Biblia pueden surgir o bien de la carencia de conocimientos científicos o bien de una defectuosa interpretación del Libro de los Libros.

Stephen Jay Gould (2001) pretende haber resuelto de forma definitiva este secular conflicto entre ciencia y religión partiendo de una premisa que denomina MANS, que consiste en postular la existencia de magisterios distintos para ámbitos distintos de conocimiento y en defender que dichos magisterios deben ser capaces de convivir respetuosamente aportando sus conocimientos respectivos para el desarrollo integral del hombre en su camino hacia la sabiduría.

Sitúa el mundo de la naturaleza bajo el magisterio de la ciencia, el de la moral bajo el magisterio de la religión y el de la estética bajo el magisterio del arte. Para él todos los magisterios son igualmente válidos y aportan saberes necesarios para llegar al conocimiento integral de la realidad, y cada uno de ellos debe circunscribirse al ámbito concreto de su disciplina para evitar entrar en conflicto con los demás.

Lanza la hipótesis de que la aparición de conflictos entre ciencia y religión a lo largo de la historia es un problema ficticio, un debate que sólo existe en la mente de las personas y en las prácticas sociales, ya que tales conflictos se habrían dado tan sólo esporádicamente cuando se ha producido una invasión en los espacios respectivos por parte de los distintos magisterios y, por tanto, resultaría relativamente sencillo acabar con dichos conflictos si cada cual se mantuviera en su propio ámbito de conocimiento.

De hecho, la mayor parte del tiempo la mayoría de creyentes no pretenden que la religión interfiera en el campo de la ciencia y viceversa, es decir que los científicos, en el ejercicio de su profesión, no pretenden por lo general inmiscuirse en el ámbito de la moral ni de la religión. Estas batallas históricas genuinas no oponen a la ciencia contra la religión, y sólo pueden representar un juego de poder por parte de fanáticos formalmente aliados a un bando, y que intentan imponer sus puntos de vista idiosincrásicos y decididamente minoritarios sobre el magisterio del otro bando. Son entonces pequeñas escaramuzas entre sectores marginales y fundamentalistas de ambos bandos incapaces de reconocer que el dominio del otro magisterio es igualmente lícito y respetable, algo así como que el conocimiento se fundamenta en compartimentos impenetrables igualmente legítimos, entre los que no existe comunicación, sino que todos aportan independientemente su riqueza a esa realidad compleja que constituye el ser humano.

Sin embargo, a partir del texto de Perednik se pueden llegar a conclusiones un tanto distintas a la suya, sin faltar a sus datos. Una de estas puede ser que, de forma voluntaria o sin darse cuenta, la historia de la religión puede ser tan similar a la de la ciencia (hablando específicamente de judeo-cristiandad y ciencia occidental) por tratarse de caminos paralelos o inclusive el mismo camino con distintos nombres. De tal forma que el

científico, al querer separarse del religioso, pero siendo su pasado el mismo, esté destinado a recuperar del conocimiento pasado las bases para poder elaborar lo que considera un nuevo conocimiento. El mito podría ser entonces el padre de la religión, ésta la madre de la ciencia, ésta madre del psicoanálisis, pero a fin de cuentas, compartiendo todos la misma *carga genética*, por así decirlo y aún a pesar de que los descendientes renieguen de sus antecesores.

2.3. CIENCIA Y PSICOANÁLISIS

"En lo que a mí respecta, nunca me he considerado un investigador. Como dijo una vez Picasso, para gran escándalo de quienes lo rodeaban: no busco, encuentro."

(Lacan, 1964a)

"Cuando les dije, al comienzo de nuestras conversaciones: *yo no busco, encuentro*, quise decir que en el campo de Freud basta agacharse para recoger lo que hay allí. El *nachträglich*, por ejemplo, fue descuidado en lo que toca a su verdadero alcance, pese a que allí estaba y no había más que recogerlo."

(Lacan, cit. en Forrester, 1995, p. 246)

Sauval (1997) comenta que si bien para Freud, el problema del psicoanálisis en relación con la ciencia se enmarca en la "necesidad" de amoldar al psicoanálisis en un ideal de ciencia que se formaba a partir de los lineamientos del positivismo, principalmente, o sea como un algo exterior, a partir de Lacan se replantea en el sentido de considerarla como materia interna de la materia misma de su objeto.

Para Lacan lo específico de una ciencia es tener un objeto. Puede sostenerse que una ciencia se especifica por un objeto definido, al menos, por cierto nivel operativo, al que se llama experiencia. La ciencia se constituiría entonces sobre la *forclusión* del sujeto y de la subjetividad. Esto lo llevó a sostener que el objeto del psicoanálisis era en última instancia el sujeto *forcluido* por la ciencia, por tanto el "sujeto de la ciencia". Retomándolo, Sauval (1998) consideró que el psicoanálisis no se define entonces como una ciencia. Aunque

tampoco podría existir sin relación a la ciencia. El punto entonces no será demostrar que el psicoanálisis es científico, si no analizar las relaciones que mantiene con la ciencia (o las ciencias, como prefiere Perrés). Esto permitirá ubicar las referencias psicoanalíticas en contraste con conceptos o términos científicos.

De hecho, si intentamos acoplar al psicoanálisis en los modelos predominantes de ciencia en la época en que emerge, nos encontraremos con que nunca estará en posibilidad de aspirar a considerarse un conocimiento científico (suponiendo que sea algo a lo que se deba aspirar), ya que hiende con sus fines desde el intento de separar objeto y sujeto de estudio.

Cuando los psicoanalistas intentaron acoplarlo con aquellos modelos científicistas/positivistas, empezando por Freud y sus primeros seguidores, tenían que simplificar en exceso, intentaban traducir de un lenguaje a otro o se veían forzados a aceptar con enojo el hecho de que si querían continuar con sus investigaciones lo tendrían que hacer en privado, en alejamiento de la comunidad científica. Se podría pensar que tal actitud fue la causante del auge de sociedades psicoanalíticas que continuaron con el ostracismo sectario de mediados de siglo XX.

Michel Polanyi criticó el *objetivismo* en ciencia, sosteniendo que la creencia según la cual la ciencia consistiría en el descubrimiento de leyes naturales impersonales y eternas, ajenas al compromiso y a la pasión del hombre es insostenible. Además reconoce la existencia y legitimidad de dualidades en la realidad y, por consiguiente, en el conocimiento, así el mismo dominio de experiencia cobra la forma de hechos que son diferentes y de una evidencia que tampoco es la misma. Consideró que la pretensión de objetividad era un engaño y un falso ideal. Creía que la pasión y el compromiso intelectuales establecen y preservan la verdad científica:

"He dicho que las pasiones intelectuales tienen un contenido afirmativo; en la ciencia afirman el interés científico y el valor de ciertos hechos, en tanto que otros carecen de ese interés y ese valor. Esta función selectiva —en cuya ausencia la ciencia no podría ser definida— guarda estrecha relación con

otra función de estas mismas pasiones, en que su contenido cognitivo se complementa con un componente conativo. Me refiero a su función heurística. El impulso heurístico eslabona nuestra apreciación del valor científico a una visión de la realidad que sirve de guía a la investigación. Así, la pasión heurística es el resorte de la originalidad: la fuerza que nos mueve a abandonar un marco aceptado de interpretación y nos fuerza a comprometernos, salvando un hiato lógico, en el empleo de un marco nuevo. Por fin la pasión heurística se convierte (y no puede menos que convertirse) en pasión persuasiva, que es el resorte de toda controversia fundamental".

(Polanyi, cit. en Fernández, 2001)

Perrés considera que la posterior inmersión del discurso psicoanalítico en la práctica institucional así como en el discurso de los estudiosos de lo humano, o bien de las ciencias sociales, si así se designa, ha traído como consecuencia que, en lo que se considera como posmodernidad, haya desaparecido o menguado el temor que caracterizó a los pensadores de finales del siglo XIX y principios del XX de ser rechazados por la comunidad científica, en la misma medida que el discurso psicoanalítico ha alcanzado ya una cierta autonomía y legitimación social. Assoun, por su parte, asume que Freud no sólo no entra en esa polémica de su época sino que la trascendió, como verdadero precursor de una postura totalmente novedosa para su momento histórico, integrando en forma interactuante los métodos tanto explicativos como interpretativos al psicoanálisis.

En la actualidad se tiene por acuerdo que durante varias décadas Lacan fue perfilando su pensamiento y constituyendo la especificidad de su obra, en el proyecto de hacer del psicoanálisis una ciencia (según el modelo tradicionalmente aceptado de la ciencia), de darle un estatuto teórico incuestionable a través de la formalización y axiomatización de sus postulados. Sus últimas formulaciones sobre el tema proponen una transformación en sus propósitos. Así, al igual que con Freud, se puede ver la gran distancia conceptual existente entre sus distintas formulaciones a lo largo de los años. Mientras en los primeros años intenta hacer del psicoanálisis una *ciencia por construirse*, posteriormente optará por considerarlo como *ciencia conjetural* (Lacan, 1964b). Más adelante lo miró como uno de los cuatro discursos por él postulados, muy específico y bien diferente al discurso científico, estando éste mucho más cercano al discurso del Amo o al

de la Universidad. Ya para las últimas décadas del siglo XX le negó categóricamente al psicoanálisis el estatuto de ciencia definiéndolo tan sólo como *una práctica* (Lacan, 1976). Al final, optó por suponerlo un *delirio del que se espera que porte una ciencia* (Lacan, 1977), o bien como *delirio científico* (ibidem). Lo interesante del proyecto de Lacan al final de su obra, al menos a mi parecer, radica en ese alejamiento que hace del psicoanálisis con respecto a la ciencia, mismo que Freud en momentos proclamaría y en otros negaría. Esa independencia proveerá al psicoanálisis de un inmerso e indescriptible mar de opciones de las cuales puede tomar las que considere prudentes en la construcción/deconstrucción de su campo clínico y teórico, guardándome mis dudas sobre el terreno epistemológico.

"Creo que tal vez el psicoanálisis es actualmente la única disciplina comparable con aquellas artes liberales, debido a esa relación interna que no se agota jamás, que es cíclica, cerrada sobre sí misma; la relación de la medida del hombre consigo mismo, y muy especialmente, y por excelencia, el uso del lenguaje, el uso de la palabra."

(Lacan, 1953)

Para Octave Mannoni lo primordial del problema de la científicidad del psicoanálisis se debe abordar precisando lo que es la ciencia. Más que preocuparse por resolver la problemática de si el psicoanálisis es o no científico, propone ocuparse de la delimitación de ese campo considerado de la ciencia, para poder entonces sí, introducirse en la resolución de la primera problemática.

"La palabra ciencia es lo bastante polémica como para que quienes rechazan al psicoanálisis como no científico se equivoquen tanto como los que lo defienden en nombre de la ciencia. El psicoanálisis ha encontrado en la cultura científica el lugar que la ciencia rechazaba".

(O. Mannoni, 1986, p. 167)

Afirma que los psicoanalistas trabajan desde dos lógicas: la del sentido y la de la equivalencia, la del lenguaje corriente y la de la lógica matemática, la de las palabras y la de los números. Freud enfrentó este problema partiendo la ciencia en dos: ciencia de la

naturaleza y psicoanálisis. Sin embargo, las matemáticas no son ni una cosa ni la otra, y nadie duda que sean científicas. Este terreno de los números se considera entonces nominalista, puesto que aún al carecer de existencia material, responden perfectamente a las medidas, igualdades, ecuaciones y fórmulas. El psicoanálisis, según O. Mannoni, no puede pertenecer a este género, pues, desde 1892 (cuando Freud publica *Un caso de curación hipnótica*) se aparta gracias al término *contravoluntad*, involucrándose más con sentidos que con hechos.

Este vocablo nace cuando una muchacha quiere amamantar a su hijo, pero algo en ella se lo impide. Este misterioso y hasta entonces inexplicable algo es bautizado por Freud como *contravoluntad*, para evitar explicaciones supersticiosas, imaginarias, mágicas o religiosas. Si bien no explica en realidad nada con eso, este término tautológico y provisional permite hacer el intento de esbozar una nueva teoría y que le permite observar ahora desde lo que considera una perspectiva más libre. Sin embargo, se diferenciará de las matemáticas, puesto que los términos empleados no obtienen su significación únicamente del lugar que ocupen en un orden dado. De ahí que O. Mannoni defienda posteriormente la postura matematizante de Lacan argumentando que es distinta, puesto que sus matemáticas se asemejan más a las ilustraciones que a las ecuaciones, y son pues, planos o figuras donde se resumen proposiciones de lengua corriente.

De tal forma que el psicoanálisis no intenta poner en duda lo que la ciencia, las matemáticas, la medicina y la neurología en específico conocen. Cuando desde el psicoanálisis se propone que las histéricas presentan algo de imaginario en la etiología de su problemática, la neurología dice que no hay nada que hacer allí. Eso imaginario le sobra. Ahí es donde se funda el psicoanálisis. El psicoanálisis que instituye Freud está de acuerdo con la ciencia de su tiempo, pero hace por recuperar lo que considera que la cultura científica intentaba dejar en la extinción: la magia, el animismo, las diferentes mitologías y lo irracional en general.

CAPÍTULO TRES

EPISTEMOLOGÍA DEL PSICOANÁLISIS

3.1. LA TRIPLE EPISTEMOLOGÍA.

3.1.1. Epistemología indígena de Freud

"Ama naturalmente el niño, más que al padre, a la madre, de la cual recibe siempre caricias y dones. Por eso, en el mandamiento de amar a los progenitores, la sagrada ley pone a la madre por delante del padre.

Teme naturalmente el niño, más que a la madre, al padre, en el cual reside la autoridad. Por eso, en el mandamiento de temer a los progenitores, la sagrada ley pone al padre por delante de la madre."

(Talmud Keduchim, cit. en Cansinos-Assens, 1988, pág. 113)

Para explicar el fenómeno de "las" epistemologías psicoanalíticas, es necesario entender los distintos niveles en los que se puede uno inmiscuir con el conocimiento psicoanalítico formalizado. Hay una parte que sería el antes, todo aquello que le influye o sirve al *fundador* y de donde toma los conocimientos que le serán útiles. Tomados ya, los amalgamará y los transformará, adecuándolos en un nuevo cuerpo que considera de su autoría y que se supone distinto a las partes que lo conformaron. Es probable que este cuerpo novedoso sea atractivo para otros tantos personajes, por lo que tarde o temprano, marque una línea más o menos definida que sirve como camino a los nuevos allegados. Este proceso de institucionalización comúnmente altera el contenido del segundo tiempo antes mencionado, y trae como resultado una distorsión de acuerdo a quién esté dando lectura del mismo. Para evitar mayores distorsiones, se instituye también una escuela oficial, alguien que se considere capaz de mantener la ortodoxia intransmutable y transmisible, de forma tal que el conocimiento al que se tuvo acceso como primer seguidor, tenga la posibilidad de volverse eterno.

Se hablaría entonces de tres principales tiempos. Tendríamos en primer lugar, que exponer brevemente lo que Ferrés ha denominado *la(s) epistemología(s) de Freud*, o lo que

Assoun nombra *epistemología indígena de Freud*. En ambos casos se implica el acercamiento a sus referentes epistémicos, así como el análisis de lo que han sido sus modelos, sus maestros, su plataforma epistemológica, en fin, todo aquello de donde pudo haber constituido su *identidad epistémica*. Valga el ejemplo que presenta Perrés para ilustrar mejor el punto.

"Si se le hubiera preguntado en forma directa a Freud su opinión en torno a lo que es hacer ciencia, es muy probable que su contestación nos hubiera parecido muy positivista en su enfoque. Ello no es de extrañar en la medida que desde dicha identidad epistémica, parcialmente consciente, él creía estar respetando de modo cabal a sus maestros (cuando en realidad los había superado en forma clara, socavando definitivamente sus fundamentos), entre ellos nada menos que a Ernest Mach que, como es sabido, fue un "abuelo" del empirismo lógico. Desde luego, hay que aclararlo, este primer nivel concerniente a su identidad epistémica manifiesta también puede verse en acción en su producción, provocando desfases y verdaderas contradicciones con lo que será su aporte esencial..."

(Perrés, 1998)

Es inquietante que la razón fuera considerada por Freud como la única arma que permitiría al psicoanálisis separarse de las ilusiones, de las religiones. Fromm lo explica a través de las características intelectuales extraordinarias de Sigmund, en comunión con la filosofía de la Ilustración, que era la que dominaba durante la época en la que vivía su formación educativa. Pero considera que también poseía un enorme desco de sobresalir, lo que por su condición socioeconómica le quedaba imposibilitado. Esto, aunado a lo que Fromm llama "una falta de calor emocional, de cercanía, de amor y, por encima de todo, de goce de la vida" (Fromm, 1960, p. 20) Además lo consideraba como desconfiado y con tintes paranoicos. Si todo esto se mezcla con la valentía y determinación que mostró este personaje, debemos esperar irremediamente un resultado fuera del común.

No cabe duda que Freud es un *personaje* interesante. Todas estas características nos hacen recordar esas imágenes a $\frac{3}{4}$ del genio barbón, con lentes, bien vestido y malhumorado, a las que se puede acceder en casi cualquier lugar.

Pero desde un punto de vista epistemológico es más interesante aún, el hecho de que haya sido, como tantos otros grandes pensadores, de ascendencia judía.

"Vemos un tipo judío muy acentuado, con el aspecto de un viejo rabino acabado de llegar de Palestina y la cara fina y demacrada de un hombre que ha pasado sus días y sus noches discutiendo con sus seguidores iniciados sobre las sutilezas de la ley; en él se advierte un vida cerebral muy intensa y el poder de jugar con las ideas como un oriental juega con las cuentas de ámbar de su collar. Cuando habla de su doctrina, lo hace con una mezcla de orgullo y apartamiento. Sin embargo, es aquél el que domina".

Recouly (en Ellenberger, 1970, pág. 527)

Si es cierto que el psicoanálisis de Freud fue arrastrado por el instrumento metodológico del *pillul*, o dialéctica del ritual talmúdico, para terminar respondiendo desde su ascendencia judía (Merani, 1974) ¿cómo es que ocurre esto? Él se sabía judío y sabía lo que implicaba en su situación histórica serlo. Ya había meditado sobre las implicaciones de la religión en la sociedad y en la forma de concebir el mundo. No se iba a dejar arrastrar por su religión (quepa decirlo así sobre todo al presentarse como ateo) y se iba a asegurar de machacarla lo suficiente como para que Feuerbach quedara del lado de los moderados. Pero fue precisamente esa insistencia la que provocó lo contrario. La suplantación de la *neurosis obsesiva universal* desacralizó lo divino clásico, sacralizando lo psíquico.¹

Dentro de la tradición judía, las iniquidades del hombre ensucian el alma del que ha obrado mal e implican la necesidad de limpiar la culpa. De hecho, es en el judaísmo, donde posiblemente el estado de disposición para la expiación ha encontrado su mayor influencia. Después de quedar cesados los sacrificios, el valor del *arrepentimiento* como medio de expiación los suplantó, convirtiéndose en su principal forma de manifestación. Así la ofrenda colectiva dejó lugar a la ofrenda individual, el arrepentimiento.

"Loados sean los sufrimientos; exactamente como los sacrificios aseguran la gracia [de Dios], los sufrimientos producen el mismo efecto.

¹ No se trata de una alusión nazi o antisemita, al estilo de Jung o Goering, en la *Nueva Sociedad Alemana de Psicoterapia* fundada en 1933 y lo que llaman "diferencias entre la Psicología alemana y la judía".

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Producen también una gracia superior, pues los sacrificios únicamente cuestan dinero, mientras que los sufrimientos alcanzan al cuerpo mismo del individuo"

(Sifré, Deuteron., en Merani, op. cit., p. 89)

Pero, como es de suponerse, no basta con la intención expresa de arrepentimiento. La razón queda en un nivel distinto al que responde el sufrimiento provocado en sí mismo el haber actuado como no debió de haber sido. Esta inmediatez queda reflejada en los fundamentos del psicoanálisis que Freud planteara posteriormente.

De acuerdo con el Berakthoth, la conciencia nunca es suficientemente clara y el pecado llega a dominarla, por lo cual se requiere el remordimiento del corazón, una fuerza afectiva que actúa al margen de la conciencia y la domina. Análogamente, el *complejo de Edipo*, fundamento del psicoanálisis de Freud, se constituiría posteriormente como una disposición que persiste como consecuencia de la experiencia de los hijos matando y devorando al padre castrador, y de la forma de resolverlo, dependería el equilibrio psíquico del sujeto. Someter a comprobación o tratar de comprender racionalmente cualquiera de los dos eventos mencionados resulta absurdo.

De esta forma, la intuición profunda y la necesidad de expiación y propiciación se filtran al psicoanálisis de Freud como aspiraciones intensas que sucumben a la represión, y entonces comienza el período de latencia, que durará hasta la pubertad y durante el cual serán edificadas las formaciones reactivas de la moral. Recordemos además a Goethe, otro gran influyente en el pensamiento de Freud, para quien lo demoníaco era lo que la inteligencia y la razón no pueden resolver, en paralelo al Talmud, donde una causa importante del pecado es la posesión del individuo por un *mazzikin*, un espíritu maléfico² que priva de juicio al afectado. Ya planteado desde Freud, el *conflicto* psíquico se derivaría de la lucha entre los instintos y las resistencias, para el mejor de los casos, cerrar el acceso a la conciencia mediante el rechazo, sin poder eliminar la capacidad energética del instinto.

² Ver Cap. I

TESIS CON
FALTA DE ORIGEN

Merani afirma que esta conceptualización es una salida que responde al *thateron*, la cosa extraña que puede ser parte de lo sagrado y que por su propio misterio presenta carácter de *sebeshtai*, de lo que se venera con temor, por lo que una conceptualización donde el instinto fuese despojado de su energía no cabe en un Freud talmudista. No se trata de un asunto trivial, ya que a partir de ahí, la psicoterapia psicoanalítica de Freud trabajará contra la abreacción, un proceso de descarga de aquella energía a vías falsas, y en cambio propone buscar la resolución por actos de juicio. De esta manera la *catarsis* de Breuer cedería lugar al *psicoanálisis* de Freud.

Como otro elemento más a considerar, el primer libro psicoanalítico surge en 1900 bajo el nombre de "La interpretación de los sueños". El hecho de que la temática onírica haya sido la elegida por Freud para discernir sobre el psiquismo humano empuja a pensar en la extraña elección. Extraña para quien no participe en la historia del pueblo judío, ya que la Mishná establece que un "Sueño no interpretado es como carta no abierta" (cit. en Cansinos-Assens, op. cit., pág. 128). Asimismo Dios dice, de acuerdo con el Talmud, que aunque haya escondido su rostro a Israel, se comunicará con él por medio de los sueños, por lo que la interpretación de éstos ha jugado un papel de gran importancia dentro de la tradición judía. Los rabinos consideraron que cuando se presenta en el sueño un acontecimiento que no puede explicarse con leyes naturales del conocimiento, se requiere apoyarse en la adivinación.

A diferencia de otro tipo de interpretaciones, se basa en la interpretación del "signo" y está constituida por conceptos racionalmente masivos. Se recurre a la inteligencia, a la facultad de razonar, a la ayuda de conceptos y pruebas. No se procura saber cómo se produjo el sueño, sino cuál es el significado y si según esta relación, es un signo de lo sagrado, cuyas consecuencias quedarán definidas por la interpretación del sueño. Traduciendo a psicoanálisis por Freud, no se preocupa por la fisiología como productora del sueño, por el contrario, da por hecho que es el inconsciente donde se sumerge el origen de su contenido, los sueños aparecen como realización, sugerencias y presagios de una realidad misteriosa, representando alguna temática no inocente sino

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

sexual. Distingue pues, el contenido manifiesto de las ideas latentes en el sueño. Estas últimas son las que el analizante con la mediación del analista deberá interpretar.

"Ahora bien, como la libido freudiana es una energía sexual sin sexualidad concreta, o sea pertenece a una forma afectiva difusa de la especie cuya represión fue provocada por el padre "castrador" de la horda primitiva, y solamente se convirtió en sexualidad con el incesto que engendró el complejo de Edipo, en los sueños siempre se revela por símbolos puesto que la represión, el rechazo consciente del drama primitivo, aún actúa sobre los hombres. Si hacemos abstracción de toda la fenomenología onírica descrita por Freud, y que ha sido uno de los aspectos más criticados de su sistema, es evidente que los sueños representan para él intuiciones; sin duda, de sus palabras no se infiere que se trata de una relación con lo divino, pero sí de algo maravilloso en la naturaleza del hombre, intuiciones que son descifradas por el analista de la manera más viva y directa."

(Merani, op. cit., p. 104-105)

A pesar de que Freud se sumó a la declaración de ruptura con la escolástica desde el Renacimiento, y particularmente después de Descartes, es fácil reconocer en el pensamiento del siglo XIX, tan importante en la propuesta de Freud, una gran variedad de problemas y conceptos que derivan de una u otra forma del sentido en que se piensa la relación sujeto-objeto. En sus textos, se puede observar la influencia de la forma de pensar de aquella época, ya sea gracias al empirismo de las ciencias naturales o a la filosofía de Brentano. Brücke, maestro de Freud en el Instituto Fisiológico de Viena, arraigaría en él el fisicalismo, el materialismo mecanicista y el estricto determinismo que retomaba de la tradición fisiológica de la escuela de Helmholtz³ (este sí es persona y no lugar), y que nunca abandonarían completamente los métodos y teorías que llegara a desarrollar.

Brücke, investigador berlinés, tuvo trabajando en su laboratorio al fundador del psicoanálisis, estando éste recién egresado de medicina. En el estudio experimental de la anatomía, Freud no sólo conocerá un celo por el orden y la sistematicidad del verdadero

³ A grandes rasgos, Helmholtz apostaba por imponer la noción de que en los cuerpos vivientes no hay otras fuerzas que las que pueden encontrarse en las no vivientes.

científico, sino además, una arraigada fe en torno a la posibilidad de objetivar en una materialidad anatómica todo fenómeno humano. Por ello, una y otra vez se esforzará en delimitar una *tópica* psíquica. (Assoun, 1987)

Por otro lado, admiró por mucho años a Brentano. Las exploraciones filosóficas del joven Freud lo llevaron cerca de él cuando se encontraba todavía en la universidad. Asistió a no menos de cinco cursos de conferencias y seminarios ofrecidos por él y le solicitó entrevistas privadas. Brentano fue seguidor del empirismo en Psicología, exponente claro y duro del aristotelismo, que estimuló el pensamiento de Freud significativamente. Lo invitaba a distinguir claramente entre los fenómenos psíquicos y los físicos. Además de lo anterior, se debe tomar en cuenta que Freud leyó en los seminarios de Brentano con gran interés a Friedrich Strauss y a Ludwig Feuerbach (de quien retomó la postura ante la religión). Brentano se convirtió en un conductor de las influencias filosóficas para Freud.

Por allá de principios de los 1700, Leibniz (de quien retoma Brentano buena parte de sus postulados) propuso que la realidad estaba compuesta por elementos llamados *mónadas*. Pero no hay que pensarlos como los átomos, de hecho, ni siquiera como elementos materiales, si no como centros de energía. Cada uno de los centros era independiente de los demás y tenía en sí mismo una fuente de impulsos, por lo que consideró a la actividad como la condición básica del ser. Leibniz postuló la idea de un inconsciente y grados de conciencia, de donde Herbart retomaría lo suficiente para elaborar la matemática del conflicto que se produce entre las ideas cuando riñen por hacerse conscientes.

Aunque estas posturas son en varios puntos muy cercanas de Leibniz, Brentano no logró reconciliarse con la idea de los fenómenos inconscientes. Para él, en la medida en que siempre se captasen los actos acerca de objetos, los actos serían objeto de consideración. Esta consideración sería consciente. De ahí que pensara que la complejidad de la actividad mental no está dada por un número indeterminado de actos sucesivos, sino por la multiplicidad de relaciones de cada acto; por esta razón consideraba innecesario el concepto de inconsciente.

En las primeras teorías de Freud, el recorte que la parálisis histérica supuestamente hacía sobre el cuerpo no seguía las reglas de la anatomía sino el recorte del lenguaje común. La conclusión de Freud (o de Breuer) fue entonces, imaginar una lesión fisiológica sin necesidad de lesión orgánica concomitante, de ahí al salto a que la lesión de la parálisis histérica sería, entonces, una alteración de la conceptualización de los miembros del cuerpo y las repercusiones que esto traería consigo.

A partir de eso, dilucidó una cuestión más. Pensó que estos síntomas resultaban de una asociación lingüística con escenas sexuales infantiles. Encontró que al remontar las asociaciones y recuerdos de los pacientes, casi siempre se llegaba a alguna acusación de abuso sexual por parte de familiares de pacientes, mas precisamente, por parte del padre.

Dicha teoría conocida como *de la seducción* le había ido permitiendo a Freud ordenar una serie de cuadros clínicos en función de la ubicación temporal y la naturaleza de un hecho sexual traumático en la vida del paciente. Su psicoanálisis como tal, se constituirá a partir del abandono de esta teoría de la seducción, al menos en el sentido del abandono de la idea del trauma de la seducción a partir de un hecho fáctico.

Para su explicación a dicho fenómeno, recuperó de su maestro Brentano la clasificación de los fenómenos mentales: las representaciones, los juicios y los fenómenos de amor y odio. En otras palabras, dejadas de lado las operaciones mentales o juicios, queda aquello que constituye el medio de la operación: representaciones y afectos. Las representaciones como lo primero, separadas en actos de representar y contenidos de representación, y lo segundo los afectos como concomitantes. Análogamente, Freud hablará de contenidos de representación, de la función o ejercicio del representar, y vinculará todo ello a la economía del principio del placer-displacer, a la economía del afecto. La insistencia de Brentano en dejar claramente establecida la diferencia entre la existencia mental o intencional y la existencia física de los objetos externos al sujeto lo llevó a precisar que en realidad se hallaba retomando la concepción aristotélica de los sentidos como receptáculo de las formas sensibles sin la materia prima.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La intencionalidad de la representación en Brentano se convierte indirectamente en Freud en la representancia de la representación. Uno puede entender la representación como equivalente de inscrito en el psiquismo, y el psiquismo es causado, creado por lo que se inscribe en él. La representancia es el concepto que define a la pulsión; independientemente de que se trate de la representancia de la representación o de la representancia del afecto. No está el afecto y la pulsión; no está la representación y la pulsión; está la actividad pulsional o representancia de la representación, que es ejercida en el psiquismo por la representación *con* su afecto. Representancia psíquica de la pulsión es entonces la función psíquica de empuje ejercida o llevada a cabo por la representación y el afecto. Hay una parte-afecto de la representancia y una parte-representación de la representancia; juntos son la pulsión. Representancia es la característica que tiene la representación de ser activa en el psiquismo, como lo es la excitación en el cuerpo.

Entiéndase representancia como aquello que explicita la relación mente-cuerpo, como una relación de significación intencional en el más fuerte sentido de la realidad psíquica. En cuanto modo de ser los elementos mentales se refiere al orden propio de la realidad como diferente de la realidad material, sensible, física, separada de la actividad mental. Según Barclay (en Flores-Moreno, op. cit.), las semejanzas entre Brentano y Freud se pueden resumir entonces en 7 puntos:

1. Tanto uno como otro mantienen que el conocimiento de la realidad es en parte un problema psicológico y que, en cierto sentido, todo conocimiento, y la ciencia misma, dependen de factores psicológicos.
 2. Ambos consideran a la Psicología como una de las ciencias y afirman que el verdadero método de la Psicología es el de la ciencia natural.
 3. Ambos sostuvieron que la Psicología tenía profundas implicaciones no sólo para el hombre individual, sino para el progreso de la civilización.
 4. Tanto Brentano como Freud mantuvieron que toda cognición se refiere a un objeto y que la interpretación de este objeto está basada tanto en la estimulación externa como en su percepción subjetiva.
-

5. Ambos sostuvieron que toda actividad psíquica es significativa e intencional. También sería común a ambos el reconocimiento de que toda actividad psíquica es conocida por medio de la conciencia.

6. Ambos enseñaron que el punto focal de toda la actividad psíquica era la imagen intencional. Es decir, la intencionalidad de la representación.

7. El hombre como medida de los valores, a su subjetividad como criterio de eticidad, que el último Brentano tendría en común con Freud.

Se puede entonces vislumbrar con mayor facilidad el antecedente histórico del concepto de transferencia en tanto proceso psíquico. Guarda deuda con el representacionismo de Brentano y con la introducción al lenguaje de la fisiología del principio de conservación de la energía de Helmholtz. Así también recoge el concepto de intencionalidad de los escolásticos, ya que si bien no usa el término tal cual, las implicaciones del concepto están presentes en la manera como Freud piensa la representación y la pulsión, términos fundamentales para la elaboración de su propuesta.

Los primeros intentos de Freud por entender la transferencia, fueron acompañados por la irrupción del concepto de *enlace falso*; idea que hacía mención al hecho de que se pueda asociar a un afecto una representación que no le corresponde originalmente. Esta teoría le permitió a Freud no sólo atisbar una idea sobre lo que es la transferencia, sino además el mecanismo de la neurosis y de la afectividad en los sueños. En última instancia, lo que pone en juego Freud con la noción de un tal *enlace falso* o *mésalliance*, es la atadura de afectos y representaciones (Avenidaño, 2001). Esta dialéctica puede ser traducida de la siguiente manera: existe una vivencia afectiva, ella supone una representación que la acompaña, que cualifica el carácter de esa afectividad. Aparece en un segundo momento una *represión* que pretende divorciar esta unión primera entre el afecto y la representación originaria. Sin embargo, como existe en lo psíquico una *compulsión a asociar*, al quedar desalojado de lo consciente el representante primero, se busca un suplente que convenga a los fines de las instancias represivas.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Otra vía de influencia de Brentano en Freud se da a través de Breuer, médico de la familia Brentano y amigo personal tanto de Franz como de Sigmund. Recordando que en abril de 1886 Freud comienza su práctica privada como neuropatólogo y se encuentra con sus primeras pacientes histéricas, Freud lee ante la Sociedad de Medicina de Viena su trabajo sobre "La histeria en el hombre". Josef Breuer se interesaría por estas nuevas propuestas y escribirá, junto con Freud, en 1895 "Estudios sobre la histeria". En 1896 Freud utiliza el método catártico de Breuer aunque no se encontraba satisfecho con el mismo. La primitiva teoría de Freud sobre la etiología sexual molestó a Breuer y provocó que se separaran. Sigmund abandonará poco a poco el hipnotismo y optará por utilizar la técnica de la asociación libre. Cabe recordar en este punto que las relaciones de Freud con sus diversos mentores fueron similares. De tal forma que Brücke, Breuer, Charcot y Brentano mostraron gran interés en el devenir del joven Freud, por lo menos durante los primeros años de su relación, más tarde tendrían distanciamiento tanto teórico como afectivo con Sigmund y terminarían desdénados por el Padre del psicoanálisis.

Sin embargo, Freud no aceptó cabalmente su deuda con la filosofía de Brentano y de hecho, consideró que la filosofía en general le resultaba un obstáculo, por desembocar en una presunción de un saber absoluto, por lo que cuando le era posible, delimitaba el saber analítico en relación con el filosófico.

Cierto es que no puede prescindir de una teoría del conocimiento (aunque sea de forma implícita) cuando intenta identificar un objeto por medio de un saber. Así cuando intenta hacer ciencia, es imposible que evite enfrentarse con la cuestión de los principios que le dan sentido a su práctica y funcionamiento. Por ende, constituye un campo teórico específico, que bautiza como *metapsicología*, que tiene como labor supervisar la práctica y la extracción de *material* que se convierta en conceptualización. En este punto se obliga a enfrentar la cuestión de su propia especulación con lo que observaba.

Otros elementos filosóficos que recupera, provienen de Platón, Kant, Schopenhauer y aunque no quisiera admitirlo, de Nietzsche. De acuerdo con Assoun (1984) Schopenhauer aparece como el filósofo precursor por excelencia del *evangelio*

psicoanalítico. De hecho, Schopenhauer había formulado ya la idea de represión en el inconsciente y la de resistencia contra el reconocimiento del material reprimido⁴. En Nietzsche, encuentra una anticipación del principio fundamental de las pulsiones, toma de él los esbozos sobre el sueño, la memoria, el inconsciente, la represión y la culpabilidad (Ellenberger, 1970). El enfrentamiento que hará entre las propuestas de Schopenhauer y Nietzsche permite medir el paso decisivo desde el enfoque filosófico al analítico: de la *Voluntad de Vivir* a la *Voluntad de Poder*. Recordando que Freud no gustaba ser deudor de la filosofía en la construcción de su psicoanálisis, no los acepta como fundamentos filosóficos, pero Assoun supone que Freud sí reconoce una "familia de espíritus" de pensadores independientes para la cual tuvo importancia la clase de problemas de los que más tarde habría de ocuparse el psicoanálisis.

3.1.2. Epistemología freudiana

Aquí se debe considerar, más allá de la voluntad expresa del fundador del psicoanálisis, a la propuesta por sí misma, a la forma de analizar el problema del sujeto/objeto que plantea Freud y que sus seguidores consideran como una nueva e independiente forma de acercarse a la problemática de lo humano. Si bien Freud durante mucho tiempo trató de promover un auxiliar de la neurología o una parte de la Psicología para el tratamiento de las neurosis (Freud, sin fecha), sus adeptos están seguros de que casi por el contrario, fundó una nueva visión, una nueva terapéutica, una nueva teoría, e incluso una nueva epistemología. Así, Castoriadis critica que Freud no vaya hasta las últimas consecuencias sobre sus propias elaboraciones y no coloque a la *imaginación* como productora e instituyente, más que como producto del aparato psíquico⁵.

Un ajuste con lo propuesto por Ricoeur (1987) nos diría que el psicoanálisis freudiano no puede resistir el análisis crítico de una ciencia natural positivista, ya que no es posible cubrir la demanda de corroborar las interpretaciones empíricamente. Su material

⁴ Freud afirmaba que llegó a similares conclusiones sin haber leído a Schopenhauer.

⁵ Para una breve exposición sobre Castoriadis, ver el apartado "Otros Caminos" al final de este capítulo.

CON
FALLA DE ORIGEN

depende de una singular relación entre el analista y el analizado, quedando inherente la duda de que el intérprete imponga la interpretación a los hechos.

En general, se cuentan 2 principios epistemológicos generales del psicoanálisis freudiano. Por un lado, se le considera *monista* por negarse a cortar de fondo con las ciencias de la naturaleza y por otro, se le distingue como agnóstico por no interesarse en lo que Heidegger después denominaría *el ser en sí*, o sea el alma o el inconsciente en sí mismos. Al psicoanálisis freudiano, le interesan más los *sentidos* como objeto de estudio.

Sin embargo, sí se puede decir que la apuesta central de este psicoanálisis es la teoría del inconsciente, que sólo puede designar una clase de fenómenos psíquicos de cierto tipo, no Un Inconsciente. Esta clase de fenómenos reduce, como antes no se había hecho, a la conciencia a un segundo término. El principio de este psicoanálisis es precisamente eso, ser un análisis y no una síntesis.

"Rara vez siento tal necesidad de síntesis. La unidad de este mundo se me presenta como algo obvio, que no merece ser mencionado. Lo que me interesa es la separación y la organización (Gliederung) de lo que, de otro modo, se perdería en un magma original"

(Freud, cit. en Assoun, 1984, p. 96)

Según Freud, el hombre ha sufrido un triple descentramiento. En primer lugar y como consecuencia de los descubrimientos en el campo de la física y la astronomía, la Tierra dejó de ser el centro del universo; con el evolucionismo, el hombre mismo paso a formar parte del reino animal; el descubrimiento del inconsciente restó a la conciencia su importancia como centro regulador de la actividad psíquica.

Lo que le da identidad al psicoanálisis freudiano, es entonces, el intervalo imaginario que, como dice Assoun (1987) explora un espacio transitorio. Así este intervalo comprende las tres vías por los que Freud decide llevar su propuesta y cuya intersección (como vías inacabadas) determina la acción del psicoanálisis.

1. La tónica. Que se establecerá cuando se determine la Anatomía involucrada con los procesos psíquicos.
2. La dinámica. Se conocerá cuando la Química exponga los procesos que determinan las fuerzas que intervienen.
3. La económica. Que quedará descubierta cuando la Física realice las mediciones pertinentes.

Dentro de esta postura, la conciencia es sólo una parte de lo psíquico (parte visible), pero en ella no se pueden encontrar respuestas a muchos de nuestros actos. Por tanto, hay representaciones que, en un momento dado, no son conscientes (no están en la conciencia), pero pueden devenir en conscientes. A este consciente Freud le dará el nombre de preconscious.

Existe además un nivel inconsciente que nunca llega a la conciencia. El inconsciente sólo se abre paso a la conciencia a través de asociaciones, como por ejemplo los sueños, los *actos fallidos*, los *lapsus* y los *síntomas*. Los psicoanalistas freudianos prefieren explicar el inconsciente como una dimensión de lo psíquico, radicalmente diferenciada de la conciencia aunque vinculada con ella, o también con las expresiones verbales del sujeto que se infiltran a través del discurso. Es cualquier representación o elemento psíquico puede estar presente en nuestra conciencia y luego desaparece. Sin embargo, puede volver a reaparecer a través del recuerdo, no como otra consecuencia de la representación sensorial. Esto equivalía, para Freud, a que dicha representación o elemento había estado *latente* (no explicitado a nivel consciente), y este hecho era una dimensión del inconsciente.

Las representaciones del inconsciente tienen la particularidad de incidir de manera decisiva en la vida psíquica del sujeto. Los síntomas propios de la neurosis o la psicosis son el efecto de algo que el sujeto no conoce, pero suficientemente eficaz como para contrariar la misma voluntad. Piénsese en un síntoma como el insomnio, en que el propósito consciente de dormir, se ve obstaculizado por alguna preocupación inconsciente.

En función de lo expuesto, la vida psíquica no tiene su centro emisor en la conciencia del hombre, en su racionalidad. Y como en consecuencia de ello se produce un desplazamiento del interés del estudio hacia lo inconsciente para determinar las leyes y mecanismos de su funcionamiento.

Esta perspectiva emplea el término de *pulsión* para el estudio del comportamiento humano. Los instintos tienden a una finalidad predominante biológica, mientras que la relación entre la pulsión y el instinto, mientras que la relación entre la pulsión y el objeto que la promueve es extremadamente variable. La pulsión es un impulso que se inicia con una excitación corporal (estado de tensión), y cuya finalidad última es precisamente la supresión de dicha tensión.

Toda la teoría psicoanalítica freudiana se basa sobre la supremacía de las *pulsiones de naturaleza libidínosa*. Estas ponen en marcha la formación de la personalidad del individuo. Éste debe superar las distintas fases de evolución pulsional hasta acceder al estado de madurez, en que los instintos primigenios son sacrificados en aras de un desarrollo armonioso de las potencialidades creadoras humanas.

Hay dos tipos de pulsiones, la pulsión sexual o de la vida y la pulsión de la muerte. Sin desestimar el papel de la sexualidad, muchos psicoanalistas posteriores han reprochado a Freud el determinismo que concede a todo lo sexual en la elaboración de su teoría. El impulso sexual tiene unas acotaciones muy superiores a lo que habitualmente se considera como sexualidad, al tiempo que introduce la diferenciación entre sexualidad y genitalidad: si todo lo genital es sexual, no todo lo sexual es genital. La libido es la energía que pone en marcha la pulsión sexual, y puede presentar diferentes alternativas según esté dirigida a los objetos (libido objeto), o bien se dirija al propio Yo (libido narcisista).

Establece una serie de fases a través de las cuales se verifica el desarrollo del sujeto. Desde el punto de vista de dichas fases, los conflictos psíquicos (y su posibilidad de resolución) dependerán del estancamiento de una fase (*fijación*) o del retorno a una fase

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

precedente (*regresión*). De ahí que esta teoría implique un concepto dinámico sobre lo psíquico.

Fase Oral. Comprende los 12 a 18 primeros meses. Esta primera fase libidinal está relacionada con el placer del bebé en el momento de la alimentación, en la que tanto labios como boca tienen un papel preponderante. La satisfacción ligada en un primer momento al acto de comer, adquirirá pronto autonomía, como en el caso del mero chupeteo, y se convertirá a su vez, en el prototipo inicial de toda satisfacción.

Fase Oral-sádica. Es considerada una segunda etapa de la fase oral, coincidente con la aparición de la dentición y, por tanto, ligada al acto de morder. Dado que la nueva adquisición tiene un sentido destructivo (aunque sólo sea implícitamente), da lugar a la aparición del concepto de ambivalencia (relación de amor-odio respecto a un mismo objeto).

Fase Anal. Se extiende, aproximadamente, entre los 18 meses y los cuatro años. La actividad anal adquiere connotaciones libidinosas. El ano se constituye en la zona erógena (fuente corporal de excitación) por excelencia. Otra característica de esta fase es la aparición de la polaridad actividad-pasividad, ligada a la posibilidad tanto de retener como expulsar los excrementos.

Fase Fálica. En este momento, las pulsiones parciales de fases precedentes se concretan en una cierta primacía de lo genital. Es la primera organización libidinal del niño respecto al caos de las pulsiones parciales anteriores (orales-anales), que se completará en la pubertad.

De la forma específica en que se afronten las distintas fases, dependerán las características psíquicas del sujeto. Desde un punto de vista patológico, las perturbaciones en las distintas fases darán lugar a *fijaciones* o *regresiones*, que se traducirán en el adulto en estados de neurosis o psicosis.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

El famoso *Complejo de Edipo* tiene lugar de manera aproximada, entre los tres y los cinco años. Es una de las concepciones más controvertidas del sistema freudiano. Y según la forma en que el sujeto resuelve este conflicto nuclear aparecerán o no perturbaciones neuróticas posteriores. En cuando a su significado esencial es que el niño se halla situado en una especie de triángulo afectivo con relación a sus padres, de modo que está envuelto en una red de deseos amorosos hostiles con respecto a aquéllos. Este conflicto puede presentarse bajo dos formas:

1. Complejo de Edipo positivo: el triángulo afectivo se resuelve a favor del progenitor de sexo opuesto; la hostilidad por tanto, será dirigida hacia el progenitor del mismo sexo (la madre en el caso de la niña y el padre en el caso del varón).
2. Complejo Edipo negativo: en esta forma el progenitor del mismo sexo la madre, en el caso de la niña, y el padre en el caso del varón, se convierten en los depositarios del complejo edípico.

En su última etapa, Freud planteó que ambas formas podían darse de forma concomitante en todo sujeto, lo que pasó a denominar con el nombre de complejo de Edipo completo. Según él, el Edipo se resuelve por el temor (la fantasía del varón a ser castrado por su padre). Evidentemente, este postulado es radicalmente abstracto. El padre se interpone en una suerte de idilio entre madre e hijo. Sin embargo el niño percibe que el padre es el sujeto amoroso de la madre (es su rival). Por otro lado, también participa del afecto de su padre, del que se siente corresponsable. Este conflicto irá perdiendo fuerza (es decir, el niño renunciará a poscer a la madre), en la medida que el niño se sienta ligado al padre por un fuerte afecto, y por el temor de ser castigado por él. De esta manera, la madre deja de ser el todo para el niño, el cual realizará un desplazamiento de sus sentimientos amorosos hacia otros objetos.

Freud desatendió los mecanismo de Edipo en el caso de las niñas, para limitarse a afirmar que el complejo de castración (es decir, el resentimiento por la ausencia del pene) promueve su entrada al complejo de Edipo. Ciertamente ni siquiera a un nivel simbólico es aceptable este postulado, el cual implica que la fisiología distinta de la niña, con respecto al

varón, es el núcleo del problema. El mito bíblico de la creación de Eva de una costilla de Adán, parece estar implícito en esta concepción, a la que no poca psicoanalistas consideran portadora de resabios machistas. La forma de encarar el Edipo tendrá gran importancia en la elección del *objeto sexual* del adulto.

El heredero del complejo del Edipo es el *superyó* que representa la conciencia moral (en parte consciente y en parte inconsciente) del sujeto, así como sus ideales. El *superyó* se estructura en oposición al *Yo* (que se identifica con la conciencia, con el sentido de la realidad). Otra instancia del mundo psíquico freudiano es el *ello*, que constituye el mundo inconsciente de las pulsaciones del sujeto, y por tanto abiertamente opuesto al *superyó* que, representa la sublimación positiva y creadora de los instintos inconscientes.

Dentro del psicoanálisis freudiano, hay que entender a la transferencia como la imposibilidad de conocer la realidad externa, incluyendo a los otros seres humanos, sin hacer una mediación de tal saber por nuestras propias determinaciones históricas.

Freud establece la necesidad de que un afecto se presente acompañado de una representación. Si un tipo particular de afecto se presenta por primera vez, y posteriormente es reprimida la asociación entre éste y su representación atingente, la próxima vez que surja este talante se asociará a una representación sustituta de la original. De esta manera, si bien el aparato psíquico del sujeto está abierto a recibir percepciones del mundo exterior y sensaciones del mundo interior que evoquen en él afectos, y que estén asociados, cada uno de ellos a su vez, a las representaciones que le son propias de acuerdo a su aparición en el presente, estas representaciones resultan mediadas y sesgadas por la representación original, como un eslabón inevitable en la conexión de pensamientos inconscientes. Esta propiedad psíquica se hace más influyente si ha mediado una represión entre el afecto y la representación, motivo por el cual es posible decir que todo conocer que sea acompañado por un afecto, tendrá su referente último en una vivencia anterior que lo determina.

Si la transferencia es un hecho que supone un particular conocimiento de la realidad exterior, es de esperar que su formulación comprometiera también la función del analista en

su aprehensión de la realidad psíquica del paciente. En el encuentro terapéutico, entonces, no existe una observación objetiva de una realidad, ya que en el análisis el terapeuta deberá lidiar, permanentemente, con sus propios complejos que son actualizados en el presente por la figura del analizado. Por ello la importancia del análisis contratransferencial, que tiene a su vez, en el análisis del propio analista (autoanálisis o didáctico), su punto de partida y llegada. La propuesta freudiana implica hacerse cargo de las distorsiones que puede sufrir el objeto bajo la mirada del sujeto. (Avendaño, op. cit.)

Así como la asociación libre supone, por un lado, el que el paciente entregue al analista todos sus contenidos psíquicos sin discriminarlos, la atención parejamente flotante implica, por el otro, la renuncia del terapeuta a dejarse impactar por un tópico particular de los dichos del analizado. El resultado de esta situación debe ser, según la expectativa freudiana, el mantener aséptico el espacio de intervención psicoanalítico, o sea la consecución de una estructura que no deje dudas de la legitimidad de los descubrimientos del analista sobre su paciente particular, y en definitiva de los descubrimientos del analista sobre su objeto de estudio. Para el argumento acerca de lo inofensivo de exteriorizar interpretaciones de dudosa certidumbre, tendríamos que recordar los mismos dichos freudianos acerca del poder de autoridad del analista, producto del cual no es difícil imaginar el callejón sin salida que puede ocasionar la creencia del analista en una interpretación errónea y que un paciente crédulo y sumiso asume con facilidad. En estos casos las exteriorizaciones secundarias del paciente son menos relevantes que la habilidad del analista para actualizar su análisis didáctico y las posibilidades (parciales) que le brinda la *escucha parejamente flotante*. Es necesario reconocer, por otro lado, que una interpretación falsa no sólo puede originar el sí del enfermo, además puede originar que una madeja de pensamientos fuera actualizada paralelamente apareciendo un material in/esperado que aparentara confirmar la hipótesis terapéutica.

3.1.3. ¿Epistemología psicoanalítica?

"Se podría objetar inmediatamente que ello supone la existencia de tantas teorías analíticas como teóricos hay, y que la teoría nunca será otra cosa que la racionalización de las proyecciones fantasmales de cada persona. A esto

se pueden contestar dos cosas: en primer lugar, que esta bien así, que basta escuchar a los psicoanalistas hablar entre ellos —me refiero a psicoanalistas que han realizado un esfuerzo por su cuenta en la teorización— para saber que llevan a cabo un diálogo de sordos, a menos que precisamente su experiencia analítica, su forma de fantasmear estén próximas.”

(Roustang, 1990, pág. 66)

Bajo este término deberán entenderse a todas aquellas posturas freudianas o no, que se encuentran enmarcadas dentro del ámbito psicoanalítico. Así se tratará de establecer la congruencia o similitud entre teorías de Jung, Adler, Fromm, Klein, Lacan, etc., es decir, suponer que hay inevitablemente algo que las une y las agrupa para poder considerar que todas son *psicoanalíticas*. ¿Pero qué es ese algo que sobrepasa la lucha sectarista de los psicoanalíticos o psicoanalistas?

Basta con que cualquier lector medianamente informado tome dos obras cualesquiera sobre el tema para comprobar que los nexos entre las diversas posturas resulten verdaderamente tenues. Es conocido el dicho de que es más fácil conciliar a Freud con Skinner que con Fromm. Pese a compartir un objeto de estudio aparentemente igual, las especificidades de las respuestas contrastan de tal forma, que convenir una sola epistemología pareciera ser imposible.

Para Habermas (1982), Freud tendía a considerar la relación analista-paciente en términos de una situación *cuasiexperimental* y no tanto como proporcionando un marco para una actividad de autorreflexión analítico-interpretativa de orientación terapéutica. De hecho, lo que Freud desarrollaba era entonces, un terreno interpretativo para aquellos procesos deformantes que contribuyen a la aparición de tales territorios extranjeros interiores al hombre. Pero no se dedicó a reflexionar metodológicamente y sistemáticamente dicha dimensión hermenéutica que ello presupone.

Freud era contemporáneo de la hermenéutica de W. Dilthey, quien se apoyaba en la hermenéutica para desarrollar su teorización de un método propio para las que denominaba *Ciencias del Espíritu*, tomando la biografía (como aglomeración de sucesos de

la vida propia susceptibles de rememoración) como el punto de partida para sus análisis del proceso de comprensión, en la medida en que la propia vida de cada cuál es lo conocido desde el interior; aquello más allá de lo cual no es posible ir. Situación de comprensión que debía distinguirse de las situaciones de explicación propias de las *Ciencias Naturales* y dirigidas a lo conocido desde el exterior. La biografía se tomaba para Dilthey en el caso paradigmático de la interpretación de complejos simbólicos.

El Psicoanálisis intenta precisamente captar los nexos de sentido para la comprensión de la circularidad que se establece entre una inacabada totalidad biográfica no completamente transparente para otra parte suya como es la conciencia del dueño de esa biografía. Lo que le interesa al Psicoanálisis son, precisamente, esas deformaciones o perturbaciones de sentido de la comprensión biográfica que han quedado sustraídas a la intencionalidad consciente. Son ellas las que hay que comprender como parte interna opacada del conjunto biográfico dado y desde el interior de ese acontecer biográfico del cual nadie puede salirse.

Lo que el Psicoanálisis lleva a cabo mediante una labor de interpretación crítica en el seno de ese tipo de praxis interpersonal tan sui-generis como es la relación psicoanalítica paciente-analista son esos conjuntos de nexos simbólicos que en uno u otro tramo del proceso biográfico han quedado opacados, resultando inaccesibles a la rememoración consciente. Y que, más aun, han sido elaborados de modo inconsciente para ocultar el tramo biográfico que se quiere olvidar (inconscientemente) y que, entonces, queda reprimido.

De lo cual resulta una visión del Psicoanálisis como un proceso de interpretación hermenéutica de conjuntos simbólicos involucrados en la deformación de uno u otro contexto biográfico. Dicho proceso de interpretación se apoya en determinadas reglas de un proceder técnico orientado terapéuticamente, dirigidas a detectar y a distinguir tales conjuntos simbólicos. Y esas reglas y ese proceder técnico se ponen en juego tramadas en esa praxis interpersonal que constituye la relación paciente-analista. Habermas recalca que esta visión hermenéutica del Psicoanálisis contribuye a poner de relieve su naturaleza más

específica. De hecho, se pone en evidencia no sólo la dimensión hermenéutica del Psicoanálisis, sino que en éste se manifiesta un nuevo plano de dicha dimensión: el de una *hermenéutica profunda*; pues se trata del establecimiento de conexiones de sentido en un *texto biográfico alterado*. (Habermas, op. cit.)

El psicoanálisis pues tendría que ver con sujetos que se engañan a sí mismos y su labor consistiría en desengañarlos. El portador universal de las unidades de sentido es el lenguaje y por lo tanto, esos sujetos-que-se engañan-a-sí-mismos, lo hacen por medio del lenguaje mismo. Se torna contradictoria la correlación entre sus enunciados, sus acciones y sus vivencias. Y esta discrepancia no es comprendida por el que la padece. Así, el Psicoanálisis tendría que ver precisamente con semejantes conjuntos simbólicos *engañadores*, con su comprensión en una interpretación hermenéutica de lo profundo de la biografía personal.

Tal penetración hermenéutica desde el interior implica el acceso a esa interioridad desde una instancia tal que, sin desconectar ninguno de los polos de tales circularidades, los contenga y conjugue dialécticamente. Esa instancia mediadora es aportada por una u otra praxis interpersonal, a partir de la cual resultan construidas y constituidas aquellas objetividades y subjetividades.

De lo que no cabe duda es que el psicoanálisis es una teoría sobre el funcionamiento psíquico humano. Pero también es un método que investiga los aspectos inconscientes de la vida psíquica humana a través de sus manifestaciones en la libre asociación de ideas, en los sueños y fantasías y en los actos erróneos e involuntarios. Como tercera acepción, se le considera una forma de psicoterapia, que opera mediante el descubrimiento de las raíces inconscientes de las emociones y los actos de la persona. Para ello, el analista invita al paciente a asociar libremente, haciendo a un lado cualquier juicio sobre el valor o la pertinencia de sus propias ideas. Poco a poco se vuelven evidentes ciertos patrones repetitivos, característicos de cada paciente, en sus comunicaciones al analista, quien puede entonces, por medio de sus interpretaciones, llevar al paciente a

descubrir por sí mismo el origen de sus dificultades al volver a experimentarlas en la situación analítica.

La denominación de *psicoanalista* abarca, por lo menos ahora, modalidades de trabajo muy diferentes, tanto en prácticas como en teorías. Por ello debemos hablar de un psicoanálisis en plural que se ha fragmentado en varias identidades donde ninguna puede pretender un lugar hegemónico. Esta posición no intenta aludir a un relativismo o escepticismo radicales, mismos que Sokal y Bricmont explican y critican de manera introductoria en su "Imposturas Intelectuales" (1999) como excesos del postmodernismo, mismo que entienden como un rechazo de la tradición racionalista de la Ilustración.

Por el contrario, respetar las diferencias de los distintos psicoanálisis puede permitir un debate que lleve a delimitar su especificidad. Las características de los pacientes llevarían al terapeuta a preguntarse por el instrumento teórico y clínico. Entender el límite como frontera y separación conduciría a los límites de las conceptualizaciones y la singularidad de cada práctica. Esta circunstancia llevaría a crear un espacio donde el psicoanálisis no se transforme en una institución burocrática de algún grupo o sector que impida el diálogo entre diferentes perspectivas.

El paso que conviene tener presente para no perder el nexo entre los planteamientos teóricos de Lacan, por ejemplo, y las primeras referencias freudianas, es que la relación del psicoanálisis con la ciencia se había intentado a través de la mediación de la Medicina, puesto que el psicoanálisis se había planteado como una práctica con relación al campo que podríamos definir ampliamente como el de la salud mental, e inclusive como un auxiliar de una parte del estudio biológico del humano. Sin embargo, a partir de Lacan se plantean argumentos con relación a la ciencia de manera independiente de la psiquiatría o alguna otra especialidad médica.

De tal forma que cuando Perrés hace un seguimiento de la historia del psicoanálisis posfreudiano, observa que según haya predominado determinado paradigma teórico, las preguntas epistemológicas, la forma de interrogar e interrogarse quedan determinadas desde

dicho paradigma dominante. La fórmula que le resulta para saltar o mejor dicho para resolver dicha problemática, se estructura a partir de estudios de carácter histórico, cayendo inclusive en dificultades para discernir un estudio epistemológico de uno histórico. Nota la dificultad, y para ello replica que si bien todo estudio epistemológico abordará forzosamente desde una visión histórica, los estudios históricos no necesariamente tienen una óptica epistemológica. Por ende, al hacer esto, se deberá atender a reflexionar sobre las propuestas teóricas como interactuantes de las condiciones sociales del contexto.

Este ir o venir de un plano a otro que Carpintero supone como mutación del psicoanálisis como consecuencia de las transformaciones en lo que denomina la subjetividad y los nuevos paradigmas de nuestra cultura, trae inherente a sí, poner en cuestionamiento el dispositivo clásico, aceptando la necesidad de realizar profundas modificaciones a los conceptos manifestados en los textos de los autores que constituyen su historia. Propone rescatar aquellos conceptos que definen la particularidad de su práctica, pero también modificar otros, que considera insostenibles en nuestra época. Así, resuelve el problema de la crisis del psicoanálisis y lo enmarca en un recorrido cuyo final todavía se encuentra muy lejos. También, como lo hace la mayoría de los psicoanalistas, acepta la existencia de "otros" que siguen defendiendo un supuesto psicoanálisis puro y ortodoxo, como Verdad al servicio de intereses teóricos y políticas institucionales (habría que ver cuáles son esos que los psicoanalistas denominan los otros, posiblemente miembros de la IPA o los lacanianos de hueso colorado).

3.2. OTROS CAMINOS.

¿Por qué hablar de otros caminos? Este apartado aparentemente sobrante es válido para cualquier postura de conocimiento. En este lugar se trata de presentar algunas (es obviamente imposible siquiera remitir a todas) de las posturas que por su tangencia aún a pesar de proclamarse psicoanalíticas, pareciesen más bien posturas personales. Sin embargo, hay que recordar en este punto a las crecientes corrientes de psicoanalistas que suponen que el psicoanálisis no puede ser si no en lo privado o por lo menos fuera de la Institución. Alejados de los laureles del Mesías, leídos o platicados como anexos a temas considerados importantes. Ellos, los marginados, se suponen a sí mismos los constructores

de lo válido para ellos, a distancia de las instituciones que proclaman lo válido para todos. Así, irremediablemente, como anexo aquí también, son comentadas algunas de las posturas que me encontré durante la elaboración de este escrito, pero queriendo darles la importancia que se merecen y recordando que especialmente dentro del psicoanálisis, los alejados de la institución se ven entre sí como los *últimos que serán los primeros*.

Entre ellos, Tournier (1969) comenta que desde muy joven tuvo la necesidad de buscar una forma en la que combinara su fe cristiana con sus intereses técnico-científicos, en el pleno convencimiento de no sobreponer o renunciar a alguno de los dos. Ya crecido y tomado psicoanalista, la respuesta, al parecer, le llegó por casualidad. Una de sus pacientes lo atravesó al comentarle que había encontrado su alma después de morir su rival de amores, lo que la sumió en remordimiento y una posterior calma, en la que pudo encontrar el fin de sus turbaciones.

Ante este evento, Tournier quedó maravillado. Consideró que si bien el mundo de la cotidianidad plantea en espiral dialéctica problemas y soluciones, la *luz del Espíritu* se derrama sobre la plenitud del creyente, aplastando toda inquietud del alma. De tal forma, optó por desarrollar una especie de terapia, en la que la técnica solamente encuentra su servicio al permitir al hombre una libre respuesta a la llamada de la fe, mientras que ésta a su vez crea un clima en que la técnica se hace fecunda y cuya exclusión provoca irremediablemente un proceso del cual no obtiene sino resultados parciales. Encontró también que el tratamiento religioso posterior al psicoanalítico les permitía a los pacientes confesar lo que antes habían mentado, arreglado o callado. Cabe mencionar que, caso contrario, en ocasiones los pacientes son indisciplinados o sugestionados falsamente, encerrados tras la barrera de un discurso religioso que únicamente los angustia al colocarlos en el lugar del pecador.

Propone entonces que el psicoanálisis empuje a traer a conciencia resistencias mal conocidas para ser posteriormente desechadas en la crisis espiritual. Exponer las palabras de Bovet posiblemente ayude a entender mejor esta postura:

"La angustia, dice, halla su alimento en los dolorosos acontecimientos del pasado, su ocasión de aparecer en algún decaimiento físico presente, y su especialidad en el miedo del porvenir incierto. Papel de la técnica psicológica es el explorar y acabar con el pasado, de la técnica física el de reparar el presente, y el de la fe, en fin, el de iluminar el porvenir por la certeza del amor de Dios."

(en Tournier, op. cit. p. 19)

Así, las características del paciente determinarían si uno u otro tratamiento tendría mejores efectos para el proceso terapéutico, quedando en el criterio del terapeuta, cual será el indicado a poner en juego, si es que se quiere escoger de entre ellos. Si se pensara al paciente como una marioneta cuyos hilos o problemas no le permiten la libertad de movimiento, el psicoanálisis sería quien cortase la cuerda mientras que la fuerza espiritual actuaría tan fuertemente sobre el personaje que éste en su movimiento, rompería la cuerda.

Otro ejemplo sería el camino elegido por Cornelius Castoriadis. Nacido en Estambul, en 1922, de ascendencia griega, se muda a Atenas durante la construcción del Estado Turco. La dictadura, la Segunda Guerra, la ocupación Nazi, la liberación griega y el intento comunista de golpe de estado de diciembre de 1944, fueron las circunstancias junto a las cuales creció Castoriadis⁶. Se había unido a la Juventud Comunista Griega a los 15 años, pero rápidamente se opuso a ésta al incorporarse al trotskismo, lo que lo llevó en 1945 a ser sentenciado a muerte tanto por los fascistas como por los comunistas. Se refugió en París, y fundaría en poco tiempo el grupo-revista "Socialismo o Barbarie" (considerado como inspirador del Mayo del 68), junto con Claude Lefort, del cual participarían Edgard Morin, Jean François Lyotard y otros más, entre 1945 y 1965, año en el cual se autodisolvió. Enemigo de toda burocratización y conformación de instituciones que produzcan heteronomía en vez de autonomía, fue un implacable crítico de todo dogmatismo: del estalinismo, lacanismo (inclusive participó del llamado a la ruptura de la institución fundada por Lacan), estructuralismo, postmodernismo, y criticó toda idea de *muerte del sujeto y fin de la historia*.

⁶ De acuerdo con un artículo de autor anónimo publicado en la revista electrónica "Magna". Ver Bibliografía.

Para este personaje, el psicoanálisis permite realizar tanto una reflexión sobre la subjetividad, como sobre la sociedad, a partir de considerar que la psique y la sociedad se encuentran anudadas por significaciones imaginarias sociales (enunciados, conscientes e inconscientes, que dan sentido y orden al funcionamiento de una sociedad) que son transmitidas por las instituciones en las cuales los sujetos participan, para ser interiorizadas por cada individuo a lo largo de su vida (Zapolsky y Franco, 1998). Su interés radica entonces en hacernos pensar sobre la significación del psicoanálisis en nuestra sociedad actual, así como de cómo el conocimiento del inconsciente nos enseña acerca del proceso de socialización de los individuos y, por ende, de las instituciones sociales. Psique y sociedad son entonces, por definición, inseparables. La sociedad siempre tiende a que las significaciones colectivas permanezcan inalteradas, incuestionadas.

Por otra parte, y al mismo tiempo, entiende Castoriadis que las instituciones sociales existentes no se conservan tanto por la violencia y la coerción explícita sino especialmente gracias a su interiorización en los individuos. Y si bien ellas mismas son creaciones colectivas y del imaginario social, aparecen, sin embargo, casi siempre, para la colectividad, como dadas. Así es como se vuelven rígidas, fijas, sagradas. Comenta que el psicoanálisis propuesto en principio por Freud cuenta con una mirada crítica sobre la cultura y la sociedad, lo que provoca el cuestionamiento de las *significaciones imaginarias sociales*, en su referencia a la sexualidad infantil, la pulsión de muerte o el complejo edípico, por ejemplo. De ahí sus críticas a un psicoanálisis que ignore esa dimensión del conjunto, y que al hacerlo se transforma en un tratamiento adaptacionista.

El análisis propone al analizante (desde la perspectiva de Castoriadis) la liberación de su imaginación, a partir de su flujo representativo, llevando a la emergencia de deseos y afectos. No se trata de algo meramente catártico, ni de la toma del poder por parte del inconsciente sobre el Yo, o viceversa. El Yo debiese poder alojar a dichas representaciones, deseos, afectos, para luego poder reflexionar sobre éstos. De lo que se trata es, entonces, de modificar la relación entre las instancias psíquicas, y concebir el devenir de una subjetividad reflexiva y deliberante, que deja de ese modo de ser una máquina pseudoracional, socialmente adaptada: es la producción de una subjetividad en devenir, en

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

proceso, y no de un estado alcanzado de una vez y para siempre. El fin del análisis es así acorde con un proceso de autonomía, y su actividad es práctico poiética. Práctica, por ser una actividad lúcida cuyo objeto es la autonomía humana. Poiética, porque es creadora. Su resultado es la autoalteración del analizante. De tal forma que el encuentro con el *Yo* en el análisis es de algún modo el encuentro con la *institución imaginaria de la sociedad*. El fin del análisis, si es conseguido, no debe considerarse más que un proceso y no un estado alcanzado de modo definitivo. No se propone el análisis la eliminación de una instancia en favor de otra (Donde *ello* era *yo* debe advenir) sino alterar la relación entre instancias (Donde *yo* era *ello* debe advenir también).

En realidad, considero válido pensar a la mayoría de los psicoanalistas actuales como queriendo ser parte de este apartado, pero no por ello pienso que deban caber en este espacio. Esto es, porque a pesar de proclamarse distintos, no elaboran un discurso divergente al institucional psicoanalítico, mismo que proclama no ser institucional, por lo que siendo congruentes con sus propios postulados, están obligados a pensarse divergentes. Es una bella paradoja y que sin lugar a dudas, proporciona bases para una reflexión más amplia, misma que intentaré llevar a cabo en el quinto capítulo.

CAPÍTULO CUATRO

EL PSICOANÁLISIS COMO RELIGIÓN

4.1. LA IGLESIA PSICOANALÍTICA

4.1.1. Institucionalización

"Todo advenimiento de un psicoanalista es siempre, y nunca puede dejar de ser, institucional."

(Perrés, 1996)

Al parecer, Freud tendía a sentirse dependiente de las personas y al mismo tiempo se avergonzaba de su dependencia y la odiaba. Después de haber aceptado la ayuda y el afecto de otras personas, negaba su dependencia rompiendo todas las relaciones con ellas, alejándolas de su vida, odiándolas. Esta dependencia se observaría en la mayoría de sus relaciones íntimas tanto con tutores, iguales o discípulos, como se puede percatar uno al recordar las relaciones con Breuer, Fliess, Jung, Adler, Ferenczi.

La escena del desmayo de 1912 es muy ilustrativa. Fromm (1960) nos relata como Freud discute con Jung y Riklin porque han publicado artículos psicoanalíticos sin escribir el nombre del Maestro, a lo que Jung alega lo innecesario ante lo implícito. El Patriarca responde que no establecer en lo explícito su lugar como figura central del psicoanálisis respondía a modo de traición, en la que tomaban a modo personal las afirmaciones expuestas por ambos. En esos momentos, se colapsa.

Esto puede ser interpretado de muchas formas, a lo que intentaré entrar en detalles lo menos posible. Para Freud era radical que el mundo supiera que era él y no otro quien estaba detrás de esas ideas, que era él la pieza central del juego. No creo que muchos pensarán distinto, pero es de remarcar esta actitud cambiante, ante la primera postura que había mostrado cuando pedía que se aislara su nombre de los hechos y afirmaciones que presentaba a la comunidad científica.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

"Hace algunos días acudió a mi consulta, acompañada de una amiga, una señora que se quejaba de padecer estados de angustia. La enferma pasaba de los cuarenta y cinco años, pero aparecía bien conservada y se veía claramente que no había perdido aún su femineidad. Los estados de angustia habían surgido como consecuencia de su separación del marido, pero se habían hecho considerablemente más intensos desde que un médico joven al que hubo de consultar le había explicado que la causa de su angustia era de necesidad sexual. No podía prescindir del comercio masculino, y para recobrar la salud había de recurrir a una de las tres soluciones siguientes: reconciliarse con su marido, tomar un amante o satisfacerse por sí misma.

Esta opinión del médico había desvanecido en la paciente toda esperanza de curación, pues no quería reanudar su vida conyugal, y los otros dos medios repugnaban a su moral y a su religiosidad. El médico le había dicho que su diagnóstico se fundaba en mis descubrimientos científicos, y acudía a mí para que lo confirmase definitivamente"

(Freud, 1910, p. 315)

Freud, en su "Psicoanálisis Silvestre", a través de analizar la queja de imposibilidad de cura de esta paciente, determina la *obligación* de los psicoanalistas a encerrarse en su propio mundo, del cual, todo aquél que no sea miembro iniciado estará prohibido a entrar. Hace hincapié incluso en que, aún más que desconocer, tener conocimiento incompleto de su teoría implica un peligro inminente para el paciente y uno mayor para el psicoanálisis. Entonces cabría preguntarse hasta qué punto alguien deja de ser ignorante y se establece en el Saber, hasta cuánto conocimiento y/o experiencia alguien se considera como poseedor de suficiente Verdad psicoanalítica.

La respuesta de aquel tiempo se resuelve con una lista de nombres, aunque difícil sería establecer mecanismos determinados por él para nuevos aspirantes. Se encargaba de reconocer a los analistas y nominarlos como tales, en función de sus contribuciones a la práctica y a la teoría. La formación se organizaba entonces en relación a la lectura y la discusión de los escritos de Freud, y a los intercambios personales y epistolares que se mantenían con él (Pujó, 2001). Pero el auspicioso final de su ostracismo, el incipiente

reconocimiento de la nueva disciplina y su creciente difusión, condujo naturalmente a una progresiva institucionalización de los procedimientos de formación.

Así mediante el monopolio del Saber (como lo indica el mismo Freud) se salvaría la integridad de los postulados psicoanalíticos. Interesante es entonces cuando acepta que estos psicoanalistas, salvajes o silvestres, consiguen en una gran cantidad de ocasiones (indirectamente si así se quiere establecer), que los *enfermos* sanen, ya sea de manera "espontánea" o al acudir a un nuevo terapeuta, quien mediante un "tratamiento indiferente" le posibilita el alcance a la solución de sus padecimientos.

Obviamente, este monopolio necesita mecanismos para poder mantenerse en su lugar. Para ello, puede optar por utilizar fuerzas coercitivas o bien convencer, haciendo uso de un control un poco menos notorio mediante un bien articulado discurso. Para Freud, el propio análisis representaba el medio más apropiado para adquirir la convicción de la existencia del inconsciente y experimentar las vicisitudes de la transferencia; resultando por ello de tránsito ineludible para todo aquél que pretenda conducir a su vez la experiencia. Freud insistió en que la convicción acerca del inconsciente, solo puede obtenerse en el análisis propio, y que esta convicción acerca del inconsciente es la condición *sine qua non* para poder ejercer como analista. La transmisión del psicoanálisis, en ese sentido, encuentra en este punto, su pivote principal. Este pasaje por el análisis propio es lo que permite que el analista cuente con cierta fineza de oído para lo reprimido inconsciente que supuestamente no todos poseen en igual medida y por lo tanto sea idóneo para una recepción sin prejuicios del material analítico. Resulta igualmente remarcable la importancia acordada por los grupos y asociaciones a las actividades de enseñanza, y el lugar privilegiado reconocido a la supervisión en el entrenamiento del practicante, constituyendo estos tres elementos el trípode en que *clásicamente* se sustenta su formación.

La creación de un organismo como la IPA respondía a la preocupación externada de Freud de que una vez que el psicoanálisis alcanzara la fama y fortuna, se necesitaría una organización oficial para evitar que los psicoanalistas salvajes o disidentes abusasen del conocimiento que no les pertenecía, de forma tal que el conocimiento de *Psicología pura*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

(como la llamó Jung durante su primera presidencia de la asociación) permitiese la cohesión del grupo y la delimitación precisa de los no-pertencientes. Así, Freud concordaba con Ferenczi en la delimitación de una élite al estilo platónico para llevar las riendas de la institución. Adler respondió que le sonaba como a una especie de "censura y una restricción de la libertad científica" (Freud, 1914, p. 907) pero terminó cediendo a cambio de que la sede de la asociación no fuese permanente en Zurich. A los que no se convencieran, como Hoche, Freud terminaría acomodándolos como malignos (ídem, p. 908), convencido de lo absurdo de la comparación del núcleo psicoanalítico con una secta fanática que seguía ciegamente a su jefe. Sin embargo, no se puede negar que, como quiso Freud (al final y no al principio), la formación psicoanalítica dentro de las instituciones casi nunca intenta promover nuevos conocimientos, más bien, transmitir *conocimiento probado* de analistas/apóstoles célebres, con el fin de evitar su distorsión, deterioro o mal uso. Los puntos en que hay actualmente coincidencia en la IPA respecto de la formación analítica consisten en el trío análisis didáctico, análisis de control¹ y enseñanza teórica, así como la cuestión de la existencia de algún dispositivo para la admisión de los candidatos. Estos mecanismos se complementan para tratar de abarcar todos los posibles caminos de transmisión.

"Independientemente de sus efectos en la personalidad del candidato, el análisis didáctico es un vigoroso método de adoctrinamiento. El candidato se somete a un tratamiento con una técnica análoga a la que se aplica a los pacientes (...) El análisis didáctico no acaba, además, en tanto que el candidato no aporte recuerdos, pensamientos y sentimientos en una forma que confirme las doctrinas de la escuela"

(Frank, en Orasen, 1986, pág. 164)

Desde el psicoanálisis se podría decir que esta forma de repetir la palabra del Maestro ante un cúmulo de aprendices se acerca más a un fetiche que toma las características del falo, especialmente cuando estas transmisiones de conocimiento tienden

¹ Respecto de los análisis de control, perdura una constante ambivalencia acerca de si se trata de una actividad pedagógica o terapéutica. Esta ambigüedad es una conclusión obvia puesto que en la supervisión es donde podría ponerse en evidencia las insuficiencias del análisis personal.

a buscar la calma de los implicados en el proceso de enseñanza-aprendizaje. Si se llega a correr el rumor o escucharse afirmaciones peligrosas para los paradigmas, **los encargados de la enseñanza optan por ridiculizarlas o reducirlas al terreno de lo ya sabido**, dentro del ámbito de los conocimientos y experiencias permitidos para los iniciados. Siendo esto propio de la institución, la pregunta de si debe entonces haber institución psicoanalítica cabe perfectamente en el terreno de la discusión.

“Es probable que la producción original de conocimientos psicoanalíticos sólo sea posible en el acto mismo de analizar. No hay en él ninguna teorización en común; en todo caso, lo compartido se sitúa sólo en el nivel de aquello que hasta ese momento permanece impensado y que hace posible que analizado y analista, cada uno por su lado, acceda al orden singular de lo impensable. Es que el insight es conocimiento abismal y singularizante en el nivel intrasubjetivo, y de separación en el intersubjetivo; son dos saberes que se discriminan.”

(Ulloa, 2000)

De acuerdo con Fromm (1960), Freud nunca aceptó recomendaciones o críticas para introducir cambios sustanciales en su asociación y su obra. Era tolerante, pero solamente con quienes lo seguían sin discutir o poner en tela de juicio sus paradigmas. Su postura obligó a que únicamente quienes lo idolatraban o admiraban quedaran cerca de él, algo de lo que luego se quejaría el mismo Freud.

Es extraño entonces que en un nivel cultural si diera cuenta de esta problemática, al tiempo que en su “Porvenir de una ilusión” (1927) indica que cuando las clases en el poder de una civilización (piénsese una vez más a la escuela psicoanalítica en lugar de una civilización hipotética) no evitan que la satisfacción de las cúpulas se establezca mediante la opresión de las mayorías o bien de otros grupos, éstos se convierten tarde o temprano, en acérrimos rivales, que tienen como finalidad la imposición de la antítesis de su moral o sus postulados. Es este el momento para recordar la forma en que Freud instituye su IPA, y la forma en que los herejes son obligados a desertar por sus divergencias con el Maestro, la forma en que toda la historia de las escuelas psicoanalíticas nos reseñan divorcios y deserciones que no encuentran ningún camino de reconciliación con el *alma mater*.

Podemos ver entonces que el movimiento sectario toma fuerza y sentido una vez que la propuesta de la institución suprema, del Vaticano del psicoanálisis, es filiación y sometimiento... o excomunión.

Es de esperar que como toda institución, termine plagada de burocratismo, dogmatización y luchas internas por el poder, mismo que si Freud estaba más o menos dispuesto a saltar, muchos estarían después dispuestos a aprehender.

“¿Porqué un encuadre igual para todos los pacientes? El psicoanálisis, tan sutil, tan polifacético, tan artesanal, con ese aprendizaje que recuerda la relación del maestro con el discípulo en el Medioevo parece, al mismo tiempo, haber sido improntado por la sociedad industrial, convirtiéndose —desde un cierto ángulo— en algo bastante parecido a una máquina de hacer chorizos.”

(Sinay, 1993, p. 121)

Si bien es cierto que esta crítica se acopla (a veces de manera forzada) a casi cualquier escuela de la que se pueda tener recuerdo, es innegable que la manera en que estas características se presentan a lo largo de la historia del psicoanálisis es, diría yo, remarcada. No ha habido postura psicoanalítica, hasta donde tengo información, que no haya surgido como una demanda contra la cerrazón de un grupo en el poder, o con el poder, y que a su vez, al paso del tiempo, irremediamente desaparezca o se convierta en aquello contra lo que se había revelado. Valga como ejemplo la historia de Fernando Ulloa, quien expone su experiencia desde *los adentros* de estos mundos psicoanalíticos.

“Comencé los seminarios de la APA hacia 1957. Renuncié catorce años más tarde, en 1971, junto con el grupo Documento. Otros colegas lo habían hecho horas antes con el grupo Plataforma. En ese tiempo de pertenencia institucional transité por todos los niveles: candidato, adherente, titular, didacta.

Fui profesor de seminarios de la formación, integré y coordiné los comités de coloquios que debían determinar el pasaje de categoría de los miembros. Fui director del Centro Racker y como tal, miembro de la comisión directiva.

La renuncia en 1971 se fundamentó básicamente en el cuestionamiento de las funciones didácticas tal como se las ejercía entonces. Recuerdo que alguien que había sido nombrado didacta junto conmigo me acusó, en la asamblea donde presenté mi renuncia al Centro Racker, de haber traicionado a los amigos², porque habiendo sido nombrado didacta un tiempo antes, ahora cuestionaba la modalidad y prerrogativas de dicha función. Quizás esto sea un indicador que muestre el perfil corporativo, en lo que hacía al grupo didacta. Se trataba de un cargo que implicaba un poder asumido por dichos miembros, cuyo poder no había que traicionar con opiniones disidentes."

(Ulloa, op. cit.)

Podría pensarse que esto es un caso aislado del cual me haya valido para aventar injustificadamente una afirmación más global, pero vamos, hay que ser honestos y aceptar que esto es una marca característica de la historia del psicoanálisis.

Posiblemente esto era inevitable, y posiblemente también Freud ya lo había vislumbrado desde los inicios de la institucionalización del psicoanálisis. De hecho, en el mismo texto de Ulloa, se hace referencia a una cita atribuida a Freud: "Si usted me hace objeto de culto, en algún momento habrá un cisma". En dicha frase, dirigida a Jung, con motivo de obvia advertencia hacia las posibilidades que no solamente el juego político les implicaba por ser Jung el no-judío del grupo, Freud entendía que una conformación religiosa (¿o edípica?) de esa nueva corriente de pensamiento les traería consigo una secuela de rompimientos y desencantos que fracturaría sectariamente al cuerpo principal. ¿Inevitable? Sustentar la estructura de la organización psicoanalítica en constricciones de saber académico evoca dos respuestas. Por un lado tenemos a quienes se sumergirán en el mundo confesional ante un grupo de escuchas y por otro lado, a los creyentes que no se preocupen por pensar acerca de lo que les hacen llegar, interesados antes que eso, en llevar a la práctica los principios de sus maestros. De ahí que las prácticas endogámicas de los institucionalizados se enfrenten tan duramente con los individualistas cismáticos. La característica que mejor ayuda a comprender la aparición de sectas, grupúsculos y cismas, es la perenne necesidad de renovación y fidelidad a la pureza del *mensaje* que dio origen

² Me tomé la libertad de aplicar *negritas*.

posteriormente a la ortodoxia, que sus profetas contrastan con la decrepitud y anquilosamiento exhibidos por las instituciones seculares. (Carmona, 1980)

Al parecer de José Perrés (2000), el psicoanálisis llevaba ya en su seno la crisis institucional. Este proceso de remarcable violencia era ineludible y todos los intentos por establecer medidas que pretendieron evitar el cisma eran, inevitablemente, inútiles. Considera que esta violencia del proceso institucional trasciende a los personajes, por lo que sugiere no reducir el evento a la figura autoritaria y dictatorial de Freud/institución y evidentemente no pensarlo como resultado de los peligros de las propuestas herejes de Jung y Adler. No obstante, supone que es un proceso propio de todas las instituciones y que las que no estén *congeladas o muertas* atraviesan necesariamente por procesos de organización, desorganización y reorganización. Lo que también es muy interesante y hasta cierto punto sugerente, es la mención de que Freud, el Analista, nunca analizó a la institución psicoanalítica ni intentó teorizar sobre lo que en ella sucedía. Aunque, según Perrés, nunca dejó de teorizar indirectamente la problemática de la institución, habiéndole servido ésta y sus crisis como detonante de sus investigaciones y reflexiones en la línea psicoanalítica-antropológica-social que inauguró.

Sauval (1999) nos recuerda la importancia de tener en cuenta el contexto de la institucionalización de la formación de los analistas. Al parecer, Freud siempre siguió adelante con las combinaciones de análisis personal y enseñanza teórica, en función de la particularidad de cada caso y de su propio criterio sobre el mismo, haciendo poco caso de los procedimientos que se fueron implementando a partir de la creación de los institutos, aunque los mismos hubiesen contado con su propio aval. La otra situación inaugural fue la mudanza de Sachs a Berlín, a pedido de la sociedad de dicha ciudad, para hacerse cargo de los análisis didácticos (la razón era que los analistas de la misma, por conocerse entre sí, encontraban dificultades para analizarse entre sí). Sachs emprendió esa tarea siguiendo la costumbre de combinar el análisis con las supervisiones y la enseñanza teórica. Confrontado con las dificultades que esto le planteó decidió dejar de lado estas últimas y limitarse a los análisis personales, estableciendo así la misma división de funciones entre didáctico, supervisión y enseñanza que luego se reglamentaría en la IPA.

En febrero de 1923 aparecen los primeros indicios de cáncer en Freud. Después de dos operaciones, algunos analistas de renombre (Rado, Alexander, Reich, Horney, Fromm) se angustiaron ante la pérdida que los amenazaba y querían establecer un dique contra la heterodoxia, dado que entonces se sentían responsables del futuro del psicoanálisis. Decidieron limitar toda admisión definitiva a sus sociedades mediante una selección rígida de los recién llegados y mediante una formación coercitiva, autocrítica y prolongada a modo de prueba.

En 1924 la Comisión de Enseñanza de la Sociedad de Berlín reglamentó sus actividades, marcando como ejes principales los siguientes:

- La admisión de los candidatos quedaba a criterio de la comisión, en función de 3 entrevistas con el mismo.
- Una vez admitido, el candidato debía seguir un análisis personal de una duración no inferior a los 6 meses, con un analista didacta designado por la comisión.
- La comisión era la que decidía, asesorada por dicho didacta, en qué momento del análisis el candidato podía acceder a las instancias subsiguientes de su formación.
- También correspondía a la comisión decidir cuando se había completado el análisis personal.
- Finalmente, el candidato debía comprometerse por escrito a no titularse analista antes de su admisión formal en la Sociedad.

Balint (en Sauval, op. cit.) señala que en casi 25 años de funcionamiento (de 1925 a 1947) en el Comité Internacional de la Formación nunca se analizó por escrito de manera seria el problema de la formación, y las comunicaciones vertidas allí por algunos analistas nunca fueron publicadas. También criticará, mas adelante, la arbitrariedad con la cual, en 1949, la Sociedad Británica oficializó la divergencia entre supervisor y didacta, así como reglamentó la cantidad de horas y años que debía durar un análisis didáctico. Arbitrariedad en el sentido de que esas resoluciones jamás se fundamentaron a partir de las experiencias recogidas de los análisis didácticos de todos esos años.

Es evidente que una institución que funciona en estos términos no puede si no promover una casta cuyos miembros se presentan como teniendo una relación privilegiada con la Verdad y con los textos del Maestro, con la Palabra.

"Toda la atmósfera evoca vivamente las ceremonias primitivas de iniciación. Es manifiesto que los iniciadores - el comité de formación y los analistas didactas - envolvemos en un manto de secreto nuestro saber esotérico, enunciamos dogmáticamente nuestras normas y empleamos técnicas autoritarias. De parte de los candidatos, o sea de los que son iniciados, se comprueba la rápida aceptación de las fábulas esotéricas, la sumisión al tratamiento dogmático y autoritario sin demasiadas protestas y el comportamiento reverencial".

(Balint, en Sauval, op. cit.)

En 1935 la Asociación Psicoanalítica Norteamericana había creado su propio Consejo de Formación Profesional y desde 1940 tenía sus propios criterios y organismos de formación y autorización. Esto fue finalmente aceptado por la Sociedad Británica, en donde residía hasta entonces el poder político de la IPA, en una reunión que tuvieron, luego de la segunda guerra, E. Jones y la dirección de la APA norteamericana, en cuya negociación, obviamente, el eje no fue tanto la cuestión teórica como la cuestión financiera. De esta manera, cada asociación regional aseguró su dominación sobre su respectiva área geográfica, quedando en sus manos el reconocimiento, en dicha área, de las nuevas sociedades. Las Sociedades quedaron divididas entonces entre las *Component Society*, sociedades directamente relacionadas con la IPA, y las *sociedades afiliadas*, integradas a una Asociación Regional.

El caso de la expulsión de Lacan³ por su disidencia a la Institución ejemplifica cómo la escuela psicoanalítica no enseña psicoanalíticamente. Acude a procesos de transmisión de saber académico, por lo que la posibilidad de rupturas epistemológicas queda casi nulificada o bien inherente a una ruptura política con el grupo dominante.

³ Del que se expondrá con más detalle en el apartado correspondiente.

Freud, en su "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico" afirma que nadie puede saber mejor que él lo que es el psicoanálisis, en qué se distingue de otros modos de explorar la vida anímica, y qué debe correr bajo su nombre y qué sería mejor llamar de otra manera. No se dirige solamente a Adler y Jung. Para Sauval (1999) se trata de una constatación de hecho de los problemas, en general, ligados a la transmisión del psicoanálisis. Freud señaló que las dificultades que ofrece la instrucción en el ejercicio del psicoanálisis, fueron particularmente grandes y culpables de muchas de las disensiones se hicieron sentir en aquella Asociación Psicoanalítica de Viena de carácter privado. Sostuvo que las disputas por la prioridad habrían sido favorecidas, en parte, por que no se atrevió a exponer una técnica que todavía era inacabada y una teoría en continua formación con la autoridad que probablemente habría ahorrado a los demás muchos extravíos y aun desviaciones definitivas.

Por ello es que Sauval sostiene que la enseñanza de Freud, no es la enseñanza de una teoría o una técnica, sino la enseñanza de los casos, debiendo tomar cada uno como si fuera el primero. Si eso es verdad, lo que Freud nos dejaría de legado sería algo mas parecido a un método, que de ninguna manera puede reducirse a una técnica. Lo que Freud enseñaría con los casos es su descubrimiento del inconsciente, no como objeto si no como relación original con el saber. En consecuencia, el fracaso en la transmisión, que Freud asocia a lo inacabado de su técnica o a la continua formación de la teoría, remitiría al hecho de que en el psicoanálisis no hay posibilidad de una transmisión integral de un saber que daría cuenta de una operatividad sin resto sobre un determinado objeto.

4.1.2. Trans-formación

En la actualidad del movimiento psicoanalítico el término "formación" ha ido relegándose paulatinamente, en algunos ámbitos, pese a haber ocupado un lugar significativo a lo largo y ancho de toda la historia del psicoanálisis. Está siendo sustituido, en dichos ámbitos, por la noción de "transmisión", asociada a la idea de "producción del psicoanalista". Es muy probable que la influencia de Lacan haya sido claramente decisiva, en especial cuando en 1973 afirma que no hay formación analítica y en 1978 sostiene la

imposibilidad de la transmisión del psicoanálisis. Ambos enunciados, tienen la particularidad de resultar al mismo tiempo verdaderos y falsos. Al igual que sucede con los refranes, su contundencia, su generalización extrema y su pretensión de universalidad tempo-espacial, las convierte en engañosas y aplanadoras de matices y modulaciones.

A manera de oposición, M. Fain (en Perrés, 1996) argumenta que el concepto transmisión contiene el deseo de hacer olvidar a aquéllas palabras que lo precedieron, en particular, por cierto, la de formación. La imposición de un nuevo término confiere a la palabra que precede un doble sentido, tornándose así sospechoso quien la utilice.

A pesar de ello, la noción de transmisión parece estar de moda actualmente en el ámbito psicoanalítico mexicano. Pero los desfases entre metrópolis y colonias suelen ser notorios. Lejos de ser un término de reciente reformulación, como podría pensarse a simple vista, se viene hablando en el medio psicoanalítico francés de transmisión del psicoanálisis, en forma sistemática, desde hace casi veinte años.

Ya para el Congreso de 1979, en Londres, la IPA se tiene que autodefinir como una institución supranacional que si bien dispone del poder de otorgar reconocimiento a las organizaciones inferiores, ya casi no dispone de poder de injerencia en las mismas, constituyéndose, de hecho, en una federación de asociaciones regionales y Sociedades.

De todas maneras, ninguna Sociedad puede modificar el sistema de jerarquías de sus miembros ni los métodos de formación y calificación sin hacerlo saber previamente a la IPA. Los miembros asociados o titulares de una *Component Society* son miembros de la IPA, pero en cambio no son forzosamente reconocidos como tales por otras Sociedades. La diferencia entre los titulares y los asociados radica en que si bien los últimos pueden asistir al *Business Meeting*, solo los primeros tienen derecho a votar y presentar candidaturas a los puestos directivos. Y los analistas didactas solo se eligen entre los titulares.

En la actualidad, la APM (Asociación Psicoanalítica Mexicana), acredita como psicoanalistas solamente a psicólogos con grado académico de maestría o su equivalente y

al menos dos años de experiencia clínica psiquiátrica, o a médicos con especialidad en psiquiatría, que han completado, además, cuatro años de formación en el Instituto de Psicoanálisis de la A.P.M.⁴

Por su parte, la IPA dispone que para poder ser un analista, se deben cubrir tres principales requisitos, que suponen son necesarios técnica, científica y éticamente⁵:

1. El primero es un análisis personal con un analista entrenado dentro de las propias filas.
2. El segundo consiste en una serie de cursos teórico-prácticos, aproximadamente de 4 o 5 seminarios a la semana durante 4 años, basados en terapia clínica y en los trabajos de los autores de renombre.
3. El último es un seguimiento, en el que la actuación del nuevo analista es supervisada por un analista encargado que no haya sido el mismo que lo analizó anteriormente. Un mínimo de 2 casos en los que se haya trabajado 100 horas de supervisión en cada uno también es solicitado.

Quepa mencionar que no cualquiera puede acceder a este proceso. Antes se debe contar con título profesional y ser aceptado como candidato después de una serie de entrevistas y evaluaciones de *curriculum vitae*. Además, por lo menos en Puerto Alegre, es necesario el manejo del idioma inglés. Ya terminado el proceso, es necesario presentar y discutir un trabajo clínico que demuestre la capacidad analítica (sic) del candidato. Esto nos da, después de los estudios profesionales un total aproximado de 6 a 10 años de preparación. Es particularmente interesante ver como la definición de psicoanálisis que hacen los estatutos de la IPA se ha despojado de toda asociación con el inconsciente y el deseo: "El término psicoanálisis designa una teoría de la estructura y la función de la personalidad, así como una aplicación de esta teoría a los demás terrenos del conocimiento,

⁴ Según su propia página web oficial. Ver bibliografía.

⁵ De acuerdo con datos obtenidos en la página web de la Sociedad Psicoanalítica de Puerto Alegre, 2001. Ver bibliografía.

y por último, a las técnicas terapéuticas. Este cuerpo de conocimientos se funda en y deriva de los descubrimientos psicológicos fundamentales hechos por Sigmund Freud⁶

En todo este tiempo no solamente la postura teórico-clínica se transmite. Existen toda una serie de usos del idioma así como relaciones con el cuerpo que nos hacen darnos cuenta en una gran cantidad de casos de que tenemos frente a nosotros a una analista. No es broma. Tal vez sea la suma de identificaciones con el ideal del Yo que comparten muchos psicoanalistas, tal vez no. Lo que no se puede negar es que generalmente los candidatos a analista tienen una idea de una saber sacralizado del maestro, que ansía poseer y desde donde el que para él es la ley, define qué debe entender por verdad, falsedad o malentendido propio de su *in vestimenta* de aspirante. La esperanza de una construcción teórica se va borrando poco a poco, mientras que será más común escuchar a un analista, inclusive en momentos coloquiales, y saber certeramente a qué corriente de psicoanálisis pertenece.

Kernberg (1996), interesado en encontrar un camino para apoyar un mayor desarrollo de la creatividad de los analistas en entrenamiento, da cuenta que las instituciones de formación psicoanalítica en muchas ocasiones están organizadas más bien para apaciguar estos destellos de creatividad de los aspirantes. Es lo más común, por ejemplo, que desde el proceso de aceptación de nuevos candidatos y de información a éstos sobre lo que tendrán que sortear antes de ser analistas una tremenda lentitud provocada por la misma institución, consiguiendo así empezar a descartar a los que no estén completamente convencidos o ilusionados y de serlo así, empiecen a familiarizarse y a considerar parte propia del proceso esta lentitud.

Una vez dentro, se les conminará a dejar las construcciones que trajeran consigo a un lado, con el fin de aprender en orden histórico y exhaustivamente, cuanta literatura de Freud les sea posible, a fin de que antes de poder opinar, sepan de memoria la teoría freudiana antes que los procesos de pensamiento o investigación que siguió el ilustre personaje, similar a las doctrinas que comúnmente tienen que aprender los hijos de los

⁶ Disponible en la página web oficial de la IPA. Ver bibliografía

católicos mexicanos desde los 3 o 4 años. Ya que las han memorizado, se repasarán a lo largo de su formación una y otra vez, premiando o felicitando a aquellos que más interés muestren en los textos encomendados (nótese que no se trata de cualquier texto relacionado con el material, debe ser *el* material).

Otra costumbre común es evitar que los candidatos participen en eventos que reúnan posturas opuestas de personajes importantes, para evitar que analicen los argumentos discordantes con lo que se les ha enseñado. Análogamente se evita que se difumine la separación entre candidatos y posgraduados, manteniendo un unidireccional respeto hacia los analistas de más experiencia, lo que se refuerza con rituales de graduación. En ellos es ordinario encontrar a los candidatos obligados a escribir y/o publicar un caso, mismo que será revisado y corregido una infinidad de veces, de tal forma que les quede claro que escribir con fines de publicación es una tarea que sólo unos cuantos son dignos de llevar a cabo. Si esto no fuese suficiente, se les puede requerir la exposición del trabajo ante un grupo de notables o por lo menos ante estudiantes de niveles más avanzados, que critiquen tan exhaustivamente que no quede lugar a dudas de la propia ineficiencia y no se vuelva a hablar del candidato. Aunado como comentario se le puede informar que sus fallas pueden deberse en gran parte a la necesidad de muchos años de experiencia antes de poder entender tan enigmática teoría. Ya si el escrito por alguna razón es lo suficientemente independiente o de calidad, la solución se hallará en la aprobación escrita de superiores del grupo psicoanalítico en cuestión, de forma tal que se le haga sentir que sus afirmaciones son comunes al grupo psicoanalítico, que no ofrecen nada nuevo.

Una manera más de someter podría ser la revisión, en su mayoría, de artículos de personajes importantes de lugares alejados y en otros idiomas, para así presentar la idealización de que lo que vale se construye en otro lugar, o bien publicaciones de más de dos décadas de antigüedad, con una finalidad similar y la suposición de que ya todo lo importante se ha dicho.

Pero hay más opciones. Durante la formación se les pueden presentar a los candidatos a analista, publicaciones de los personajes sacralizados de su grupo (y qué

mejor que sean directamente de Freud y no de Lacan, cuyos textos son prohibidos al lego), pero no deben ser expuestos por ellos mismos, antes que eso se puede optar por conseguir fervientes seguidores que den a la cátedra un tono más sublime. En cambio si llegasen a revisar artículos disidentes, será en los últimos periodos de enseñanza, superficialmente y sólo para criticar sus debilidades.

Para aquellos que todavía no hayan perdido la creatividad, es conveniente el mensaje de que "el trabajo psicoanalítico es realmente un arte que será dominado intuitivamente y que el crecimiento e intuición dependerán del progreso en su análisis personal y su supervisión"⁷, lo que les provocará posiblemente suficiente ansiedad con fines inhibitorios por un largo tiempo, misma que tendrá fines inhibitorios, mismos que pueden ser agudizados mediante el reporte de los analistas entrenadores sobre el rendimiento y capacidad de los candidatos a quienes tienen en análisis. Si bien es cierto que este reporte tiende a desaparecer, las medidas más discretas, como el ceño fruncido, los movimientos negadores de cabeza o algunos otros gestos y señas que le dan a entender su lugar al candidato, pueden resultar suficientes para desalentar a los soberbios.

Es importante también, en casi todos los grupos psicoanalíticos, evitar lo más posible el aceptar y entrenar a un candidato que expresa su deseo de aprender psicoanálisis para intentar transpolar el conocimiento a otros campos, así como a filósofos interesados en labores epistemológicas o bien, a investigadores positivistas o empíricos que intenten completar información para alguna investigación. De ahí que sea un sacrilegio otorgar entrenamiento parcial a académicos de otros campos, quienes deben estar siempre claros de lo imposible de entender el psicoanálisis si no han tenido entrenamientos prolongados, haber estado en análisis ellos mismos y haber realizado numerosos trabajos clínicos.

Decir que el analista se funda en su análisis, implica que éste debe éticamente pasar por la experiencia del inconsciente; desde esa perspectiva, la formación teórica no es suficiente aunque sí necesaria. Enseñanza y transmisión no son sinónimos, es cierto, la enseñanza no garantiza que algo pase, pero por lo menos lo intenta. De ahí que, aunque en

⁷ Al menos de acuerdo con Arlow, 1991; cit. en Kernberg (1996). La traducción es mía.

el discurso mostrado a los aprendices del psicoanálisis se abogue explícitamente por no tomar su enseñanza como dogma, invariablemente se intenta una *transmisión* de aquello que consideran que posee el psicoanálisis de Verdad.

La noción de transmisión resulta tan polisémica y multidimensional que cada autor que la ha abordado suele entenderla, e intenta teorizarla, desde un lugar diferente. Así, en la tradición psicoanalítica se ha llegado a hablar de "transmisión del psicoanálisis" para referirse a la historia del Psicoanálisis y del movimiento psicoanalítico, así como al problema de las filiaciones. En esa línea se encuentra la idea de transmisión social de la disciplina, su inserción en la cultura occidental y la subversión de la misma, así como la recuperación y anulación de dicha "transmisión" por parte de la cultura. Otro uso de la noción de transmisión se centra en la enseñanza del psicoanálisis, sus modalidades y su difusión. Otros más la han utilizado para referirse a la comunicación, lograda o no, entre sociedades analíticas y analistas entre sí. También podría pensarse en términos de transmisión histórico-cultural, la gestación de nuevos imaginarios sociales al estilo de Castoriadis, producidos precisamente por la incidencia del psicoanálisis sobre la cultura del siglo XX.

Posteriormente, en especial en las dos últimas décadas, se fue perfilando cada vez más nítidamente en el ámbito psicoanalítico francés la idea de transmisión del psicoanálisis en un sentido más restringido, vinculada más directamente a los efectos transferenciales sobre el supervisando y el analizando.

Pero todos estos planos suelen confundirse cuando se aborda el tema, generándose la idea de estar hablándose de todas sus múltiples connotaciones al mismo tiempo o la ilusión de que los referentes, al abordar el tema, son semejantes o convergentes. En lo que sí acuerdan los psicoanalistas es que ninguna de las perspectivas tiene la intención de querer introducir el psicoanálisis en el analizando, el formando, en la cultura o en la sociedad.

Para los analistas anglosajones el término "transmisión", en la especificidad de su actual connotación, vinculada o confrontada con la de "formación psicoanalítica", no es usual y mucho menos utilizado. Por otra parte, R. Barande⁸ (en Perrés, 1996) ha hecho notar que la acepción "transmisión" no existe en alemán y que su traducción alemana sería *Übertragung*, término que designa a la transferencia.

Grosso modo, la formación psicoanalítica está constituida básicamente por la compleja integración de muchas vertientes vinculadas a la enseñanza del psicoanálisis y a la *praxis* psicoanalítica, todo ello resignificado permanentemente desde el análisis del analista, a partir del cual podrá ir resignificando todos los demás niveles que intrincadamente le permiten ir adviniendo psicoanalista, proceso interminable que nunca está exento de profundas dudas y cuestionamientos. Siendo así, se puede afirmar que es posible apropiarse del saber del inconsciente, pero no es transmisible.

Ese encuentro del analizando con su propio inconsciente constituirá el núcleo de su formación, a partir del cual podrá integrar de otra manera las demás vertientes vinculadas al aprendizaje de la Teoría Psicoanalítica (seminarios o grupos de estudio, con un especial énfasis en la lectura crítica de toda la obra freudiana y de las corrientes posfreudianas) y el aprendizaje clínico. Tanto es así que, Ferenczi, en 1927, llegó a denominar al análisis del analista como la "segunda regla fundamental del psicoanálisis". De manera que cada analista en formación repite actualmente en cierta medida, el camino de Freud en su análisis original, con la diferencia esencial de que Freud y la Institución Psicoanalítica preexisten ya como modelos.

Y es así que ninguna institución educativa en la historia haya podido transmitir más que un saber sobre el inconsciente. Y si bien se trata de un componente imprescindible de toda formación psicoanalítica, dicho aspecto nunca ha formado ni formará más que teóricos

⁸ Uno de los críticos más duros sobre la noción de transmisión, su conclusión sobre el tema es que donde hay psicoanálisis no podría haber transmisión; donde hubo transmisión, es evidente que no hubo psicoanálisis.

Para los analistas anglosajones el término "transmisión", en la especificidad de su actual connotación, vinculada o confrontada con la de "formación psicoanalítica", no es usual y mucho menos utilizado. Por otra parte, R. Barande⁸ (en Perrés, 1996) ha hecho notar que la acepción "transmisión" no existe en alemán y que su traducción alemana sería *Übertragung*, término que designa a la transferencia.

Grosso modo, la formación psicoanalítica está constituida básicamente por la compleja integración de muchas vertientes vinculadas a la enseñanza del psicoanálisis y a la *praxis* psicoanalítica, todo ello resignificado permanentemente desde el análisis del analista, a partir del cual podrá ir resignificando todos los demás niveles que intrincadamente le permiten ir adviniendo psicoanalista, proceso interminable que nunca está exento de profundas dudas y cuestionamientos. Siendo así, se puede afirmar que es posible apropiarse del saber del inconsciente, pero no es transmisible.

Ese encuentro del analizando con su propio inconsciente constituirá el núcleo de su formación, a partir del cual podrá integrar de otra manera las demás vertientes vinculadas al aprendizaje de la Teoría Psicoanalítica (seminarios o grupos de estudio, con un especial énfasis en la lectura crítica de toda la obra freudiana y de las corrientes posfreudianas) y el aprendizaje clínico. Tanto es así que, Ferenczi, en 1927, llegó a denominar al análisis del analista como la "segunda regla fundamental del psicoanálisis". De manera que cada analista en formación repite actualmente en cierta medida, el camino de Freud en su análisis original, con la diferencia esencial de que Freud y la Institución Psicoanalítica preexisten ya como modelos.

Y es así que ninguna institución educativa en la historia haya podido transmitir más que un saber sobre el inconsciente. Y si bien se trata de un componente imprescindible de toda formación psicoanalítica, dicho aspecto nunca ha formado ni formará más que teóricos

⁸ Uno de los críticos más duros sobre la noción de transmisión, su conclusión sobre el tema es que donde hay psicoanálisis no podría haber transmisión; donde hubo transmisión, es evidente que no hubo psicoanálisis.

del psicoanálisis⁹. De modo contrario, se puede generar la idea de que la única transmisión posible del psicoanálisis tiene que ver con el propio análisis, con el apropiarse del saber del inconsciente, relegándose hasta un casi olvido todos los demás planos de toda formación psicoanalítica. Habría entonces que marcar dos categorías a tomar en cuenta para evitar estas polaridades: lo transmisible (parcialmente) y lo intransmisible, concerniendo ambas tanto al saber sobre el inconsciente como al saber del inconsciente.

O. Mannoni sostiene que ambos saberes se oponen y complementan, se ayudan y se interfieren, todo al unísono, a la par que se necesitan mutuamente para ese advenir y permanecer analista.

Para Lacan, la formación del psicoanalista está centrada en el pase. De acuerdo a esto, cada psicoanalista se ve forzado a reinventar el psicoanálisis, de acuerdo a lo que ha logrado extraer del hecho de haber sido un tiempo analizando, para no practicar después teorías con el nuevo analizando, en su singularidad, muy alejada ésta de la generalidad de la Teoría, misma que queda reducida a una imprescindible guía. En ese sentido, el peligro que encuentran Perrés y O. Mannoni, es que se hable genéricamente del psicoanálisis y no de cada uno de los dos saberes a que hacen referencia. De ahí que reconozcan la transmisibilidad de la Teoría Psicoanalítica.

También suelen frenarse, institucionalmente, todas las transgresiones frente al saber oficial que debe ser transmitido. Una enseñanza del psicoanálisis, destinada a formar analistas, no debería ignorar todos estos planos constitutivos de toda formación, en especial la idea de que no hay formación psicoanalítica que no incluya la dimensión del *nachträglich*. Por lo tanto la formación en cuestión resultará muy diferente en sus logros, y en especial será más psicoanalítica, si incorpora reflexivamente todos esos planos al nivel mismo del proceso de transmisión de conocimientos y a las formas de evaluación de dicho proceso. Pero en este punto, entran en juego dimensiones vinculadas al ejercicio del poder,

⁹ No son psicoanalistas, no están formados ni capacitados para la especificidad y complejidad de la praxis psicoanalítica que supone antes que nada un encuentro con el propio inconsciente en la búsqueda de ir conectándose trabajosamente con ese saber del inconsciente que modificará radicalmente la modalidad misma de la aprehensión del saber sobre el inconsciente.

a las relaciones de poder, de saber, de prestigio, al sostenimiento de los marcos institucionales, a las ambiciones personales, al enfrentamiento de subgrupos, a la reproducción de la institución. Perrés también afirma que si no es posible pensar el problema de la formación psicoanalítica sin analizar las determinaciones provenientes de la propia Institución Psicoanalítica, tampoco es posible estudiar a ésta sólo desde el mismo Psicoanálisis, justamente por las otras lógicas que la atraviesan.

Por ello, Castoriadis va un poco más lejos al afirmar que se vuelve posible pensar no solamente una transmisibilidad de la teoría si no una temporalidad histórica propia del psicoanálisis, una creación continuada, una participación a una obra que nos sobrepasa, una relación al pensamiento y a la existencia de los otros. A esto adiciona que si los psicoanalistas siguen hablando en forma radical de una intransmisibilidad del psicoanálisis, en lo que concierne a la dimensión histórico-social-institucional, se convertirán en sectas esotéricas de elegidos, alejadas del resto de las ciencias sociales, a las que considera que pertenece el psicoanálisis.

El analista en su acto no transmite el saber del inconsciente. A lo sumo permite su apropiación. Ambos protagonistas, analista y analizando, pueden llegar a apropiarse de su propio saber del inconsciente en el acto analítico. Es por ello que la praxis analítica constituye para el analista un complemento permanente de su propio análisis, línea formativa que no debe ser descuidada.

Anna Freud en 1938, al comparar los análisis terapéuticos y didácticos, llega a afirmar que desde el punto de vista emocional, el deseo del neurótico de curarse puede tener una base más firme que el deseo del candidato de aprender, pero bajo la presión de la resistencia. De tal forma que un paciente que pasa por un período de *acting out* interrumpe con frecuencia su análisis en el punto culminante de la resistencia o la transferencia negativa, mientras que un candidato en formación rara vez lo hace en circunstancias similares.

Pero los analistas en formación continúan su análisis muchas veces no porque su deseo de aprender, triunfe sobre sus resistencias inconscientes, si no porque les va en ello nada menos que su prestigio y su posición social y económica, llegando incluso a aceptar todo tipo de humillaciones institucionales con tal de escalar posiciones sociales. Esto convierte al análisis didáctico, frecuentemente, tan sólo en un requisito más, una forma por llenar, para alcanzar determinados objetivos profesionales, valorizados social y económicamente. Y cuántos más, por defender su identidad y no someterse al mimetismo institucional, a la uniformidad, han quedado desgarrados o sumamente dañados. Los niveles en juego en la demanda de ser analista de ninguna manera se limitan a los que provienen del psiquismo y que se vinculan al sujeto deseante, incluyéndose también en esa demanda, dimensiones vinculadas al sujeto social, hecho que se soslaya de manera escandalosa en el ámbito psicoanalítico y en sus teorizaciones, como si remitiera a niveles impuros.

Desde luego que dicha demanda se desvirtúa cuando se concibe el ser analista como una vía profesional más. Pero hay que preguntar si habría tantos aspirantes a analistas si el psicoanálisis no fuera percibido también como una profesión que se suele imaginar como cómoda, rentable y prestigiosa.

Jacques Lacan se preguntó, en 1976, si no habría que concebir más bien el psicoanálisis didáctico como la forma perfecta con que se iluminaría la naturaleza del psicoanálisis a secas: aportando una restricción. Porque si el psicoanálisis tiene un campo específico, la preocupación terapéutica justifica en él cortocircuitos, incluso temperamentos; pero si hay un caso que prohíba toda reducción semejante, debe ser el psicoanálisis didáctico. Pero no sólo interesa considerar el desarrollo del pensamiento de Lacan sobre el tema, si no que debe ponerse especial atención a la instrumentación misma de esa formulación y a sus resultados.

Si algún análisis está visiblemente contaminado por un sinfín de determinaciones analíticas, así como grupales, institucionales, políticas, sociales y económicas, es precisamente el análisis didáctico. J. P. Valabrega decía hace más de 20 años que el análisis no es posible más que en el interior de un campo de suspensión, de *renuncia del*

TESIS CON
DE ORIGEN

ejercicio del poder. Tanto es así que hasta algunas instituciones psicoanalíticas más tradicionales, vinculadas a la IPA, se debaten desde hace mucho tiempo para liberar ese análisis didáctico de las determinaciones que lo enturbian y contaminan llegando a invalidarlo como análisis para convertirlo en lugar de control institucional, manifiesto o latente, y sostenedor de las estructuras jerárquicas de poder.

Además de la transmisión del saber teórico ya mencionado, se da otra forma de transmisión de la que se habla menos, pese a su obviedad. A esa transmisión Perrés la denomina "de las máscaras analíticas". Se trata de la repetición de muccas, modismos, jergas, imposturas y fórmulas. Máscaras que se adhieren al rostro hasta soldarse definitivamente con él. Lo que más se nota en esa modalidad de la transmisión institucional grupal y subgrupal, es justamente la terrible forma que homogeneiza y conforma, a la par que deforma.

Frente a los problemas planteados por el análisis del analista no parece haber solución definitiva y la única que Perrés dilucida que podría ser paliativa resulta muy difícil de asumir. Dicha solución implicaría, que los miembros de una asociación psicoanalítica se rehusaran sistemática y categóricamente a analizar a los que integran su propio grupo, o aspiran a hacerlo, dejándose totalmente libre al analista en formación esa dimensión esencial de su formación. Su análisis deberá ser inevitablemente exogámico para poder ser. El Círculo Psicoanalítico Mexicano, por ejemplo, permite al analista en formación elegir libremente su analista sin ninguna imposición institucional, pero acepta analizar a miembros de la propia institución cuando es solicitado, lo que en el fondo es una incongruencia.

Alemán (1988) considera que el camino que han tomado los psicoanalistas actuales es la práctica de apaciguamiento, considerando en el plano explícito a la represión social como un elemento ajeno a sus objetivos, de preferencia ignorando estos eventos. Según esto, consideran al orden social como algo intocable, que no tiene necesidad de, o no puede ser modificado, de forma tal que es el sujeto quien debe de modificarse para poder

instalarse cómodamente en su lugar en la sociedad. Se basa, entre otros autores, principalmente en Franco Basaglia, de quien reproduce el siguiente texto:

"Lo que importa -nos dice- es individualizar rápidamente al diferente y aislarlo para confirmar que no somos nosotros (los sanos, los normales, los buenos ciudadanos); no es la estructura de nuestra organización social la que produce las contradicciones. En esta caza de la individualización (...) de la diversidad para confirmarla como desigualdad, se funda el carácter preventivo de las ideologías, así como en la confirmación de esta desigualdad se funda el carácter violento de las instituciones"

(Alemán, op. cit., p. 15)

Posiblemente exageren en cuanto a la posición del psicoanálisis con respecto al orden social, pero no pensemos en críticas o sometimientos ante "el orden social", pensemos mejor la posición ante el *conocimiento* establecido por las instituciones psicoanalíticas. No quiero decir que sean independientes uno del otro, lo que intento es exponer que hay que atenderlos desde perspectivas distintas, para no desviar los planteamientos aquí asentados. Así, quepa el ejemplo de aquél paciente que niegue la existencia del Edipo a su analista, ¿Qué ha de ser de él, cuando su postura sea mirada por el analista como si se tratase de una resistencia del paciente o como algún mecanismo para encubrir conflictos edípicos? Es ahí, donde debemos preguntarnos sobre el papel regulador/castigador de la institución psicoanalítica y su conocimiento. Paralelamente, Carpintero considera también necesario reconocer el peligro de transformar su práctica en una psicoterapia adaptativa donde el objetivo esté dado por terminar con los síntomas, para lograr el éxito social, en vez de contemplar qué le pasa al sujeto como núcleo de verdad histórica. La práctica psicoanalítica en ese primer sentido, conlleva a seguir encerrándose en un lugar privilegiado para una secta de iniciados, cuya consecuencia es sostener un imaginario social, que le considera un tratamiento caro y que no resuelve las actuales demandas de atención. Además considera que al simplificarse en fórmulas repetitivas que lo han conducido a perder la pasión de una práctica y un conocimiento en permanente flujo, los estudiantes o analistas en formación, han perdido la emoción del proceso de construcción del saber psicoanalítico.

4.2. LOS HEREJES, LOS PROFETAS, LOS APÓSTOLES Y LOS FIELES

4.2.1. Somera introducción al Judaísmo y el Cristianismo

Para una más fructuosa búsqueda de la solución al problema planteado como objetivo de este trabajo, es necesario tener en claro algunos aspectos conceptuales sobre las religiones e iglesias que más relación no-fortuita (según entiendo) establecen con el psicoanálisis y tener una idea de porqué lo han hecho así. De tal forma que si establezco una similitud no-coincidental entre el psicoanálisis y estas religiones (o diversidades de la misma), resultará imperativo exponer antes qué queda entendido en este texto como cada una de las partes. La primera, relativa al problema de la especificidad del psicoanálisis, ya ha sido presentada, por lo que ahora toca el turno a la idea de lo religioso judeo/cristiano, para lo que se incluye la exposición de las prácticas más sobresalientes, la discusión sobre las creencias y la conceptualización propia de los cuerpos religiosos sobre su conjunto Iglesia, concepto que resultará fundamental para la posterior discusión.

Como ya se ha dado a entender en el apartado correspondiente¹⁰, podemos entender a la religión como el conglomerado de fe y conformidad comunitaria con el modelo que el pensamiento descubre o ha sido revelado, como voluntad o mandamiento de una inteligencia superior. Ahora bien, esta comunidad se vincula a ese modelo como pauta de vida, que consiste en tres elementos principales: el credo, el código y el culto. El *credo* es la fe en el modelo revelado y en la inteligencia divina que lo constituyó, el *código* es el sistema de leyes humanas y morales que cuentan con sanción y autorización divina, que incluye las reglas de participación activa en sociedad. Por último, el *culto* es el ritual de ceremonias o actos, por medio de los cuales la comunidad pone su conciencia en armonía con la voluntad divina.¹¹

Resulta primordial también desplegar las diferencias de cómo se establecen estos tres puntos tanto en la Iglesias Judía como en la Católica-cristiana, por lo que he de

¹⁰ Ver Capítulo 2.

¹¹ Conforme a la información proporcionada por la página web de tradición judía en español "Judaica site", ver Bibliografía.

empezar haciendo un recuento histórico sobre cómo algunos de los judíos devinieron en cristianos y porqué se establecieron esas diferencias. Esta revisión permitirá tener más elementos de discusión a la hora de confrontar los principios de cada una de esas Iglesias, y contar con una idea más clara de su posible relación con el psicoanálisis y la significación de los elementos en juego.

Por ello, hay que recordar que los primeros cristianos y sus dirigentes eran todos hebreos. Cuando ellos se convirtieron en seguidores de Jesús, en ningún momento plantearon ser ellos mismos otra cosa que no fuera ser judíos. De hecho, se consideraban el remanente del Israel de los últimos días. No se consideraron apóstatas de su herencia judía, como tampoco la rechazaban. Veían a Jesús como el cumplimiento del Judaísmo, y no como su negación o contraparte. Todo indica que los primeros cristianos estaban ansiosos de probar que eran buenos judíos. Joseph Tyson (en Brimsmead, 2002) apoya esta versión cuando afirma que aceptaban con gusto las instituciones judías. Comenta que continuaban asistiendo a las sinagogas, iban a adorar a Dios en el templo y circuncidaban a sus hijos. Guardaban el Sábado al igual que cualquier judío y obedecían las leyes de los alimentos descritas en Levítico. Se presentaban como la Israel de los últimos días, ofrecían sus sacrificios en el templo y pagaban el impuesto del mismo, es decir, mantenían las tradiciones del ritual judío virtualmente sin cambio alguno. Continuaban observando la ley sin dudar, y sin interpretar las tradiciones de las palabras de Jesús ni sus acciones, evitando así mostrar hostilidad hacia la ley.

Pero había otros judíos que utilizaban el habla griega y eran llamados helenistas. A juzgar por Brimsmead, estos se diferenciaban de los judíos de habla hebrea, no solamente por la forma del lenguaje si no también por su cultura. Se mostraban menos conservadores y de una actitud más relajada con respecto a las costumbres judías. Eran más adeptos a aceptar la cultura griega y eran relegados a un plano de judíos "no ideales" por sus hermanos más conservadores. Dunn (en Brimsmead, op. cit.) sugiere el juicio de Esteban fue el primer pilar en la persecución que brotó contra la iglesia de Jerusalén, pero principalmente dirigida contra los helenistas. En cambio, con excepción de la persecución de Herodes, no hay mayores pruebas de que los cristianos judíos fuesen intolerados en

Palestina. En aquellos primeros tiempos del cristianismo, en el que hasta los apóstoles continuaban asistiendo los servicios diarios del templo, Esteban (un cristiano helenista), afirmaba que la venida de Jesús cambiaba profundamente el significado del templo y la ley Mosaica. Las autoridades judías le acusaron de hablar en contra del templo y de la ley. De acuerdo a la ley romana de esos días, los judíos tenían la autoridad de ejecutar a aquellos que desacraban al templo, por lo que Esteban fue lapidado.

La expulsión de los helenistas de Jerusalén resultaría en dos consecuencias de gran significación. En primer lugar se indicaba que la iglesia de Jerusalén había sido purgada de sus elementos más liberales y permanecía siendo una iglesia de judíos-cristianos. En segundo lugar indica que los más famosos misioneros del movimiento cristiano eran helenistas. Los hebreos cristianos no podrían haber dado los encarecidos pasos que dieron sus hermanos más liberales. Aquellos rehuían a aventurarse fuera de las fronteras del judaísmo.

Las noticias de la adhesión a la fe, de gran número de creyentes gentiles, les hacía aprehensivos acerca del mantenimiento de las tradiciones y herencias de su raza. Hacer prosélitos dentro de los gentiles, nunca fue un problema, puesto que los fariseos eran considerados grandes proselitistas. Pero cuando un gentil se convertía en un prosélito de la fe judía, le era requerido el ser circuncidado, pasar por un bautismo ceremonial, ofrecer un sacrificio, guardar el sábado y observar las leyes dietéticas de los judíos. En cambio, aquellos helenistas encargados en Antioquía de traer a los gentiles dentro de la verdad no les hacían pregunta alguna. La iglesia en Antioquía gozaba de una libertad que estaba tozadamente dispuesta a defender. De acuerdo con información proporcionada por el reverendo José Rafael Ruz Villamil (2001), es en ese lugar donde los discípulos de Jesús reciben por vez primera el nombre de cristianos, a quienes se adhieren los paganos o gentiles que encuentran innecesario someterse a la ley judía y su circuncisión. Por eso, ellos también pagan el costo social y económico que supone su conversión, se convierten en una minoría, discriminada tanto por los mismos gentiles como por los judíos, pero con un futuro de esperanza.

Bengt Holmberg (en Brimsmead, op. cit.) sugiere que los cristianos de Jerusalén visitaban las iglesias de los gentiles con objeto de corregir los posibles errores y complementar algunos puntos vitales que no se encontraban en las enseñanzas del apóstol Pablo. Pero aún los judíos cristianos no estaban muy contentos con los rumores que corrían por todos lados sobre las enseñanzas de Pablo a los judíos de la diáspora, a que relajaran su devoción por la ley. Fue entonces cuando la batalla sobre la circuncisión y la ley se identificaron. Para el judío, tanto cristiano como no, la circuncisión implicaba sujeción a la ley. Cuando un prosélito era circuncidado, constituía una señal de aceptación de la ley judía, es decir, se obligaba a guardar toda la ley.

Hechos 15 describe la reunión más importante que tuvo la iglesia primitiva. Su futuro estaba en juego. Si los gentiles podían entrar en la iglesia sin seguir las leyes judías, la iglesia atraería a más gentiles, y finalmente los gentiles serían la mayoría. El *capítulo 15*, el concilio de Jerusalén, a ver de Morrison (2002), forma un clímax de la transición entre la evangelización judía y gentil. Pablo y Bernabé habían regresado de un exitoso viaje misionero en regiones gentiles. Le dijeron a la iglesia en Antioquía cómo Dios había abierto a los gentiles la puerta de la fe. Entonces algunos que vinieron de Judea dijeron que la circuncisión era obligatoria para la salvación. Si las personas desean las bendiciones de Abraham, deben conducirse como hijos de Abraham, y eso significaba circuncisión para los gentiles así como para los judíos. Creyeron que la circuncisión era necesaria para la salvación. También creyeron que las leyes de Moisés eran obligatorias.

Entonces se reunieron los apóstoles y los ancianos para discutir este asunto. El punto de Pedro fue que el yugo de Moisés era una carga que los judíos no pudieron llevar con éxito. Esos rituales mostraban que, no importaba lo duro que la gente se esforzara, nunca podían ser perfectos. Mostraron, para cualquiera que se preguntara, que las obras nunca pueden llevarnos a la salvación. Dedujeron que la salvación se obtiene de una manera diferente, por gracia. Los gentiles son salvos por gracia y fe. Pero ya que Moisés era ampliamente predicado, necesitaron dictar un decreto que claramente distinguía la fe cristiana de la Ley de Moisés. Esto agradó a toda la congregación, que lo escribió en una carta y la envió a Antioquía, donde se regocijaron a causa de esta palabra alentadora.

Por tanto, el centro de la discusión en el Concilio de Jerusalén en el año 70 era si los creyentes gentiles debiesen estar sujetos a la ley y vivir como judíos. La conferencia estaba preocupada con el tratamiento total de la ley Judía, incluyendo el Sábado y las leyes dietéticas dadas bajo el Antiguo Testamento. Son entonces las condiciones para la conversión y la admisión de los gentiles al Cristianismo las cuestiones que se discutieron en el Concilio. En éste se decidiría oficialmente si los cristianos eran judíos. En ese entonces había tres tendencias principales (Ruz, op. cit.):

- La conservadora, representada por Santiago, que consideraba preciso ser judío como condición para ser cristiano, apoyado en la experiencia judía de la región Palestina que ve con malos ojos la práctica judía helenística por considerarla relajada y dispuesta a ceder a influencias y costumbres paganas.
- La liberal, representada por Pablo, judío helenista él mismo, que pugna por una apertura total a partir de las experiencias vividas en la fundación de la Iglesia de Antioquía y del primer viaje misionero, donde ha constatado de primera mano las dificultades que tendría el cristianismo en tanto siga sometido al judaísmo
- La central, representada por Pedro que, también por experiencia, fluctúa entre la herencia judía propia y la universalidad intrínseca a la causa de Jesús.

La medida de compromiso adoptada fue dirigida para facilitar una hermandad amistosa entre judíos y gentiles. Se pidió a los gentiles que se abstuvieran de lo sacrificado a los ídolos, de sangre, de animales estrangulados y de inmoralidad sexual. No se les fue impuesta ninguna otra carga, ni siquiera la circuncisión.

Ruz opina que después de la Conferencia y la posterior destrucción de Jerusalén en el año 70, el profetismo y la auto crítica disminuyeron en la experiencia religiosa judía ante la primacía, ya no tanto de la Ley cuanto de la tradición recopilada en la *Mishná*, que es la parte del Talmud que abarca los referido a las simientes, las fiestas, las mujeres y los daños. (Cansinos-Assens, 1988)

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Esta disminución se tradujo en la pérdida de la dimensión universal humana del judaísmo que, con el añadido del cúmulo de experiencias negativas durante los casi 2000 años de la diáspora, se convierte en una religión introvertida y excluyente. Esto sumado a la posterior partida de los helenistas, produjo que la Iglesia de Jerusalén quedara principalmente compuesta por hebreos cristianos, quienes poco a poco aumentaron su regresión hacia el legalismo judío, posiblemente por la presión que sobre ellos ejercía la sociedad judía.

Tal como muchos cristianos hebreos habían temido, los creyentes gentiles pronto pasaron en número a los creyentes judíos. En el trabajo de Brimsmead (op. cit.) se señala que de los años 70 al 135 D.C. se presentó una gran dispersión del pueblo judío de Palestina y se rompió el lazo con que controlaban el incipiente cristianismo. Después del año 70, los judíos se volvieron hostiles con sus conciudadanos creyentes en Jesús. Los comenzaron a arrojar de sus sinagogas. Pero no solamente los judíos cristianos eran rechazados por su propio pueblo, si no que los gentiles cristianos desconfiaban de ellos cada vez más. Al principio, los gentiles cristianos toleraban la reverencia que ellos tenían por sus instituciones y su ley. Pero como los judíos cristianos a menudo imponían su herencia judía sobre los creyentes gentiles, comenzaron a crecer tensiones dentro de esas dos ramas de la iglesia.

Ya para el siglo segundo, el cristianismo judío era considerado como una verdadera herejía. Algunos judíos cristianos fueron llamados Ebionitas, cuando otros fueron llamados Nazarenos. Los primeros, generalmente vegetarianos, guardaban el Sábado y preservaban en un estilo de vida judía. La más seria herejía de los Ebionitas era su falta de reconocimiento de la plena divinidad de Jesucristo. Es más, a pesar de que creían que Jesús era sin pecado, ellos enseñaban que poseía una naturaleza humana y pecadora al igual que el resto de la humanidad.

Cabe recordar que la fe y práctica de la primera comunidad en Jerusalén no era algo totalmente pensado, en un debate claro y cristalino; era simplemente la primera fase de desarrollo de una forma de mesianismo judaico hacia una manera de cristianismo, de una fe

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

judaica con ciertas peculiaridades, hacia una fe cristiana. Las prácticas y creencias de la primitiva comunidad de Jerusalén se encontraban marcadas por el desarrollo y la transición, no existía nada fijo, todo era fluido. En cambio, el Ebionismo era una fe de conciencia perfectamente pensada y claramente articulada, mantenida en oposición contra otras expresiones de la fe cristiana. El Ebionismo terminó por petrificar cual Medusa, una tradición que inicialmente fue fluida y se encontraba en proceso de desarrollo.

Estas primitivas fe y prácticas de Jerusalén fueron el primer tentativo intento de manifestar la novedad de las creencias de Jesús como Mesías (gracias a la eucaristía) y expresarlo dentro de un ambiente totalmente judío. El Ebionismo fue rechazado porque existía en una circunstancia donde el cristianismo se encontraba en proceso de desarrollo y evolución, cuando por otro lado, el Ebionismo no. Este último se aferró a una expresión de la fe cristiana que fue aceptable al principio de la cristiandad dentro del contexto del judaísmo. Sin embargo, en el ámbito de los siglos segundo y tercero, con documentos de formación del cristianismo ya escritos, se consiguió una unificación que resultó excluyente para los férreos ebionitas.

Dice Mejía (2002) que estas divergencias de postura pudieran deberse a que el Judaísmo del tiempo de Jesús pasaba por un periodo decadente, urgido de alguien o algo que rompiera con esa relación patológica entre religión, economía, política y cultura. Habiendo nacido pobre y padecido las desgracias y abusos que los altos jefes del Judaísmo hacían sobre el pueblo, profetizó la base de una religión que daba consuelo al desamparado, al oprimido, al desconsolado, al marginado, al despreciado. Era de esperar entonces que el pueblo viera en él al Mesías que Yahvé les había prometido para salvarlos.

A esto adiciona Carlos Rodríguez (2000) que la comensalía que practicó Jesús consistía precisamente en participar de la mesa de los segregados y en mantener una relación de amistad con las mujeres. Además defendió a los niños frente a sus discípulos, los colocó de un modo inusual en su tiempo, como paradigmas para los adultos. Pero la comensalía de Jesús de Nazaret adquiere proporciones inéditas cuando los miembros de su mesa son los pobres, a quienes considera propietarios, en primera instancia, del Reino de

Dios. No es el resultado conceptual de su predicación, es una experiencia de fraternidad. Rompe con lo establecido, transgrede las barreras que dividen y sectorizan a los hombres para fraternizar y asume desde luego, las consecuencias. Jesús se convierte en la **reinterpretación** de la Ley que dividirá la fe judía.

La fraternidad cristiana, entonces, no es tanto la homogeneización, si no *la capacidad de crear un referente común y con valor trascendente al cual someter lo individual propio sin renunciar a ello*, cosa casi imposible sin el entendido de que la realidad de cristiano consiste en supeditar lo individual a la causa de Jesucristo, según sea entendida por la comunidad de acuerdo a las circunstancias.

Cuando la iglesia de Jerusalén dejó de ejercer una influencia significativa a escala global, apareció con gran fuerza la Iglesia de Roma. Esto posiblemente se dio porque Roma, centro del mundo de su tiempo, era la segunda capital de los judíos (Ruz, 2001). Vivían tantos judíos en Roma como en Jerusalén y poseía la comunidad de cristianos más grande de todo el mundo. A principios del siglo II, Roma mostró una tendencia de no solo aconsejar, si no de dar directrices a sus iglesias hermanas. No tardó mucho tiempo en comenzar a dictar decretos en los que los cristianos debían ayunar y en qué días del año y calendarios cristianos deberían ser celebrados los actos de redención llevados a cabo por Cristo. Una nueva clase de legalismo comenzó a tomar forma. Era la sustitución de una forma de judaísmo por otra. Roma se había convertido en principio tan judía como lo había sido originariamente el judaísmo del cual el cristianismo se había separado.

Carlos Rodríguez (2002) comenta que desde el siglo IV se conforma una nueva condición en la situación social y jurídica de los cristianos. La nueva fe ha entrado en las diferentes clases sociales, incluso en la dirigente. La Iglesia de perseguida, ha pasado a ser la religión oficial del Imperio. Pero abundan las infiltraciones del paganismo en la base, y las intromisiones políticas en los dirigentes de la Iglesia. Además, es una época sembrada de controversias teológicas que además de su componente doctrinal y religioso, implicaban otros elementos de orden cultural y político. Así, a pesar de la invasión de los Bárbaros en el siglo V, las complejas instituciones del Imperio Romano no son fáciles de suplantar, por

lo que no pierden terreno en la conformación social. Por ello, la Iglesia asume un papel muy elocuente en el fortalecimiento de la cristiandad, sistema político-religioso que habrá de caracterizar por varios siglos a la civilización de la Europa Occidental¹². Desde la mitad del siglo IV hasta el final del VII, hay una gran creatividad en cuanto a textos litúrgicos, ya que se razonaba que el crecimiento de las comunidades exigía una mayor organización que fijando formularios, evitara la improvisación litúrgica de los siglos anteriores, donde se componían comúnmente oraciones litúrgicas heréticas, por lo que se crearon textos unificados.

Debido a la establecida confesionalidad del Estado de aquellos tiempos, ser cristiano condicionaba la tranquilidad y buena fama de los individuos en la sociedad. Por tanto, muchos manifestaron su desco de ser cristianos por pura conveniencia. Por ello los *Pastores* centraron su atención en la preparación moral, doctrinal y ritual de los "verdaderos" aspirantes al sacramento de la conversión cristiana, enmarcando tal formación en los cuarenta días anteriores a la Pascua.

Lentamente va debilitándose el culto pagano, con la consecuencia de pena de muerte para quien lo practique. Pero los cristianos *cristianizaron* temas eminentemente paganos o herejes: las genuflexiones, el día del Señor, la postración del celebrante, el ministro que hace crear el silencio al comienzo de la Liturgia de la Palabra, los vestidos sacros, las aclamaciones halagadoras en latín, la ceremonia de ofrenda de dones con la procesión y la memoria solemne de los donantes (Rodríguez, 2002). En ese contexto es que surgen las fiestas de Navidad y Epifanía.

La *herejía* es todo aquello que va contra los dogmas, las tradiciones, las enseñanzas, los sacramentos, ritos y creencias oficiales. Desde los primeros tiempos de la Iglesia, los herejes atentan contra ella, contra el Estado, contra el orden público y aún contra las autoridades constituidas. En consecuencia, los reales alcances del delito de herejía se explican no sólo por factores estrictamente teológicos si no también por factores políticos,

¹² La otra mitad del Imperio, la de Oriente, no sucumbiría si no hasta muchos siglos después. Este cristianismo Bizantino tendería a diferenciarse cada vez más de la Iglesia de Occidente, marcando su originalidad en los ámbitos religiosos.

sociales, jurídicos y económicos; sin esa consideración no se tendría una visión clara de su significado.

La represión católica inicial de los herejes estuvo a cargo del poder civil, que se veía amenazado a causa de las revueltas protagonizadas por ellos. Los gobernantes, antes de la existencia del Tribunal, en aplicación de las normas del Derecho Romano, disponían la pena de hoguera, en razón de que la herejía era conceptualizada como un delito contra Dios y contra el Estado y debía ser castigado con igual rigurosidad que los demás delitos de *lesa majestad*.

Pero no sólo no se extinguieron los herejes, si no que proliferaron. Ante esa expansión de los grupos heréticos, se precisaba uniformar la legislación de los diferentes reinos cristianos, por lo cual las diversas autoridades solicitaron el apoyo de los pontífices. Lucio III dispuso, en el Concilio de Verona de 1184, que los obispos realizasen inquisición (investigación) en los sitios en los que se sospechase la presencia de herejes (Congreso de Perú, 2002). Así se dio nombre al Tribunal de la Fe. Originalmente, la Inquisición no era un tribunal permanente; constituía más bien una atribución de los obispos en el ámbito de sus diócesis. Sin embargo, lo recargado de su labor impedía que se dedicaran a tales tareas. Por ello los Papas designaron inquisidores pontificios que ejercían sus funciones ante indicios de la existencia de grupos de herejes para una determinada zona.

En un Estado católico, el gobernante estaba obligado a proteger la "única religión verdadera". De dicha obligación emanaba el derecho de dar leyes penales contra los perturbadores del orden y la unidad religiosos y por eso mismo, del orden público. Cabe destacar que en esa época era normal que los laicos fueran más rígidos que los propios clérigos en el castigo de los herejes, ya que estos eran repudiados por la gente común y corriente. De hecho, a su turno, el Papa se mostraba mucho más indulgente que el clero local, que solía ser impulsado por los fieles a un mayor rigor¹³. La Inquisición fue en gran parte fruto de la necesidad de evitar la presión de la plebe y los gobernantes en el combate a la herejía, la cual podía llevar a notorios excesos.

¹³ Como ya se ejemplificó con Galileo en el Capítulo 1.

Desde 1227, Gregorio IX confió a los dominicos la investigación de las herejías que surgían en alguna diócesis y, como demostraron que su labor era eficiente, tales encargos se multiplicaron a lo largo del siglo XIII en el que alcanzaron su mayor auge, hasta decaer y virtualmente desaparecer por un largo periodo.¹⁴

Una de las causas más importantes que directamente motivaron la creación del cristiano Tribunal fue el denominado "peligro" o "amenaza judía". Las crisis económicas que sacudieron Europa durante los siglos XIV y XV, a las cuales contribuyeron las pestes y epidemias que originaron una caída demográfica espantosa, condujeron al empobrecimiento masivo de la población y a restricciones económicas de la corona. En medio de la crisis, los únicos que consolidaban sus posiciones económicas eran los prestamistas y los arrendatarios de los tributos reales, oficios virtualmente monopolizados por los judíos. Estos se habían convertido en dueños de las finanzas. Una de las razones de tal situación era el hecho de que los préstamos con intereses se consideraban moralmente cuestionables por estar incursos en el pecado de usura, mientras que los judíos los consideraban lícitos. Además, se les cuestionaba la administración que realizaban del cobro de los tributos reales responsabilizándose por su falta de transparencia en el manejo de las cargas impuestas por los soberanos. Por ello y por sus costumbres aislantes, los judíos eran vistos como un Estado dentro de otro Estado.

Históricamente, las relaciones judeo-cristianas han sido de adversarios, y muchos judíos y cristianos en realidad ni siquiera conocen la otra tradición (Mejía, 2000). En ese contexto, se produjeron diversos sucesos y protestas antisemitas que echaban la culpa de todos los males de la época a la benevolencia de las autoridades para con el "pueblo deicida" por lo cual supuestamente Dios castigaba a la población.

Por su parte, los judíos también protagonizaron algunos sucesos sangrientos contra los católicos, lo cual contribuyó a exacerbar los ánimos. Adicionalmente, a fin de ascender en la pirámide social y lograr posiciones reservadas a los católicos, muchos judíos se convirtieron falsamente al cristianismo recibiendo el bautismo y participando externamente

¹⁴ Información facilitada por el Congreso de Perú (op. cit.). Ver bibliografía.

de su culto mientras, en privado, seguían con sus anteriores prácticas religiosas. Esta conducta dual hizo que se ganaran las iras de los "verdaderos" cristianos que veían a los judeoconversos alcanzar las más altas dignidades y cargos de la sociedad, el Estado y la propia Iglesia con la finalidad de conquistar el poder e imponer en beneficio propio su religión y su organización política, social y económica. No es de sorprender entonces que el Tribunal tuviera entre sus atribuciones la capacidad de confiscar las propiedades de los acusados. El secuestro de bienes era dispuesto por los inquisidores y, en los casos en que se demostrase la culpabilidad del reo, se le solían expropiar definitivamente. Esto llevó al interés creciente en hallar herejes entre los conversos judíos de fortuna cuantiosa como una fuente de recursos económicos adicionales para la corona. El dinero captado no ingresaba en el patrimonio de la Iglesia si no de la monarquía y se destinaba a financiar las acciones del propio Tribunal.

La Inquisición, durante los primeros años de su existencia, se encargó principalmente de controlar a los judeoconversos ya que, para ser procesado por el Tribunal, el judío tenía que haberse hecho, libre y voluntariamente, católico. Sin embargo, la situación de los conversos se complicó, pues se veían presionados por sus familiares y allegados judíos para que retornasen su antigua religión y al hacerlo incurrían en apostasía y por ende, se sujetaban al control de la Inquisición. Después de haber fracasado todos los intentos de los monarcas por asimilar a los judíos, terminaron por decretar la expulsión de todos aquellos que no se convirtiesen al cristianismo.

Otra de las razones esenciales del Tribunal fue evitar la propagación de las sectas protestantes. Estas podrían "ocasionar un grave perjuicio" a la población indígena de las colonias dificultando, cuando no impidiendo, su conversión a la Religión Católica. Además, si estas sectas se lograban difundir en las colonias, llevarían al estallido de revueltas religiosas que hubiesen puesto en riesgo el dominio de la Metrópoli. Sin embargo, los procesos realizados por el Santo Oficio a protestantes en Hispanoamérica fueron mayormente casos individuales, más o menos aislados y mucho más benevolentes que en la madre patria (Greenleaf, 1985). En realidad, no existen indicios de la presencia de una

Secta misionera protestante lo suficientemente organizada en "las Indias" como para representar un verdadero peligro para la Iglesia o la Metrópoli (Bastian, 1994).

La secta es la denominación, sección o grupo de fieles que por decisión propia se ha separado del cuerpo principal para seguir activamente su propia visión de la Verdad (Martínez, 1991). El primer problema obvio es que al hacer esta definición se da por sentado que se sabe cual es el grupo principal y cuál es disidente, problema que ha traído en jaque por lo menos a las 3 grandes Iglesias que profesan el monoteísmo. Esto se complica un tanto más cuando se entiende que la ortodoxia antes ha nacido como secta, y se encuentra una gran dificultad para comprender cuándo y cómo una secta dejar de serlo para convertirse en Iglesia (aunque sea pequeña). Aún así, parece ser que de común acuerdo, el término se utiliza peyorativamente. Desde el punto de vista de la ortodoxia, las sectas son consideradas como agresivas y decadentes, por alejarse del camino trazado asumiendo fines que invariablemente considera malignos y peligrosos. La mutación a Iglesia se da cuando la secta no sólo se ha organizado de la mano de las instituciones con poder político-económico, si no cuando aquella es una institución en el poder, principalmente cuando está en acuerdo con los agentes gubernamentales políticamente poderosos en un determinado Estado.

De hecho, el término "Iglesia", según Julio Dam (2002), proviene del hebreo *Kehiláh*, que significa "los llamados afuera, la Congregación". Pero una explicación más amplia es proporcionada en una carta de Juan Pablo II (2002), donde se afirma que la comunión implica siempre una doble dimensión: vertical (comunión con Dios) y horizontal (comunión entre los hombres). Es esencial reconocerla como don de Dios. La nueva relación entre el hombre y Dios, establecida en Cristo y comunicada en los sacramentos, se extiende también a una nueva relación de los hombres entre sí. En consecuencia, el concepto de comunión debe ser capaz de expresar también la naturaleza sacramental de la Iglesia, así como la peculiar unidad que hace a los fieles ser miembros del Cuerpo místico de Cristo, una comunidad orgánicamente estructurada, un pueblo reunido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, dotado también de los medios adecuados para la unión visible y social.

La comunión eclesial, en la que cada uno es inserido por la fe y el Bautismo, tiene su raíz y su centro en la Eucaristía. En efecto, el Bautismo es incorporación en un cuerpo edificado y vivificado por el Señor resucitado mediante la Eucaristía, de tal modo que este cuerpo puede ser llamado verdaderamente Cuerpo de Cristo.

El Vaticano afirma que la Iglesia de Cristo es la Iglesia universal, es decir, la universal comunidad de los discípulos del Señor, porque aun siendo el caso de iglesias particulares, en ellas supuestamente se hace presente la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales. La Iglesia universal es entonces el Cuerpo de las Iglesias, una Comunión de Iglesias.

No puede ser concebida como la suma de las Iglesias particulares ni como una federación de Iglesias particulares. No sería el resultado de la comunión de las Iglesias, si no que sería una realidad ontológica y temporalmente previa a cada concreta Iglesia particular, es madre y no producto de las Iglesias particulares¹⁵.

La promoción de la unidad que no obstaculiza la diversidad, así como el reconocimiento y la promoción de una diversidad que no obstaculiza la unidad sino que la enriquece, es tarea primordial del Romano Pontífice para toda la Iglesia y de cada Obispo en la Iglesia particular confiada a su ministerio pastoral. La Iglesia Católica se reconoce unida con quienes, estando bautizados, se honran con el nombre de cristianos, pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro. Sin embargo, la situación de aquellas comunidades cristianas implica desde la perspectiva católica, una secta herida en su ser Iglesia particular.

Para entender mejor esta postura de la Iglesia Cristiana resulta de gran utilidad atender nuevamente a lo expresado por Juan Pablo II¹⁶. Él sostiene que la Iglesia Católica

¹⁵ La comunión está radicada sobre todo en la Eucaristía y en el Episcopado. Esta repentina inserción del Episcopado es introducida por el mismo Episcopado, que afirma que la idea de comunión de Iglesias reclama *per se* una Iglesia/Cabeza y por tanto un principio y fundamento, sucesor de Pedro. (Juan Pablo II, 2002)

¹⁶ Emitida el 18 de mayo de 1998. Puede ser consultada en la página web oficial del Vaticano. Ver bibliografía.

profesa las verdades sobre la fe en Cristo y sobre el misterio de su redención, recogidas en los símbolos de los Apóstoles o bien en el Símbolo Niceno constantinopolitano.

Este último está contenido en la Profesión de fe, cuya emisión se impone de modo especial a determinados fieles cuando asumen algunos oficios relacionados con una más profunda investigación concerniente al ámbito de la verdad sobre la fe y las costumbres, o que están vinculados con una potestad peculiar en el gobierno de la Iglesia. Esta profesión de fe, debidamente precedida por el Símbolo Niceno constantinopolitano, contiene además tres apartados, dirigidos a explicar las verdades de la fe Católica.

El primer apartado se atiene al can. 750 del Código de Derecho Canónico y 598 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales. Indican que se ha de creer con fe divina y católica todo aquello que se contiene en la palabra revelada por Dios de forma escrita o bien la transmitida por el magisterio solemne de la Iglesia, que se manifiesta en la común adhesión de los fieles bajo la guía del sagrado magisterio; por tanto, todos los fieles cristianos están obligados a evitar cualquier doctrina contraria.

El segundo se corresponde también con el can. 750 del Código de Derecho Canónico. Indica las verdades necesariamente conexas con la divina revelación sea por razones históricas sea por lógica concatenación. Además de lo expuesto en el primer apartado, se han de aceptar y retener firmemente todas y cada una de las cosas sobre la doctrina de la fe y las costumbres necesarias para custodiar santamente y exponer fielmente el mismo depósito de la fe (propuestas de modo definitivo por el magisterio de la Iglesia); se opone por tanto a la doctrina de la Iglesia católica quien rechaza dichas proposiciones que deben retenerse en modo definitivo.

El tercer apartado se adecua a los cann. 752 del Código de Derecho Canónico y 599 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales. Aquí se establece la obligatoriedad de prestar un asentimiento y adhesión religiosos del entendimiento y de la voluntad, sin que llegue a ser asentimiento de fe, a la doctrina que el Sumo Pontífice o el Colegio de los

Obispos, enseñan acerca de la fe y de las costumbres, por lo que se debe evitar todo lo que no sea congruente con la misma.

Con base en esos tres apartados, la Iglesia Católica define lo que debe ser y por tanto lo que no debe ser. Ese mundo de lo prohibido se considera digno de castigo y a quienes deben castigados se les denomina herejes. La herejía entonces queda delimitada y su castigo advertido en los cann. 598 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales, 1436 y 1371 del Código de Derecho Canónico. El Vaticano define así quién es hereje y debe ser castigado:

- Quien enseña una doctrina condenada por el Romano Pontífice o por un Concilio Ecuménico o rechaza pertinazmente la doctrina descrita en el can. 750 o 752, y, amonestado por la Sede Apostólica o por el Ordinario, no se retracta.
- Quien, de otro modo, desobedece a la Sede Apostólica, al Ordinario o al Superior cuando mandan o prohíben algo legítimamente, y persiste en su desobediencia después de haber sido amonestado.
- Como hereje o apóstata con excomunión mayor, quien niega alguna verdad que se debe creer por fe divina y católica, o la pone en duda, o repudia completamente la fe cristiana, y habiendo sido legítimamente amonestado no se arrepiente; el clérigo, además, puede ser castigado con otras penas, no excluida la deposición.
- Quien rechaza pertinazmente una doctrina propuesta de modo definitivo por el Romano Pontífice o por el Colegio de los Obispos en el ejercicio del magisterio auténtico, o sostiene una doctrina que ha sido condenada como errónea, y, habiendo sido legítimamente amonestado, no se arrepiente.

A diferencia de los cristianos que le dan más importancia al arrepentimiento que al pecado, los judíos consideran que deben cumplir (no creer, sino hacer) 613 mandamientos dictados directamente en Su Torá¹⁷ (el Pentateuco). Aunque se intente resumirlos y abreviarlos, las leyes de Dios están escritas y son inalterables. El modo de hacerlos es el

¹⁷ Los libros que los judíos utilizan como la base de su conocimiento son el Taldum y el Zohar, los cuales son comentarios del texto de la Torá (García, 2002)

gozo y la armonía íntima y con el Cosmos, a pesar que "El Antiguo Testamento", cimiento y libro base del judaísmo, muestra un monoteísmo basado en el temor y fidelidad absolutos. Valga la exposición de lo que para el Rabino Shaúl significa ser judío:

"Pues no es judío el que lo es exteriormente, ni es la circuncisión la que se hace exteriormente en la carne; sino que es judío el que lo es en lo interior, y la circuncisión es la del corazón, en espíritu, no en letra; la alabanza del cual no viene de los hombres, sino de Elohim".

(cit. en Dam, 2002)

Pero la afirmación de que los judíos y los cristianos adoran al mismo Dios es además, de acuerdo con Victoria Barnett (2001), problemática para muchos judíos, ya que las doctrinas de la Trinidad y la Encarnación suenan para muchos judíos como un galimatías teológico que compromete la integridad del monoteísmo. A su vez, la idea de que los judíos ven a los cristianos como idólatras llega como una ruda revelación a aquellos cristianos que se enfrentan por primera ocasión a la comunidad judía.

De lo que no cabe duda es que el judaísmo es la primera de las tres religiones monoteístas que salieron del linaje de Abraham, del que supuestamente descendiera Jesús pasados tres períodos de catorce generaciones. Por consiguiente, la familia de Cristo se regía bajo las leyes de Abraham y del Judaísmo, y es a partir de sus propuestas y seguidores que se puede hablar de un cristianismo, de una Iglesia Católica diferenciada de la Judía. Por ello, Mejía (2002) denomina a Jesús como un "Revolucionario del Judaísmo", pero judío a fin de cuentas.

En la visión de Yehuda Ribco (2001), el judaísmo cree firme y fielmente en un único Dios, Uno y Único, sin partes, sin divisiones, mientras que el catolicismo predica la existencia del misterio de la Trinidad, es decir, un Dios con tres personas que lo integran. No tienen ninguno de los siete sacramentos del catolicismo (bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, orden sacerdotal, matrimonio, extrema unción).

En una traducción del texto judío Rambam Le'am, O'levy (2001) especifica las diez principales reglas judías de donde derivan todas las demás.

1. Reconocer a Dios.
2. Ni siquiera especular que haya otro dios que Dios.
3. Unificar a Dios.
4. Amar a Dios.
5. Temer a Dios.
6. Santificar el nombre de Dios.
7. No profanar el nombre de Dios.
8. No destruir las cosas en las cuales esté escrito el nombre de Dios
9. Escuchar al profeta que habla en nombre de Dios.
10. No poner a prueba a Dios.

Para los judíos existe un ser primigenio, infinito y eterno, que creó todo lo existente y continúa sosteniéndolo. Su existencia es esencialmente simple, sin agregados ni estructura adicional y toda la perfección se halla implícita en Él de una forma absolutamente simple que se halla fuera de la comprensión humana; y no podemos inferir aspectos del Creador a partir de la observación en las demás criaturas, pues la naturaleza de éstas y su esencia es absolutamente diferente y no existe paralelismo posible entre ellos¹⁸.

De acuerdo con la conceptualización judía, el Cristianismo recurre a la materialización de Dios¹⁹, que ha tomado forma humana en el cuerpo de Jesucristo, algo inadmisibles para el judaísmo, ya que Dios no tiene cuerpo o forma de cuerpo, así también el concepto de la mediación, que en el cristianismo afirma que el hombre sólo puede llegar a Dios a través de su Hijo, independientemente de su situación espiritual. En contraste, la Torá deja bien en claro que el cumplimiento de las Mitzvot es el camino para llegar a Dios, sin la necesidad de recurrir a ningún mortal mediador.

¹⁸ Información proporcionada por la página web de tradición judía en español "Judaica site", ver Bibliografía.

¹⁹ Sinceramente pido me disculpe a quien lea este texto y note una incorrecta utilización de vocales en el nombre divino. Si lo hago es quizá por no ser judío, pero principalmente para evadir las dificultades lingüísticas que me implica.

Se puede entonces afirmar que la iglesia cristiana se ha mostrado un tanto más dinámica, carismática, peregrina, en contraste con la judía, ya que se ha tomado la libertad de ajustar sus instituciones y su forma de adoración para cubrir las necesidades que se adaptan a su entorno histórico y cultural.

Según Julio Dam (op. cit.), para los cristianos, la palabra "Cristo" tiene connotaciones positivas, pero muy negativas para los judíos, por causa de las persecuciones a los judíos que se han hecho en el nombre "de Cristo" contra ellos. La palabra "cristiano" está relacionada con "seguidor de Cristo", y para los judíos, en general, tiene connotaciones de muerte, persecución, asesinatos en masa por parte de una masa de campesinos liderados por un sacerdote con una cruz en alto. La palabra "Mesías", al contrario, tiene connotaciones positivas para los judíos, que están esperando la llegada del Mesías Judío, ya que la palabra profética llega sobre todo a través de él; pero se usa en forma peyorativa por los cristianos, sobre todo cuando hace referencia al discurso dogmático de alguien como "delirio mesiánico".

Un profeta, en cambio es, si le creemos a Carlos Evora (2002), en sí mismo un llamado a un pueblo elegido. Se sabe elegido y obligado a ejecutar acciones y proclamar ideas cuyas fuentes de revelación son acontecimientos del mundo externo. Los profetas son carismáticos hombres de la palabra y se supone que Dios se encarna en ella desde dentro. No aprenden de memoria un texto, si no que son creadores literarios dentro de una tradición. Comparten una gran potencia creadora de imágenes y símbolos poéticos, algunos peculiares de su cultura, otros arraigados en la común experiencia humana de la naturaleza y la vida. Por lo general, cuidan los pormenores del estilo, ritmo y sonoridad, colocación de las palabras, alteraciones significativas de frases hechas, asociaciones audaces, alusiones ingeniosas y hacen uso de una retórica enfrenteada apasionadamente con el público.

Ahora bien, no hay que confundir al profeta con el apóstol. Carlos Evora (2002) hace un recorrido por los textos bíblicos *Gálatas* y *Romanos* para recuperar la definición del segundo término y poder diferenciarlo claramente del primero. Concluye que el apóstol

es un hombre llamado y elegido directamente por Dios²⁰ y no por otro hombre. La palabra proviene del griego "opostelo", que significa "enviar en pos de si" o "de parte de" y para el caso de los cristianos, se hablaría de quienes fueron directamente elegidos por Cristo para una labor específica.

El profeta, en cambio, se encuentra antes de la llegada del Mesías. A pesar de que la palabra profética era en su inicio un acontecimiento oral, hay momentos en los que comienza a fijarse por escrito, para facilitar su difusión. Pero no solamente se encargan de presentar un discurso, también son mediadores, receptores y articuladores de la Verdad, vóigías y guardianes. Así, el contenido del texto profético puede guiarse en cuatro direcciones que señalan Schökel y Sicre (1980):

- Como instrucción, norma o disposición concreta.
- Como interpretación de hechos históricos, sobre todo presentes o inminentes. El profeta se coloca como centinela de la historia.
- Como acusación y condena. Desde denuncia de culpa con invitación a convertirse y acusación formal con proclamación de sentencia, hasta intimación de la sentencia con motivación o simple enunciado del castigo, con culpa implícita.
- Como promesa, momento más alto de la profecía donde se encuentra enmarcada la predicción.

El primer objetivo del profeta es dar a sus contemporáneos la capacidad de comprender los acontecimientos de su tiempo desde la perspectiva de Dios. Se debe renunciar a la insistencia excesiva sobre el valor de prueba atribuido al cumplimiento de las profecías. Esta insistencia ha contribuido a volver más severo el juicio de los cristianos sobre los judíos y su lectura del Antiguo Testamento, cuanto más evidente se encuentra la referencia a Cristo en los textos, más se considera inexcusable y obstinada la incredulidad de los judíos.²¹

²⁰ Aunque en realidad escribe "dios", prefiero dejar "Dios" para dejar un tanto más uniforme mi escrito y evitar la posibilidad de cabida de "cualquier dios", lo que provocaría una discusión interesante pero innecesaria en este momento.

²¹ Según la Pontificia Comisión Bíblica (2002).

4.2.2. Moisés, Jesús, Freud y Lacan

"He aquí el muchacho, creciendo en una familia judía de clase media en la que impera la fábula de que descende de eruditos famosos, y con una legendaria historia familiar que se remonta hasta la destrucción del Templo. Es el primogénito y el querido de su madre, el «erudito» mal criado y el orgullo de su padre, el favorito de sus profesores (...) Es ambivalente sobre su semitismo (...) Le disgusta el cristianismo, sus amigos son casi todos judíos, se siente fascinado por los ritos judíos, pero se burla de ellos porque los considera supersticiones, juega con la conversión, pero nunca es serio, ambiciona el éxito y la fama, y desprecia por tanto el *Goyim* sin ambiciones, no cree que cualquier autor gentil (...) pueda escribir acerca de los judíos y saber cosas que «hablamos sólo entre nosotros», sufre de fantasías (...) acerca de la herencia de riquezas inmerecidas, y se identifica a sí mismo con el heroísmo judío de la historia y la leyenda («Muchas me siento como si hubiera heredado la pasión de nuestros antepasados cuando defendían el Templo»)."

(Hyman acerca de Freud, en Ellenberger, op. cit., pág. 531)

De acuerdo con el texto de Éxodo, Dios dijo que a los profetas les aparecería en visión, hablando con ellos por medio de los sueños (Recordemos que el primer texto psicoanalítico oficialmente y posiblemente el más importante es *La interpretación de los sueños*, asimismo Freud dirá siempre que el mejor camino para analizar o por lo menos acceder al inconsciente, son precisamente los contenidos oníricos).

Pero esa regla no aplicaría para Moisés, ya que a él le hablaría "claramente" y no por "figuras" y sería él quien vería la apariencia de Jehová. Además, supuestamente, el Espíritu Santo cayó en los setenta ancianos cuando Moisés oró por ellos, imponiendo sus manos. Luego oró de similar manera para Josué, cuyo nombre en hebreo significa lo mismo que Jesús. Josué luego vino a ser el único sucesor de Moisés, y continuó la obra que éste había iniciado. En cierta medida, todos los demás hombres de Dios que sucedieron a Moisés eran sus seguidores.²²

²² Los profetas, de Isaías hasta Malaquías estaban llamando al pueblo que volviese a la ley de Moisés.

4.2.2. Moisés, Jesús, Freud y Lacan

“He aquí el muchacho, creciendo en una familia judía de clase media en la que impera la fábula de que descende de eruditos famosos, y con una legendaria historia familiar que se remonta hasta la destrucción del Templo. Es el primogénito y el querido de su madre, el «erudito» mal criado y el orgullo de su padre, el favorito de sus profesores (...) Es ambivalente sobre su semitismo (...) Le disgusta el cristianismo, sus amigos son casi todos judíos, se siente fascinado por los ritos judíos, pero se burla de ellos porque los considera supersticiones, juega con la conversión, pero nunca es serio, ambiciona el éxito y la fama, y desprecia por tanto el *Goyim* sin ambiciones, no cree que cualquier autor gentil (...) pueda escribir acerca de los judíos y saber cosas que «hablamos sólo entre nosotros», sufre de fantasías (...) acerca de la herencia de riquezas inmerecidas, y se identifica a sí mismo con el heroísmo judío de la historia y la leyenda («Muchas me siento como si hubiera heredado la pasión de nuestros antepasados cuando defendían el Templo»).”

(Hyman acerca de Freud, en Ellenberger, op. cit., pág. 531)

De acuerdo con el texto de Éxodo, Dios dijo que a los profetas les aparecería en visión, hablando con ellos por medio de los sueños (Recordemos que el primer texto psicoanalítico oficialmente y posiblemente el más importante es *La interpretación de los sueños*, asimismo Freud dirá siempre que el mejor camino para analizar o por lo menos acceder al inconsciente, son precisamente los contenidos oníricos).

Pero esa regla no aplicaría para Moisés, ya que a él le hablaría “claramente” y no por “figuras” y sería él quien vería la apariencia de Jehová. Además, supuestamente, el Espíritu Santo cayó en los setenta ancianos cuando Moisés oró por ellos, imponiendo sus manos. Luego oró de similar manera para Josué, cuyo nombre en hebreo significa lo mismo que Jesús. Josué luego vino a ser el único sucesor de Moisés, y continuó la obra que éste había iniciado. En cierta medida, todos los demás hombres de Dios que sucedieron a Moisés eran sus seguidores.²²

²² Los profetas, de Isaias hasta Malaquías estaban llamando al pueblo que volviese a la ley de Moisés.

El Rabino Itzjac Ginsburgh (2002) enuncia que el Zohar enseña que Moisés aparece en cada generación, y en cada una de ellas hay un único individuo que es su encarnación. El espíritu de Moisés emana a todo hombre sabio de la generación, y de él a todos los que viven en su época, iluminando el alma judía con la luz de las partes internas y ocultas de la Torá. No es posible pensar que esto era desconocido por Freud y permite pensar en la gran posibilidad de que se viera a sí mismo como el Moisés de su tiempo, sin faltar aún así, a la tradición judía.

Rubenstein (en Poliakov, 2002) piensa que los talmúdicos, con su franqueza, se las ingeniaban para hacer expresar sus sentimientos a través de los pecadores y los rebeldes:

“Unos 600.000 israelitas bajo la dirección de Moisés y Aarón, caminan a duras penas a través del desierto hacia la Tierra Prometida. En el transcurso del camino, al ejército de Coré, del que nos han contado que eran más de 250 hombres y estaba compuesto por «gente de renombre», se le ocurre cuestionar la autoridad de sus dos jefes. ¿En virtud de qué son privilegiados? Puesto que todos los israelíes son santos... ¿por qué os eleváis por encima de la asamblea del Eterno? A la reivindicación de igualdad se añade la renuncia de la superchería clerical sobre la que descansa el poder de Moisés: ¿No es suficiente que nos hayas obligado a salir de un país donde abunda la leche y la miel para hacernos perecer en el desierto, sin que continúes dominándonos! ¿Piensas reventar los ojos de este pueblo? A estas acusaciones, Moisés, aparentemente no sabe qué decir, ya que se conforma con invocar al Eterno, y con proponer una especie de ordalía cuyo resultado es fácil de prever: «Un fuego surgió del Eterno, y consumió a los doscientos cincuenta hombres». Pero la historia no termina ahí: algunos inocentes pagaron muy pronto por el grupo rebelde, pues una plaga brotó y se extendió hasta hacer perecer, se nos precisa, a 14.700 israelitas.”

Texto bíblico de Éxodo recuperado por Poliakov (op. cit.)

La obra de Moisés, sin embargo, no es la Biblia entera, si no sólo el Pentateuco, la Torá, la Ley. Esos cinco libros (Pentateuco) que constituyen el comienzo de la Biblia, relatan la Génesis del mundo, el relato de la vida de Moisés, sus intervenciones en Egipto y el Éxodo, el cuerpo de la Ley del Levítico (revelada en el Monte Sinaí) los Números con las peripecias del pueblo conducido por Dios y Deuteronomio, que traduce el último

discurso de Moisés y el relato de su muerte. En su persona se encontraban mezclados el poder ejecutivo, considerado como una emanación del poder judicial y la autoridad sacerdotal, lo que resultaba en una dominación absoluta de su pueblo. Y es en Éxodo donde se muestra la tendencia al orgullo sacerdotal y a la tiranía teocrática de Moisés:

"Habiendo visto el suegro de Moisés todo lo que ordenaba al pueblo, le dijo: ¿Qué haces al pueblo? ¿De dónde viene que tú sólo estás sentado y el pueblo está ante ti desde la mañana a la noche?

Y Moisés respondió a su suegro: Es que el pueblo viene a mí para preguntarme sobre Dios.

Cuando tienen algún litigio, vienen a mí; entonces yo juzgo entre uno y otro, y les hago oír las leyes de Dios.

Pero el suegro de Moisés le dijo: No haces bien. Ciertamente sucumbirás tú y también el pueblo que contigo está; porque eso es demasiado pesado para ti y no podrás hacerlo tú solo.

Escucha pues mi consejo; yo te aconsejaré y Dios estará contigo. Sé para el pueblo un enviado de Dios y lleva las causas ante Dios.

Instrúyelos en las ordenanzas y las leyes, y hazles escuchar la voz a la que deben obedecer y lo que tienen que ejecutar.

Elige de entre todo el pueblo hombres virtuosos, temerosos de Dios, hombres verdaderos que odian la ganancia deshonrosa, y establece sobre ellos jefes de centenas, de cincuenta y de diez.

Y que ellos juzguen al pueblo en todo tiempo; pero que te lleven todos los asuntos grandes y que juzguen las causas pequeñas. Así aliviarán tu trabajo y llevarán contigo una parte de la carga."

(Texto bíblico citado en García, 2002)

Los israelitas adoraron el becerro de oro. El pueblo había merecido la ira de Dios, que habló de exterminarlo. Pero de acuerdo con la Biblia, más que cualquier otro evento, es la intercesión repetida de Moisés la que consigue que renunciase a ejecutar sus amenazas y consintiese en caminar de nuevo junto a su pueblo y tomara la iniciativa de restablecer la alianza.

García Mejía (op. cit.) asegura que en realidad el caso de Moisés es el de un domador de pueblos que tenía por designio los destinos de la humanidad entera. Israel sólo

TEXTO CON
FALLA DE ORIGEN

era un medio; la religión universal era su objetivo, y sobre aquellos grupos nómadas su pensamiento iba a los tiempos futuros. De tal forma que, desde la salida de Egipto hasta la muerte de Moisés, la historia de Israel sólo fue un largo duelo entre el profeta y su pueblo.

Paralelamente, Ellenberger (op. cit.) asimila a Freud como un "joven tirano familiar", hermano mayor que siempre se mostró como un alumno esforzado y brillante, mismo que para estudiar cómodamente, obligó a su familia a deshacerse del piano con el que sus hermanas aprendían música, les prohibía ciertas lecturas y era el dueño de la única lámpara de aceite de la casa. Freud reconocía ya desde sus cartas con Fliess, su ambición, su desecho de realizar un trabajo de gran magnitud, su duro juicio a otras personas y su sensación de aislamiento en un mundo hostil, antisemita.

Cuando Freud hacía una remembranza sobre las fuentes de su creación, destacaba continuamente sus orígenes judíos, pero nunca lo hizo con su cultura alemana. Tal y como lo señalaba, el nexo que lo unía a su comunidad era inquebrantable. A pesar de que aún así afirmaba haberse desligado del elemento religioso judío, cabría albergar una serie de cuestionamiento a dicha sentencia. De todas formas es válido hacer notar que la mayoría de Judíos contemporáneos valora los elementos tradicionales y culturales de su herencia más que lo religioso.²³

Aquel genio sostenía que desde luego el establecimiento del psicoanálisis lo debía a su naturaleza judía, gracias a las dos cualidades que más necesitó a lo largo de su vida. Siendo judío, se consideraba exento de numerosos prejuicios que limitaban a los demás en el uso de sus facultades intelectuales; como judío, también se veía a sí mismo como alguien preparado para pasarse a la oposición y a renunciar a cualquier acuerdo con la sólida mayoría.

Aquí es válido recordar que la comprensión que encontró en un principio, es decir, sus primeros adeptos y compañeros de batalla, fieles o heréticos, fueron mayoritariamente judíos, que de alguna forma, se identificaban con la nueva propuesta. Además, al contrario

²³ Al menos esto se afirma en la página web del Ministerio al pueblo judío (2002)

de Jung, aborrecía la idea de una conformación sistemática de una Psicología "aria", más aún cuando se encontraba inmerso en una sociedad que prefería considerarse alejada del grupo judío.

Ahora bien, en Viena, a finales del siglo XIX, los judíos teóricamente iguales en derechos, estaban sometidos a una presión social que les recordaba a cada paso que su condición no era si no una apariencia engañosa, que un abismo separaba a un médico o a un escritor de confesión mosaica de su hermano de confesión católica.

Cuando Freud sentía que cedía a la exaltación nacional, se esforzaba en reprimirla como algo catastrófico e injusto, tan asustado como estaba por el ejemplo de los pueblos entre los que vivían los judíos. Esta represión que él mismo se impuso trae a memoria el hecho de que se identificaba en su infancia con Aníbal, un semita que odiaba Roma y casi la destruyó, y que ese fantasma, siempre permanecía vivo en él, así como con Napoleón, libertador de los judíos y modelo de hombre que triunfa gracias a su propio esfuerzo. (Roazen, 1986)

Pero nada atestigua tan claramente la ambivalencia de Freud ante el judaísmo, como Moisés y la religión monoteísta. El Moisés contiene dos tesis, de las que Rubenstein (en Poliakov, op. cit.) nos recuerda que no tienen prácticamente nada que ver una con la otra: que los judíos asesinaron a su legislador y que éste era egipcio. La figura del legislador judío le había fascinado a lo largo de toda su vida y era para él el claro ejemplo del Padre originario condenado a muerte. Y son precisamente las nuevas persecuciones antisemitas, las que en 1934 le habían empujado a interrogarse por el origen de los judíos y que le empujan a llevar a cabo sus tres ensayos sobre Moisés.

En esas condiciones, convendría repensar la pasión del ateo militante, contrapeso a su apostasía cientificista: hacer de Moisés un no-judío era, para el judío desjudaizado Freud, identificarse con esta grandiosa figura.

Para Freud, el arrepentimiento del asesinato de Moisés, provoca el fantasma del deseo de un Mesías, que vuelve a la tierra para procurar a su pueblo la salvación. Si Moisés fuese ese primer Mesías, Sigmund apostaría a que Jesús se transforma en su sustituto y sucesor. Por lo tanto, el asesinato de Moisés le permitiría enjalbegar su teoría; la crucifixión se insertaría de manera natural dentro del mismo esquema, el genio del apóstol Pablo hubiera comprendido intuitivamente su sentido, y remontándose así a la primera fuente, el asesinato original quedaría esclarecido. Freud opondría la acción judía al recuerdo cristiano.

Manfredo Teicher (2002) realiza una interesante, aunque discutible propuesta acerca de la elaboración de Moisés y la religión monoteísta. Además del judaísmo, el nazismo y el antisemitismo, elementos que sin duda marcaron profundamente la vida de Freud, en aquellos tiempos, el autor estaba enfermo de cáncer gracias a su arraizada afición a los puros. Se le colocó una gigantesca prótesis destinada a separar la boca de la cavidad nasal, que supongo era horrible. Era muy difícil de sacar o volver a colocar ya que le era imposible a Freud abrir la boca a tal extremo. En 1936 el diagnóstico ya no presentaba dudas. Estaba condenado. Por tanto, Teicher asume que esa obra debe incluir, por pura lógica, la protesta del narcisismo de un hombre que se siente condenado a morir de cáncer. La conciencia de Freud no podría aceptar tal protesta. El dolor era tal que debía contaminar todos sus pensamientos. Las huellas de ese dolor, por ende deberían de estar presentes en todos sus trabajos posteriores.

Se entendería entonces que él se consideraba como el que había conducido a la humanidad al conocimiento del Inconsciente, por lo que el parricidio es el que va a cometer la humanidad al dejarlo morir de cáncer. Estas ideas seguirían la lógica del pensamiento mágico que la conciencia de Freud no podía admitir. Pero expresan la desesperación de alguien injustamente condenado por una naturaleza que considera absurda la idea de justicia acuñada por la cultura humana. Detrás de lo que una conciencia racional juzga como absurdo, se puede pensar que el mensaje de Freud, nunca confesado, era el de un ser humano que no quería morir.

Filósofo de cara a los judíos, parecía convertirse en judío de cara a los cristianos cuando comparaba a éstos últimos con gentes que irrumpen o son admitidos en un país cuyos habitantes son más civilizados que ellos, ya que de acuerdo con su visión, el cristianismo no alcanzaba el grado de espiritualidad del judaísmo y no era más puramente monoteísta.

Robert Beecham (2002) hace notar que, a pesar de que en las historias tanto de Jesús como Moisés existen notables coincidencias a pesar de los 1500 años que les separa (como puede ser el caso de que un monarca "maligno" decretara la destrucción en masa de miles de niños para proteger su trono) existen diferencias sustanciales en las referidas biografías. Así, Moisés era un príncipe, y se educó en la sabiduría de los egipcios, mientras que Jesús era un don nadie educado por un carpintero. Oficialmente²⁴ se considera que Moisés no construyó sobre los cimientos de otros. Nadie había llevado a cabo la obra que Dios le había mandado. Era completamente nuevo y de una magnitud enorme, mientras que Jesús afirma que recuperaba la Ley de Moisés y la llevaba a su cumplimiento.

Hay que recordar que la Biblia Cristiana se compone de las Sagradas Escrituras del pueblo judío, que llaman Antiguo Testamento y en segundo lugar, comprende a su vez un conjunto de escritos que, al expresar la fe en Cristo Jesús, la ponen en relación estrecha con las Sagradas Escrituras del pueblo judío. Este segundo bloque es llamado Nuevo Testamento. Reconoce la autoridad del Antiguo como revelación divina y no puede ser comprendido fuera de esa relación estrecha con él y con la tradición judía que lo transmite.

Jesús tuvo la pretensión de ser el auténtico heredero del Antiguo Testamento y de darle la interpretación válida, interpretación ciertamente no a la manera de los maestros de la Ley, si no por la autoridad de su mismo autor. En Mateo (5:17) Jesús dijo, "No penséis que he venido para abrogar la ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir". Cristo cumplió la ley y los profetas. Al cumplirlos, ya no fueron necesarios.

²⁴ A pesar del interesante trabajo del mismo Freud en los ensayos de *Moisés y la religión monoteísta*, donde presenta a Moisés como un egipcio.

La elección de Israel se concretaba en la alianza del Sinaí y las instituciones relacionadas con ella, sobre todo la Ley y el santuario. El Nuevo Testamento se sitúa en continuidad con esa alianza y esas instituciones. La nueva alianza fundada en la sangre de Jesús vino a perfeccionar el proyecto de alianza entre Dios y Israel, superando aparentemente la alianza del Sinaí con un nuevo don del Señor que integra y lleva más lejos su primer don.

La fe cristiana no se basa pues sólo en acontecimientos, si no en la conformidad de esos acontecimientos con la revelación contenida en las Escrituras del pueblo judío. El Cuarto Evangelio expresa una perspectiva análoga: Jesús atribuye a los escritos de Moisés una autoridad previa a la de sus propias palabras, cuando dice a sus adversarios: "Si no creéis en sus escritos, ¿cómo creeréis en mis palabras?" (Jn 5,47). Rubenstein (en Poliakov, op. cit.) sugiere que el cristianismo es igualmente verdadero al judaísmo, en la medida en que tiene en cuenta no un acto histórico, repetido indefinidamente, si no su equivalente psíquico, la intención, la Palabra o el Pensamiento culpable, purificado por el sacrificio de Jesús: de ahí vendría el antilegalismo y el poder consolador del cristianismo.

En vez de estar escrita sobre tablas de piedra, la ley será escrita por Dios sobre los corazones, lo cual garantizará una docilidad perfecta, aceptada de corazón, en vez de la continua indocilidad pasada. El resultado será una verdadera pertenencia recíproca, una relación personal de cada uno con el Señor, que volverá inútiles las exhortaciones, tan necesarias anteriormente y sin embargo ineficaces, según la amarga experiencia de los profetas. Esta novedad tendrá como base una iniciativa extraordinariamente generosa del Señor: el perdón concedido al pueblo de todos sus pecados.

En las Cartas a los Gálatas y a los Romanos, se argumenta a partir de la Ley para demostrar que la fe en Cristo ha puesto fin al régimen de la Ley. Demuestra que la Ley como revelación ha anunciado su propio fin como institución necesaria para la salvación. De modo análogo, la Carta a los Hebreos muestra cómo el misterio de Cristo cumple las profecías y el aspecto prefigurativo de las Escrituras del pueblo judío, pero comporta al mismo tiempo un aspecto de no conformidad a las instituciones antiguas.

De acuerdo con información de la Pontificia Comisión Bíblica (op. cit.), el judaísmo afirma que junto a la Ley escrita existe una Ley oral, que fue dada simultáneamente a Moisés y goza de la misma autoridad. La Tradición produjo una segunda Escritura (Mishná). Los textos sagrados de la Biblia dejan abiertas muchas cuestiones en torno a la justa comprensión de la fe de Israel y de la conducta a seguir. Eso provocó en el judaísmo fariseo y rabínico un largo proceso de producción de textos escritos, desde la Mishná y el Talmud. A pesar de su autoridad, tampoco esta interpretación fue considerada suficiente en los tiempos sucesivos, por lo que se le añadieron explicaciones rabínicas posteriores. A estas adiciones no se les reconoció la misma autoridad que al Talmud, sólo ayudan a interpretarlo. Pero lo que distingue el cristianismo primitivo es la convicción de que las profecías escatológicas no se deben considerar simplemente como objeto de esperanza para el futuro, pues su cumplimiento inició ya con Jesús de Nazaret, el Mesías. De él hablan en último término las Escrituras del pueblo judío, cualquiera que sea su extensión; a la luz de él deben ser leídas las Escrituras para poder ser plenamente comprendidas.

En el Nuevo Testamento, el punto de partida es la venida de Cristo. Lo que se intenta no es aplicar la Escritura al momento presente, si no explicar y comentar la venida de Cristo a la luz de la Escritura. La fe cristiana reconoce el cumplimiento en Cristo de las Escrituras y las esperanzas de Israel, pero no entiende el cumplimiento como la simple realización de lo que estaba escrito. En realidad, en el misterio de Cristo crucificado y resucitado, el cumplimiento se realiza de modo imprevisible. Jesús no se limita a interpretar un papel ya escrito, el papel de Mesías, si no que confiere a las nociones de Mesías y de salvación una plenitud que no se podía imaginar por adelantado, los llena de un contenido nuevo. La interpretación cristiana del Antiguo Testamento es, pues, una interpretación diferenciada según los distintos tipos de textos. No sobrepone confusamente la Ley y el Evangelio, si no que distingue cuidadosamente las fases sucesivas de la historia de la revelación y de la salvación. Es una interpretación teológica, pero al mismo tiempo plenamente histórica.

No se debe, pues, decir que el judío no ve lo que estaba anunciado en los textos, si no que el cristiano, a la luz de Cristo y en el Espíritu, asegura descubrir en los textos una

plenitud de sentido que estaba escondida en él. Jesús actúa entonces como predicador de la palabra de Dios y recurre a la Escritura; es reconocido como profeta, pero es más que solamente mensajero. La resurrección de Cristo es entendida como inauguración de una nueva creación. Ante la multiplicación del pecado de los hombres, el proyecto de Dios en Cristo era realizar una nueva creación.

Por considerarse manifestación de la sabia voluntad divina, los mandamientos tuvieron cada vez más importancia en la vida social e individual israelita. En ella la Ley se hace omnipresente, sobre todo a partir del exilio. Así se forma una espiritualidad marcada por una profunda veneración de la Torá. Su observancia fue entendida como la expresión necesaria del "Temor al Señor" y la forma perfecta del servicio de Dios. Al mismo tiempo es el pensamiento organizador del cosmos creado. Jesús afirma la validez permanente de la Ley, pero en una nueva interpretación. Es más, Jesús no citó otras escrituras que las judías. Jesús "cumple" la Ley radicalizándola: a veces abroga la letra de la Ley (divorcio, ley del talión), a veces da de ella una interpretación más exigente (homicidio, adulterio, juramento) o más suave (sábado).

A diferencia del Antiguo Testamento, el Nuevo no contiene una legislación detallada que establezca instituciones culturales y rituales, sólo prescribe brevemente el deber de bautizar y celebrar la eucaristía, pero hace hincapié en la oración, como en el caso del Padre Nuestro, única oración que Jesús enseña y en la que se condensan los principales postulados de su fe.

El Nuevo Testamento no pone nunca en cuestión la validez de la promesa hecha a Abraham. Jesús es presentado como "hijo de Abraham". Sin embargo, la comprensión de la promesa difiere de la que se da en el judaísmo. La predicación de Juan Bautista relativiza la importancia del vínculo familiar con Abraham. Descender de él según la carne no es suficiente y ni siquiera necesario. Jesús declara que algunos paganos se sentarán en el festín con Abraham, mientras que los hijos del Reino serán echados fuera.²⁵

²⁵ Si se quiere profundizar específicamente en este punto, se aconseja la lectura de Mateo y Lucas.

No es posible negar que el paso de un Testamento al otro implica rupturas. Pero no se suprime la continuidad. Afecta, de todos modos, a bloques enteros de la Ley: instituciones como el sacerdocio levítico y el Templo de Jerusalén; formas del culto, como las inmolaciones de animales; prácticas religiosas y rituales, la circuncisión, las reglas sobre lo puro y lo impuro, las prescripciones alimenticias; el divorcio; interpretaciones legales restrictivas como las referentes al sábado.

Aunque al principio fue acogida positivamente por muchos judíos, la Buena Nueva chocó con la oposición de los dirigentes, quienes al final fueron seguidos por la mayor parte del pueblo. El resultado fue una situación de conflicto entre las comunidades judías y las comunidades cristianas, que ha dejado evidentemente sus huellas en la redacción de los Evangelios y los Hechos.

El primer episodio del ministerio de Jesús, su predicación en Nazaret, muestra enseguida que el universalismo planteará problemas. Allí Jesús invita a sus conciudadanos a renunciar a una actitud posesiva con relación a sus dones de taumaturgo y a aceptar que esos dones aprovechen a los extranjeros. La reacción de despecho es violenta: rechazo e intento de asesinato. Los judíos se oponen violentamente a una predicación que nivele sus privilegios de pueblo escogido. En vez de abrirse al universalismo, siguen a Baruc, quien les aconseja no ceder sus privilegios a los extranjeros. Pero otros judíos resisten a esta tentación y se ponen generosamente al servicio de la evangelización. Si el primer mandamiento de Moisés era "No tendrás más dios que a Mí", el primer mandamiento de Jesús fue "Amarás a Dios y a tu prójimo con todo tu corazón". Por ello es que Polaino (2002) llega a la conclusión de que en realidad la religión debería consistir en algo personal, algo que se resuelva en el interior de nuestros corazones sin iglesias que dirijan nuestros pensamientos.

En los Evangelios no se quiere ocultar el hecho de que Jesús se encontró con una oposición radical por parte de las autoridades de su pueblo y que luego la predicación apostólica se encontró en situación análoga. El Cuarto Evangelio contiene la afirmación más positiva que pueda darse a propósito de los judíos, y es Jesús mismo quien la

pronuncia en su diálogo con la samaritana: "La salvación viene de los judíos" (Jn 4,22). La acusación más grave expresada por Jesús contra los judíos por otro lado es la de tener por padre al diablo (Jn 8,44); cabe notar que esta acusación no va dirigida a los judíos en cuanto judíos, si no al contrario en cuanto que no son "verdaderos" judíos, puesto que alimentan intenciones homicidas inspiradas por el diablo, que es "homicida desde el principio" (8,44). Históricamente hablando, se puede pensar que sólo una minoría de los judíos contemporáneos de Jesús le fue hostil, que un pequeño número carga con la responsabilidad de haberle entregado a la autoridad romana; un número aún más restringido habrá querido su muerte, sin duda, por motivos de orden religioso que les parecían convincentes. Pero es posible que las autoridades lograron provocar una manifestación general en favor de Barrabás y contra Jesús, lo que permite al evangelista utilizar una expresión general, que anuncia una evolución posterior.

La polémica se acentuó de una y otra parte. Jesús fue acusado por los judíos de su tiempo de ser un pecador, un blasfemo y un poseído por el demonio. Los que creían en él fueron considerados ignorantes y malditos. Por parte de los cristianos, los judíos fueron acusados de indocilidad a la palabra de Dios, de resistencia al amor de Dios, de búsqueda de la vanagloria. Entre los discípulos de Cristo y los judíos que no creen en él, hay una relación de oposición. Estos judíos niegan la fe cristiana; no aceptan que Jesús sea su Mesías y el Hijo de Dios. En cambio, la crucifixión de Cristo es entendida por los cristianos como el acontecimiento que ha destruido el muro de separación establecido por la Ley entre judíos y gentiles y así ha abolido la enemistad.

Lacan, hijo de familia católica y de acuerdo con Forrester (1995) educado por jesuitas, incitaba a un "retomo" a los orígenes verdaderos, con un discurso del malentendido de la Palabra. También optó por dar primacía a los excluidos, a los marginados, a los devotos golpeados por La Institución. No se trata, para nada, de una simple y vaga coincidencia entre él y Jesús. Los trabajos de Lacan fueron resistidos oficialmente y adquirieron una categoría de catacumbas, al modo de los primeros cristianos. Sus escritos se deslizaban por vericuetos subterráneos y eran recogidos por adeptos necesitados de un refresco en la teoría que sirviese, al mismo tiempo, de reconocimiento

para los que habían sido deportados de las instituciones oficiales. La marginalidad del discurso de Lacan, expulsado de la farisaica Asociación Psicoanalítica Internacional en 1953, coincidió con la exclusión de aquellos profesionales locales que se vieron legalmente inhibidos de la práctica clínica. Esta conjunción entre resistencia y marginalidad favoreció el surgimiento de un nuevo mito, pero con carácter secreto y hermético, por lo menos, hasta conseguido el reposicionamiento.

En la esfera de lo cristiano, la *herejía* como disensión y apartamiento de la comunidad y de las ideas que la unen, ha sido una constante tanto intelectual como práctica. Sin embargo, a pesar del tinte peyorativo del término, suele tener en su origen un aspecto más bien de inconformidad con lo establecido, un cierto matiz de búsqueda y una buena dosis de actitud crítica.

Esa inconformidad explica el rechazo al César que viene a ser signo y paradigma de la intolerancia de Jesús de Nazaret con toda persona o institución que pretenda interponerse o mediar en la relación liberadora y dignificante de Dios, a quien propone como Padre universal, con todas sus criaturas sin distinción alguno. Puede afirmarse que Jesús de Nazaret fue un hereje que se opuso a la invasión de las instituciones en el ámbito de la autonomía, en tanto que éstas necesitan para subsistir el sometimiento idolátrico del hombre a las personas que las representan.

"mi enseñanza, designada como tal, ha sido sometida, por un organismo que se llama el Comité Ejecutivo de una organización internacional llamada International Psychological Association, a una censura nada ordinaria, puesto que se trata nada menos que de proscribir esta enseñanza, que ha de ser considerada como nula en todo lo tocante a la habilitación de un psicoanalista, y de convertir esta proscripción en condición para la afiliación internacional de la sociedad psicoanalítica a la cual pertenezco.

Y esto aún no es suficiente. Está especificado que esta afiliación sólo será aceptada si se dan las garantías de que mi enseñanza nunca podrá, por intermedio de esta sociedad, entrar de nuevo en actividad para la formación de analistas.

Se trata pues de algo en todo comparable a lo que en otros sitios se llama excomunión Mayor. Con la salvedad de que ésta, en los sitios en que se emplea el término, no se pronuncia jamás, sin posibilidad de remisión.

Existe en esta forma solamente en una comunidad religiosa designada por el término indicativo, simbólico, de sinagoga, y Spinoza la padeció. El 27 de julio de 1656 primero – peculiar bicentenario, ya que corresponde al de Freud-Spinoza fue objeto del kherem, excomunión que corresponde justamente a la excomunión Mayor, esperó luego algún tiempo para que le aplicaran el *chammata* que consiste en añadir la condición de la imposibilidad de regreso."

(Lacan, 1964a)

La objeción de Lacan recae en particular sobre los mecanismos de selección de los aspirantes a analista practicada por la IPA, y sobre los criterios según los cuales ellos son admitidos en el análisis didáctico, criterios que han ido variando a lo largo del tiempo en las distintas geografías: exigencia de ser médico o tener un título terciario, presentar determinadas características de personalidad, una patología no demasiado severa, entre otros. Lacan contrapone a esta selección de candidaturas el valor didáctico de todo análisis, y apuesta a su eficacia: el psicoanalista sólo podría ser el resultado de un análisis, nunca su condición, y en razón de ello, el dispositivo de su reconocimiento sólo puede ser establecido al final. Cualquier selección previa, por razonables que sean los parámetros con los que se la efectúa, tiende a establecerse en función de los ideales de una comunidad profesional que, como tales, se revelan forzosamente exteriores a los principios que rigen el procedimiento analítico.

Los textos de Lacan son sumamente (y añadiría Sokal, innecesariamente) complejos; de ahí que para entenderlo muchas veces hace falta revisar algunas ideas previamente dirigidas, por así decir, de otros profesionales que han estado cerca de él, y aún así, los entendimientos son bastantes parciales. Por esto es recomendable tener un conocimiento amplio sobre psicoanálisis antes de acercarse por primera vez a sus obras, y se dice que mejor aún es dirigirse a sus seminarios antes que a sus escritos. Lacan propone una lectura freudiana más severa y unas ideas que tendrían que ser la luz que guíe los

tratamientos psicoanalíticos y el entendimiento del funcionamiento de la mente. Desde el principio de su obra dice que hace un necesario retorno a Freud, ya que considera que los seguidores de Freud, los posfreudianos no lo hicieron de la manera adecuada y así modificaron varios de sus conceptos. Esta renovación impone la promesa de lo mesiánico, que en la visión de Moltmann (1994) es, a fin de cuentas, el fundamento del cristianismo. Jesús se entendió a sí mismo y a su mensaje en las categorías de la esperanza mesiánica y fue interpretado por sus seguidores de esa forma. No sé si la intención de Lacan rondara también esos parajes, pero estoy en la convicción de que sus seguidores así lo hicieron. Tanto Jesús como Lacan optaron por la enseñanza oral, y dejaron que fueran sus seguidores fieles (en el primer caso los Evangelios de los apóstoles y en el segundo, el "evangelio" milleriano de los *seminarios*) quienes transcribieran la Palabra para el acceso a las masas.

Pero el psicoanálisis lacaniano se constituyó en un discurso de exclusión y de barricada, como se puede observar inclusive desde el propio Miller, encargado oficial de la publicación de la Palabra del Maestro (Roudinesco, 1994). Es altamente sugestivo que sólo hasta después de 50 años, la mayoría de los seminarios lacanianos dejaron de seguir el camino de los escritos mimeografiados, conseguidos a hurtadillas, y no alcanzaran la altitud de la publicación formal. En este nuevo período, que me gusta denominar de reposicionamiento religioso, se observa cómo empiezan a surgir de todas partes. publicaciones no solamente de aspectos teóricos lacanianos, si no hasta (y sobre todo) de aspectos personales del nuevo Mesías, y que muy probablemente, robarán el lugar del mito viviente que ocupó tanto tiempo Freud.

"Umberto Eco ironiza sabiamente acerca de este dispositivo propio de las logias secretas (...) Por un lado las logias sostienen el fetiche de un secreto, pero por otro necesitan de adeptos que suscriban al culto de ese fetiche, para lo cual deben "abrir" un poco el marco cerrado de su institución. Como un verdadero oxímoron, son círculos secretos que difunden sus actividades.

En rigor, las ciencias, no sólo el psicoanálisis, poseen entre sus variados requisitos, el de la comunicabilidad. Sin embargo, el saber científico no queda excluido de ese movimiento fetichista que determina la tenencia de un poder: el conocimiento secreto. Este saber, en teoría, estaría disponible y accesible justamente para ser consensuado, aceptado y configurar así un

paradigma. Sin embargo, también en el caso de las ciencias, se "cuelen habas". Se mantienen como herméticos algunos conocimientos para generar devociones y culto."

(Hellman, op. cit.)

En el discurso religioso es observable y de hecho necesario, actualizar la semántica en pro de evitar el desvío a lo obsoleto, esotérico o contradictorio. Un caso cumbre puede ser la postura de la Iglesia Católica ante el Antiguo Testamento. En el caso Lacan también podemos observar este fenómeno. La manera en que llega a ocupar un lugar en el que el mito de Freud empezaba a flaquear, nos ilustra una transformación de la sociedad psicoanalítica de una manera muy singular. No se trata simplemente de quitar a uno y poner a otro cualquiera. Se trata de, en nombre del Primero, ofertar a un Segundo que promete resignificar a aquél para ajustarlo a la demanda mítica, pero sin olvidar el papel mesiánico.

4.2.3. Temor y temblor

"...hay algo que me molesta: que no haya conseguido usted superar apenas esa vulgar ambición que anhela originalidad y prioridad. Si se siente usted seguro de la independencia de sus descubrimientos, ¿por qué había de desear usted afirmar su originalidad? Y además, ¿puede usted estar seguro de ello? Al fin y al cabo, ha de ser usted de diez a quince o posiblemente veinte años más joven que yo (1856) ¿Acaso no es posible que asimilara usted las ideas principales del psicoanálisis de forma criptomnemónica? (...) la experiencia ha demostrado que un hombre con ambición desmedida tiene por fuerza que descarrarse algún día y convertirse en un cascarrabias, en detrimento de la ciencia y de su propio desarrollo."

(Freud, en una carta a Groddeck citada en Roazen, op. cit., pág. 360)

En el psicoanálisis encontraremos las figuras representativas de Moisés y Jesús, pero también encontraremos la figura de Abraham y su descendencia. Aunque la validez teórica de la defensa de mi postura no supera en mucho a la que hiciera Freud en su *Moisés* egipcio, cuento con la esperanza de que de igual forma esta analogía no se entienda como arbitraria o mera coincidencia. Para la explicación del punto, me he permitido establecer 3 tiempos, o 2 tiempos y un destiempo en el devenir del psicoanálisis.

El primer tiempo se enmarca en la figura de Freud, padre que a manera de Moisés, define (ya sea que sólo presente o bien que elabore) las leyes o normas que se deberán seguir para participar en el juego. Puede que él no se sienta completamente seguro de ellas en un principio (o inclusive que no se anime a afirmar públicamente sus certezas), pero con el tiempo llega a considerar que lo rebasan y no hay otra opción para sus seguidores que obedecerlas o poblar los campos de herejía. Inclusive Jones (en Ellenberger, op. cit.), el reverente biógrafo del Maestro, comenta que Freud siguió siendo susceptible al antisemitismo y cauteloso en relación con todos los gentiles. Estaba convencido de que en el fondo no había alguno que no fuera antisemita.

En el segundo tiempo tendríamos al Jesús del psicoanálisis, Lacan. Este personaje se permite jugar, doblar y romper hasta cierto punto las reglas, estableciendo "nuevas", pero más acordes con un modo de pensar personal antes que institucional y por tanto, más libres, pero al fin y al cabo Ley. Su aparición impide la fractura (en apariencia) y propone la revolución de la interpretación del contenido de la Palabra, desgajar al fariseísmo. No trae un nuevo discurso, solo lo trabaja de manera distinta. Esta nueva visión, sin embargo, permite moldear lo suficiente al tan rígido hasta entonces cuerpo psicoanalítico y provee a las personalidades más inquisidoras, un momento de confusión, diálogo y apaciguamiento.

Durante el proceso de ir a uno y otro tiempo (no es obligatoria una cronología) el personaje psicoanalista, tercer tiempo o destiempo, vive en el conflicto relacionado con lo que Kierkegaard (1994) denomina *temor y temblor*. Esa fe de Abraham mostrada ante el orden de Jehová de sacrificar a su unigénito, que a los ojos de cualquier otro resulta absurda, pero para él encuentra un perfecto sentido y que supuestamente posibilitará en su descendencia la aparición de Israel.

Sören afirmó que la grandeza excelsa de Abraham radica en la energía que poseía y en la fuerza que al mismo tiempo era su debilidad; en su sabiduría cuyo secreto es la locura, en la esperanza cuya apariencia es absurda y en su amor que es odio a sí mismo. Abraham solo tuvo un hijo cuando él y Sara, su mujer, ya eran unos ancianos. Hay que tener presente

que lo recibía como el cumplimiento de una promesa que el mismo creador le había proferido, promesa que sostenía que en su semilla serían benditos todos los linajes de la tierra. Así que el mandato de sacrificarlo en el monte Moriah resulta completamente absurdo. No es sencillo encontrar un razonamiento coherente por el que se justifique el crecimiento de la esperanza de la procreación que había embargado a Abraham durante tantos años y la dádiva del hijo a tan avanzada edad²⁶, solamente para después ordenarle que lo matara él mismo como ofrenda. Pero esto puede responder a que precisamente era necesario que amara a su hijo más que a todo, para que ese amor convirtiera el asesinato, que de otra forma no dejaría de serlo, en sacrificio.

Abraham no es un héroe trágico, efectivamente actuó sin dudar contra su voluntad, pero a diferencia del otro, su fe lo mantuvo sumergido en una paradoja en la que estaba seguro de la irrevocabilidad del mandato, y al mismo tiempo mantuvo la esperanza de lo contrario, hasta que el mismo Dios le instó a permutar el holocausto. Lo que en una primera vista se observa es la obediencia y el hecho de sacrificar lo máspreciado al Señor, pero a segunda vista, lo que Kierkegaard distingue este evento de otros actos de fe es precisamente la angustia que indudablemente invadió a Abraham al enterarse del mandato. En el momento que se reconoce la imposibilidad de transformarla, pueden ocurrir dos cosas: la primera es caer en un pathos de resignación, que implicaría la obediencia ciega, un esclavismo o hasta una posible alegría de cumplir un rol fijo; y la segunda, en la que se enmarca Abraham, en la que la negación de la resignación impone una terrible angustia, fomentada por la perenne esperanza de que el absurdo se encargue de hacer presencia.

Entendiendo de tal manera a la fe, me atrevo a decir que el psicoanálisis se ha basado en ella, ya que conociendo o desconociendo, utiliza en su discurso una promesa de ensalzar y fomentar la originalidad, la libertad, la creatividad, la búsqueda, cuando más bien no es si no otra forma de conocimiento y no de saber, por lo que los que se insertan son lentamente y sistemáticamente introducidos a esta inagotable angustia de confrontar su realidad dogmática con un discurso que presume ser herético, lo que inevitablemente fomentará la *Anfaegtelse* del candidato a analista y difícilmente se apartará de él en tanto

²⁶ Se calcula que Abraham y Sara tuvieron a Isaac a los 100 años de edad, aproximadamente.

que sea aprehendido por el grupo psicoanalítico al que pertenezca. Y el psicoanálisis evita que se intente aislar, por lo que castiga más que a quien no se acerca, a quien intente acercarse sin antes haber decidido ser parte de él, lo que impele a la contradicción que sólo mediante un discurso ambiguo o incomprensible resuelve en apariencia el problema.

No es coincidencia por tanto, que para los psicoanalistas sea preferible no ser psicoanalista, que serlo "a medias", así como que los primeros psicoanalistas hayan sido en su mayoría, judíos. Cuando digo esto, me refiero a los postulados y prácticas inherentes a la formación y las características de la fe judía, de lo que se expuso la problemática en el apartado correspondiente. Ya que, una vez dentro, no se puede salir, se está consignado a un *finesto destino*.

Cuando el particular (como lo entiende Kierkegaard) ingresa a una Iglesia, lo puede hacer por simple mediación, pero cuando ha entrado en la paradoja de la fe, queda excluido de la idea de Iglesia, solitariamente habrá de encontrar salvación o condenación. Esto puede ser debido a que sus acciones siempre se expresan en lo general, por lo que no es *Caballero de la fe*, cuyas acciones particulares rebasan las generales y por ende son absurdas. En la Iglesia debe ocurrir lo contrario, la supeditación del particular a lo general. Así las iglesias, por construirse como instituciones en el terreno del discurso de la fe, también muestran una inevitable contradicción entre su discurso y su realidad. Lo que resulta es que o 1) *se tiene fe* y como consecuencia se aleja de la iglesia, o 2) se somete y *se es una oveja más del rebaño*, o bien, 3) se ahorra uno problemas y *abdica*. Para facilitar la explicación de estas tres instancias en el terreno del psicoanálisis, me parece necesario hacerlo de manera separada y con algunos ejemplos históricos. Por supuesto no evado aceptar lo controvertible de la diferenciación entre *Caballeros de la fe* y creyentes, puesto que al realizar mi selección establezco quiénes tienen fe y quiénes no, por lo que advierto que no es más que una discutible apreciación del autor del presente escrito.

Para el primer caso, entonces, es necesario recordar el contexto en el que Freud propone su teoría de la seducción y se comienza a delimitar el campo independiente del

psicoanálisis. En esos tiempos Krafft-Ebing consideró tal teoría como cuento científico²⁷, pero propuso a Freud como profesor extraordinario en la Universidad de Viena. Algo similar ocurrió con otros tantos contemporáneos de Freud, que le criticaban su método interpretativo y resultados, pero admiraban sus intenciones y prestaban atención a sus afirmaciones teóricas (Eschenröder, 1987).

Sin embargo, poco tiempo después, la postura de Freud se tornó mucho más radical ante los críticos que a la inversa. Si alguno de sus discípulos se distanciaba de sus afirmaciones más discutibles o problemáticas, se le marcaba como oportunista o traidor ante verdades evidentes y trabajosamente conquistadas.

"La única diferencia [entre los críticos y los pacientes] estaba en que con los enfermos se disponía de medios de presión para hacerles reconocer y superar sus resistencias, auxilio que nos faltaba en el caso de nuestros adversarios presuntamente sanos"

(Freud, en Eschenröder, op. cit., pág. 153)

Eric Erikson se consideraba tan fiel partidario que gustaba de recordar una cita de un seguidor de Gandhi: "No acudo junto a Gandhiji con la ambición de conseguir el éxito. Quiero vivir como su sombra" (Roazen, pág. 327). Otro más, Ferenczi, considerado como uno de los más fieles discípulos de Freud y su favorito afectivo en un determinado momento, tuvo la ocurrencia de presentarle sus consideraciones sobre la necesidad de amor y la inclusión de ésta necesidad en el proceso terapéutico, ya que consideró que los análisis terapéuticos hasta entonces realizados eran demasiado didácticos y los didácticos enseñaban menos análisis que teorías.

"El profesor escuchó mi exposición con creciente impaciencia y finalmente me advirtió que estaba pisando terreno peligroso y que me estaba apartando fundamentalmente de las costumbres y técnicas tradicionales del psicoanálisis. Tal condescendencia con los anhelos y los deseos del paciente -por auténtica que fuese- aumentaría su dependencia del analista, y esa dependencia sólo puede destruirse por medio de la retirada emocional del analista. En manos

²⁷ Inclusive Freud repudiaría tal teoría un año después.

de analistas inexpertos mi método -dijo el profesor- podría conducir fácilmente a complacencias sexuales más bien que constituir una expresión de devoción paternal.

Esta advertencia puso fin a la entrevista. Le tendí la mano para despedirme cariñosamente. El profesor me volvió la espalda y salió de la habitación."

(Fromm, 1960, p. 69)

Roazen sostiene que temiendo que su propio entusiasmo lo hubiera conducido a errores que le privaran del respeto de Freud, Ferenczi habló de rehacer sus últimos escritos para evitar malentendidos.

La respuesta de Freud, nos enfoca lo necesario para darnos una idea de la postura del que está seguro que posee el Saber. No se trata de una discusión acalorada con uno de los insurrectos, si no una exposición de una opinión de uno de los fieles. Esta es entendida como una desviación del camino correcto y es terriblemente reprendida, lo que es notorio cuando el profesor no devuelve la búsqueda de una re-conciliación al estrechar la mano, imponiendo su lugar al dar la espalda y castigar tanto teórica como emocionalmente la discrepancia con sus postulados.

Quede claro que no fue un hecho aislado. Una y otra vez es visible como la figura del Maestro se imponía en todos los sentidos posibles a los allegados y quien no era lo suficiente fuerte para aguantarlo o no estaba lo suficiente convencido, era meritorio del castigo, autoflagelatorio o inquisitorio.

Helen Deutsch decía que los discípulos de Freud debían ser ante todo oyentes comprensivos y pasivos. Quien no lo hacía de ese modo, se encaraba con las consecuencias. Así, Sachs, quien imitaba a Freud inclusive en su aspecto físico y hábitos personales, también sufrió las secuelas de poner en la mesa un platillo que no era del agrado del comensal. Aquél que con anterioridad declaró que "La interpretación de los sueños" era la el sentido de su existencia y que nunca criticó ni se opuso a las interpretaciones permitidas osó realizar un acto desaprobado por el prelado. Comentó que el psicoanálisis didáctico era

análogo al noviciado, período de prueba en el que en las iglesias forman a los que desean entregar su vida entera a ser monjes o sacerdotes.

"Me habló de ello cuando ya casi había pasado, sólo con tres o cuatro palabras en voz baja, casi como un aparte. Aquellas palabras, las únicas hostiles que oí de él, siguen profundamente grabadas en mi memoria. Sin embargo, liquidado el episodio, fue perdonado si no olvidado, y no tuvo influencia duradera en su actitud hacia mí. Si no puedo ahora acordarme de ello sin sentirme un poco avergonzado, este sentimiento se alivia un tanto ante esta idea: sólo una vez en toda la vida, sólo una vez en treinta y cinco años. No es un mal record."

(Fromm, 1960, p. 71)

Es por ello que no resulta incomprensible que en 1938, Freud diera un certificado escrito a un judío de apellido Federn, donde lo reconocía como el miembro más destacado del psicoanálisis, distinguido tanto por su obra científica como por su experiencia como profesor y su éxito terapéutico (Roazen, op. cit.). Las aportaciones de Federn en realidad son ajenas al conocimiento de los que no sean asiduos arqueólogos del psicoanálisis, entre los que lamentablemente yo no me puedo contar. Lo que me resulta de consideración es que él pensaba que el psicoanálisis era el mensaje definitivo de liberación para la humanidad, lo que da una mejor idea de las posibles razones por las que el último Freud decidiera otorgarle tal lugar. Por cierto, Federn terminó suicidándose, dejando una nota donde se autonabraba "sargento del ejército psicoanalítico". Hay que recordar la relación que según el psicoanálisis existe entre el ejército y la iglesia, que indudablemente tenía en claro Federn al momento de escribir la nota.

Pero sería un suicidio anterior el que resultaría a la larga más escandaloso: el de el hermano animal. Públicamente Víctor Tausk había censurado duramente la postura divergente de Jung. Era tan ferviente admirador y seguidor de Freud, que conocía al pie de la letra toda la propuesta psicoanalítica, al grado que tanto Freud como Tausk mostraban miedo de que el otro hubiese robado sus propias ideas. Ello explicaría el lugar que le fue otorgado a Lou Andreas-Salomé como secreto vigilante de Víctor. Cada vez se sentía más incómodo e inhibido Freud ante su presencia, mientras que aquél tenía como mayor sueño

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

análogo al noviciado, período de prueba en el que en las iglesias forman a los que desean entregar su vida entera a ser monjes o sacerdotes.

"Me habló de ello cuando ya casi había pasado, sólo con tres o cuatro palabras en voz baja, casi como un aparte. Aquellas palabras, las únicas hostiles que oí de él, siguen profundamente grabadas en mi memoria. Sin embargo, liquidado el episodio, fue perdonado si no olvidado, y no tuvo influencia duradera en su actitud hacia mí. Si no puedo ahora acordarme de ello sin sentirme un poco avergonzado, este sentimiento se alivia un tanto ante esta idea: sólo una vez en toda la vida, sólo una vez en treinta y cinco años. No es un mal record."

(Fromm, 1960, p. 71)

Es por ello que no resulta incomprensible que en 1938, Freud diera un certificado escrito a un judío de apellido Federn, donde lo reconocía como el miembro más destacado del psicoanálisis, distinguido tanto por su obra científica como por su experiencia como profesor y su éxito terapéutico (Roazen, op. cit.). Las aportaciones de Federn en realidad son ajenas al conocimiento de los que no sean asiduos arqueólogos del psicoanálisis, entre los que lamentablemente yo no me puedo contar. Lo que me resulta de consideración es que él pensaba que el psicoanálisis era el mensaje definitivo de liberación para la humanidad, lo que da una mejor idea de las posibles razones por las que el último Freud decidiera otorgarle tal lugar. Por cierto, Federn terminó suicidándose, dejando una nota donde se autonombra "sargento del ejército psicoanalítico". Hay que recordar la relación que según el psicoanálisis existe entre el ejército y la iglesia, que indudablemente tenía en claro Federn al momento de escribir la nota.

Pero sería un suicidio anterior el que resultaría a la larga más escandaloso: el de el hermano animal. Públicamente Víctor Tausk había censurado duramente la postura divergente de Jung. Era tan ferviente admirador y seguidor de Freud, que conocía al pie de la letra toda la propuesta psicoanalítica, al grado que tanto Freud como Tausk mostraban miedo de que el otro hubiese robado sus propias ideas. Ello explicaría el lugar que le fue otorgado a Lou Andreas-Salomé como secreto vigilante de Víctor. Cada vez se sentía más incómodo e inhibido Freud ante su presencia, mientras que aquél tenía como mayor sueño

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

que Sigmund lo analizara. El Maestro decidió por fin recomendarle que se analizara con Helene Deutsch, que en ese entonces no era nadie y llevaba apenas tres meses analizándose con Freud.

Tausk aguantó estoicamente el insulto y aceptó dolorosamente. Posiblemente pensó que al menos de forma indirecta podría analizarse con su Maestro, y de hecho, Deutsch empezó a hablar en sus sesiones de análisis casi solamente de Víctor. Pasados otros tres meses, Freud se hartó de nuevo y obligó a Helene a decidir terminar con uno de los dos análisis, a lo que ella optó por dejar de analizar a Tausk inmediatamente. Ese rechazo de Freud a manera tan personal y la dependencia que mostraba Tausk hacia él, son los principales motivos que se consideran que lo empujaron a suicidarse. Cuando lo hizo, dejó dos cartas, una a su esposa y otra, efectivamente, a Freud. Su muerte se convirtió en un secreto a voces dentro de la institución psicoanalítica y mostraba en los hechos la implacable presencia que todos sabían que imponía el Maestro a los discípulos. Se puede continuar la lista con casos como los de Groddeck, Reik, Schilder, Abraham, Eitington, Silberer y otros tantos, pero a fin de cuentas lo que se resume es que Freud mostraba era el deseo de que los discípulos le reflejaran sus ideas, sin que se atrevieran a ofrecer algo distinto, si acaso a discutir sobre los detalles de algún aspecto debatible de la teoría.

“Le prometo de antemano, querido profesor, que, por mi parte, todo se sucederá de una forma carente de toda polémica, puramente objetiva, con el único fin de servir a sus intereses y a los de nuestra causa —que es idéntica a su persona”

(Abraham en una carta a Freud, cit. en Roustang, 1990, pág. 16)

Es aquí donde se presenta la segunda forma de afrontar el problema de la fe. Cuando se obedece al destino a modo de héroe trágico, se presenta de dos formas, ya sea con una profunda tristeza y sometimiento o con una gran alegría y sentido del honor. En cualquiera de los dos casos, hay ya una afirmación dogmática del destino y una certeza de estar de frente a una verdad indiscutible. En este terreno se institucionalizan las iglesias como tales, donde el particular queda integrado a lo general, que en adelante dictará su existencia. Tal es el caso de un Ernest Jones, conocido más por su devota biografía de Freud que por

alguna propuesta teórica de relevancia, uno de los cinco primeros que reciben el mítico anillo de manos de Freud y que calificaría al movimiento psicoanalítico como lo más importante de su vida.

Al parecer, su gran capacidad intelectual y soberbia obstaculizaban sus contactos con los demás. El insistió exageradamente acerca de la importancia de la exclusividad psicoanalítica, así como en la formación de una élite, que a modo griego tuviera el mando supremo, así por ejemplo, cuando fue presidente de la IPA estableció la regla de que ningún analista capacitado podía pronunciar conferencias sobre el psicoanálisis ante auditorio alguno sin su aprobación expresa, y cuando había algún texto en redacción que se pudiera interpretar de modo poco halagador a Freud, impedía su publicación.

Pero esta *Anfaegtelse* acabaría sus días con la aparición de Lacan, mismo que interviene con el discurso libertario que establece una nueva época en el psicoanálisis. Antes de él, sólo Freud, después de él, a manera posmodernista, todo se vale. Por supuesto esto es más perceptible en los discursos que en la historia del movimiento. Inclusive él se da cuenta de la imposibilidad de emparejar el discurso psicoanalítico con las instituciones psicoanalíticas, por lo que después decidirá deshacer su propio grupo. Y aunque afirmó haber renunciado al discurso del universitario, la renuncia no fue aceptada y su personaje quedó inevitablemente mezclado con la institución que antes había formado, de la misma forma en que antes había ocurrido con Jesús, quien tratando de explicar cómo amar al prójimo como a sí mismo, terminó por dar inicio a la formación de un Estado bélico que por intereses económicos destruyó durante más de 10 siglos todo intento de proponer un discurso distinto al instituido.

Véase como ejemplo el caso de Argentina, lugar del cual proviene la mayoría de adeptos latinoamericanos de renombre, donde los desarrollos de Freud se enraizaron hasta principios de los 60's, a pesar de que ya al comienzo de aquel siglo XX habían comenzado a llegar noticias de ellos.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Argentina, no hay que olvidar, es un lugar donde la gente hubiera estado orgullosa de contar entre sus dirigentes a Porfirio Díaz. La posibilidad de domesticar y acomodar el estado argentino a las líneas políticas, económicas, artísticas, sociales y científicas provenientes de Europa (símbolos de cultura y progreso) les suena a algo tan bello, como a nosotros nos sonó la posibilidad de pertenecer al primer mundo durante el salinato de los 90's. Así, la institucionalización de la propuesta freudiana se empieza a observar en aquellos lares a partir del nacimiento de la Asociación Psicoanalítica Argentina en 1942. Dicha organización se encargó de difundir las normas que estandarizaban al psicoanálisis en Argentina, con el aval de la Institución matriz, la Asociación Psicoanalítica Internacional fundada, como ya mencioné, por Freud en 1910.

Resulta a primera vista paradójico que una disciplina que se postula para producir una lectura simbólica y científica de los fantasmas, los mitos y las fábulas, se transforme a sí misma en un mito de referencia creíble y paradigmática.

A pesar de las advertencias freudianas en lo relativo a no constituir una visión unitaria del mundo, el psicoanálisis en la Argentina, desoyó tales advertencias y se sintió autorizado para opinar sobre las cuestiones más dispares que huían del terreno estrictamente clínico para el cual había sido construido. Así se constituye en voz autorizada y última para interpretar y de tal forma que, llegando a las consecuencias medianamente lejanas, la IPA era para los psicoanalistas argentinos la Voz digna de hablar sobre la realidad de ese país. De hecho, la mayoría de los docentes que tuvo en su origen la carrera de Psicología de la región pampera procedían, precisamente, de la Asociación Psicoanalítica Argentina.

Vamos, eso ya ni Freud. Cuando él habló de temas culturales, cuidó conscientemente no referirse a personas, y cuando llegó a discurrir sobre entidades singulares, prefirió hacerlo en el terreno de los personajes. Nótese la discrepancia entre persona y personaje, que implica necesariamente un alejamiento entre lo supuesto real y lo imaginario.

El psicoanálisis argentino se conformó entonces como un mito ecuménico capaz, como cualquier discurso religioso, de explicarlo todo, pero por otro lado, marcó un hito, ya que la inserción del psicoanálisis en la cultura argentina, determinó que gran parte de los hechos y acontecimientos percibidos sean traducidos desde el dispositivo freudiano. Su semántica se introdujo en el hablar cotidiano de la clase media.

Desde dentro del discurso psicoanalítico se podría decir, que cuando el analista se siente autorizado a interpretar conforme al dispositivo analítico sobre todos los ámbitos, ha reprimido el mecanismo de sublimación propio de un acontecer pulsional, por lo tanto, hace uso abusivo de su propio instrumento.

Sin embargo, para los fines de los 70's y principios de los 80's, el psicoanálisis era tomado en Argentina como una amenaza para el sistema, y para los 90's, el decaimiento del mito interpretativo totalitario psicoanalítico era evidente. Como a toda iglesia, le tendría que llegar su período de reposicionamiento gradual, quizá Reforma.

Y refiero a Reforma cuidando no mencionar la lucha entre ciencia y religión del siglo XVII en adelante, porque lo que ocurrió no fue un alejamiento de la postura psicoanalítica, sino una recolocación a la escucha sistemática de un nuevo europeo que desde hacía un tiempo se venía escuchando entre murmullos: Lacan.

La imposición o diseminación que tuvo en los círculos analíticos la palabra de Lacan fue un proceso lento y en apariencia poco seguro; sus trayectos fueron escabrosos y por momentos inalcanzables. No sólo por el estilo barroco lacaniano, por sus referencias y apelaciones (en muchos casos erróneas) a la lógica, matemáticas, filosofía y literatura, también por las contribuciones locales al secreto y al hermetismo, como si la resistencia inicial a la que se enfrentó sobreviviese indeterminadamente.

La tercera posibilidad de afrontamiento a la paradoja de la fe es no meterse en ella, pero tampoco ser parte de la iglesia madre. Cuando esto ocurre, cuando se apuesta contra los dogmas, las tradiciones, las enseñanzas, los sacramentos, ritos y creencias oficiales,

existe una inmersión en los dominios de la herejía. Ellenberger suponía que Adler y Jung no podían ser considerados herejes, y aunque no da una explicación de lo que el término herejía le significa, pareciera ser que se refiere a la deformación de lo ya establecido. Como se expuso con anterioridad²⁸, la herejía tiene más que ver con una *actitud* de duda, de reformulación o negación de *lo instituido* que con una apropiación deformada de un discurso de esa institución, por lo que a mi parecer, Adler y Jung serían herejes al haber sido parte de la institución y después enfrentarse a ella para terminar instituyendo su propia secta que con el tiempo habría forzosamente de conformarse como una iglesia análoga.

Es bien sabido que Freud decidió nombrar a Jung primer presidente de la IPA. Entre los argumentos estaban consideraciones políticas que podían hacer preferible Zurich antes que Viena como centro político internacional del psicoanálisis. A eso Freud agregó que su propia persona podía ser un obstáculo para el desarrollo del psicoanálisis por los efectos transferenciales que la misma podía inducir. En consecuencia, era preferible que tanto él como la ciudad donde había tenido origen el psicoanálisis se retirasen a un segundo plano.

Además, Freud plantea que su avanzada edad sería un obstáculo, veía por delante un largo camino y sentía como algo abrumador la obligación de ser jefe de la institución. Pero no se haría simplemente a un lado. Explicitó que la autoridad que lo sucediera debía de ser una autoridad dispuesta a aleccionar y a disuadir (Fromm, 1960). Estas características apuntan principalmente al funcionamiento interno de la Asociación al tiempo que dan el soporte a la autoridad que la misma podrá esgrimir, a su vez, hacia fuera, para denunciar lo que no es psicoanálisis. Pero Jung no realizó las expectativas de Freud. Se rebeló revelándose incapaz de soportar la autoridad de otro y su energía se encaminaba continuamente a la consecución de sus propios intereses.

Fromm afirma que la desavenencia se enraíza más que en cualquier otro caso, en el aspecto teórico, pero yo añadiría (con ciertas reservas) una mayor importancia a las diferencias ideológicas entre el Freud judío y el Jung nacionalsocialista. Aún así, cabe recordar que Jung desconfiaba de la razón y del intelecto, dándole el lugar primordial al

²⁸ Ver apartado 4.2.1

inconsciente como fuente primaria de sabiduría: una postura más adecuada con su romanticismo germano. En la otra esquina, Freud sentado en el trono de la razón, tratando siempre de obligar al psicoanálisis a ser científico. La fractura es inevitable; la reconciliación, imposible. Como diría Jung acerca de la postura de Freud para con los inconformes: "Si no comprenden, se pueden ir al infierno" (Ellenberger, op. cit., pág. 530).

CAPÍTULO CINCO

O ANÁLISIS DEL PSICOANÁLISIS

5.1. ESPEJISMOS DEL MAL DE ARCHIVO

Desde el capítulo uno se comentó que la clave de la intervención chamánica era la fe que depositaba el sufriente en el curandero así como en sus métodos, habilidades y objetivos curativos. La estrategia terapéutica entonces iría mutando a través del tiempo, pasando por los exorcismos católicos, donde se establecería una revolución radicada en el poder de la palabra del curandero, ahora por cierto, con menos poder expresado y más bien declarado instrumento de una fuerza superior volitiva. Para entonces los católicos habían retomado de los griegos las oraciones, los votos y las peregrinaciones como métodos de intervención, otorgando un lugar privilegiado a la confesión obligatoria del pecador ante el sacerdote, para terminar verdaderamente cerca de Freud, con las ideas de Benedikt sobre los deseos, los sufrimientos, la semántica sexual y la confesión. Desde que la humanidad hace su aparición en la historia escrita, el fundamento de la terapia no ha cambiado en su esencia, a no ser que se considere como tal a la interpretación de la actividad del terapeuta. Un enfermo-un curandero-una causalidad supuesta-un poder curativo supuesto.

Sin embargo, toda esta historia será después borrada, olvidada, desarchivada, de tal manera que en casi todos los textos de psicoanálisis, Freud aparece como el autor de las ideas de Benedikt, de los griegos, de Breuer y tantos otros que por supuesto habían planteado las suyas retomando las de otros que habían planteado algo similar antes que ellos. Esto llega al punto de suponer en casos extremos, que el psicoanálisis plantea una idea que revoluciona a la sociedad, cuando haciendo el seguimiento, queda claro que es el entorno social (económico, histórico, filosófico y especialmente religioso) el que ha conformado las ideas que planteará Sigmund a principios de siglo XX.

El razonamiento que intenta explicar el porqué de estos "olvidos" es expuesto con mucha mayor erudición en "Mal de archivo", obra de Derrida que curiosamente, al parecer

en voz del traductor del libro, Francisco Vidarte, previene sobre lo absurdo de querer implicar al autor y a la deconstrucción en un intento de acompañar a Yerushalmi y su manera de intentar "arrancarle [a Freud] una singular confesión *post mortem* que archive para siempre al psicoanálisis como una ciencia judía" (Vidarte, en Derrida, 1997, primera de tapas). Por ello tengo que hacer ahora dos advertencias. La primera relativa a que si bien mi intento de colocar al psicoanálisis como una obra en el fondo greco-judío, habría dejado de serlo a partir de la irrupción de Lacan, lugar desde donde el psicoanálisis transmuta en propuesta posmoderno-católica, por lo menos a mi modo de verlo y por los motivos que a lo largo de este trabajo se han expresado. La segunda advertencia radica en que no es mi intención obligar a Derrida a decir que el psicoanálisis sea una obra judía de un vienés judío. No. Lo que intenta demostrar, al menos mediante algunos argumentos por supuesto debatibles, es que la escuela¹ psicoanalítica, sufre de *mal de archivo*, pero de una manera no idéntica a como lo plantea Derrida.

El concepto de *archivo* tiene que ver (de hecho, ni siquiera está claramente definido y habría que preguntarse si se puede definir) con el término *Arkhé* que nombra a la vez comienzo y mandato, y que proviene del término griego *arkheion*, una residencia donde los *arcontes* estaban encargados de salvaguardar la integridad física de los documentos oficiales y al mismo tiempo tenían el derecho y competencia de interpretarlos.

Este archivo cumple entre otras cosas, con dos funciones: a la vez instaura la ley y hace respetarla. Es por ello que Derrida prefiera hablar más de una "noción", una "impresión" o una serie de impresiones sobre el concepto, por lo que espero no desesperen quienes encuentren aún más vaga mi exposición de impresión de su impresión. De tal forma que el concepto de archivo en Derrida no sólo implica no-olvidar o registrar, también tiene que ver con el que archiva, el que se enfrenta al archivo y lo que es archivado.

En este punto hay que recordar la deuda teórica de Derrida con el psicoanálisis, del que retoma la idea contraria al conocimiento *vulgar*, al asumir que se puede archivar y

¹ Entiéndase escuela en todos sus sentidos: fundamentos, institución, organización, prácticas, etc.

recordar lo mismo que se reprime, no eliminándolo, si no archivándolo de un modo distinto.

Veamos aquí el ejemplo del asesinato de Moisés. Freud supone que Moisés fue asesinado por los judíos, lo que provocó toda una serie de consecuencias parricidas para ese pueblo, consecuencias que más que visibles fueron introyectadas, (a)sumidas por la comunidad, de tal forma que no existe registro del asesinato pero sí archivo, archivo reprimido que de alguna u otra forma lucha por salir, con todas las implicaciones ya conocidas de la represión y el inconsciente. Lo que importaría para el psicoanálisis no sería el hecho mismo de matar o no a Moisés, si no el intento o intención (ambos casos son válidos) de homicidio. Entonces el archivo no sólo tiene que ver con lo que se archiva, si no también con la subjetividad del arconte y con los medios disponibles para llevar a cabo el archivo.

El mal de archivo, entonces, es algo así como una pulsión que trabaja para destruirlo, con el fin de borrar sus propias huellas y llegar incluso a eliminar el deseo mismo de archivo, es también buscar el archivo ahí donde nos es hurtado. Desde este lugar, Derrida (dis)pone que el psicoanálisis

"en su mal de archivo, intenta siempre volver al origen de aquello mismo que el archivo pierde guardándolo en una multiplicidad de lugares. Hay ahí, no hemos dejado de señalarlo aquí, una tensión incesante entre el archivo y la arqueología. Siempre estarán próximos el uno de la otra, pareciéndose, apenas discernibles en su complicación, y sin embargo, radicalmente incompatibles, *heterogéneos*, es decir, *otros en cuanto al origen, en divorcio en cuanto al arkhé*."

(Derrida, op. cit., pág. 99)

Hay, sin embargo, otra forma de entender la relación entre el mal de archivo y la escuela fundada por Freud. Tendría que ver más con cómo los historiadores, biógrafos y teóricos del psicoanálisis defendieron y defienden la idea de una revolución a partir de los textos de Freud, ya sea en el plano epistemológico, metodológico o bien en el estudio y aprehensión de lo puramente humano. Cuando uno se enfrenta a ellos por primera vez, al

menos en mi caso, asombra lo extraño para uno como lego y lo extremadamente claro para el iniciado, de las relaciones entre los procesos transferenciales (como en el caso Freud-Fliess) y la constitución e historia del método psicoanalítico. Al empezar uno a preguntarse sobre el autoanálisis de Freud, es notable la forma en cómo los psicoanalistas observan un descubrimiento de leyes generales a partir de ese particular, pero extrañamente es precisamente ese particular y no otro el que da fundamento a la teoría del mismo que se ha autoanalizado, siendo que el autoanálisis después de esa experiencia queda expresamente prohibido a todos los analistas. Además Freud nunca se analizó con algún otro analista, aún cuando él mismo estableció que quien hablara del psicoanálisis sin haberse analizado no sería más que teórico y no analista, y aún todavía más, cuando a los que él posteriormente analiza se convierten a su vez en analistas. Esta información, a pesar de estar disponible a cualquiera, es desechada en su mayoría por los psicoanalistas o analizada desde la teoría que paradójicamente quedaría invalidada por sí misma. Pero ese no es el único caso donde los "olvidos" jugarían un papel fundamental en la historia del psicoanálisis.

Recordemos lo primeramente mostrado gracias al trabajo de Ellenberger (1970), donde presenta dos aspectos a considerar. El primero es la investigación seria que realiza para poner en tela de juicio la leyenda del héroe solitario luchando contra una horda de enemigos malignos o hipócritas contra los que se levantará el psicoanálisis después de una larga lucha y un supremo esfuerzo del genio valeroso; el segundo es el "olvido" del contexto científico y cultural en el cual fue moldeando su lugar el psicoanálisis, de este Alzheimer donde se afirma la originalidad y revolución que implican las conclusiones freudianas, eliminando la propiedad intelectual de las aportaciones de los predecesores, discípulos, colaboradores y rivales.

El ejemplo de Miller hacia Lacan es de otra índole. Descaradamente, se dedicó a censurar a aquellos que demostraran algún error indiscutible de Lacan, como equivocaciones de nombres, alusiones erróneas o cualquier otro elemento que pusiera en duda la capacidad mítica del Maestro y su relación con la verdad, con el discurso del Amo, diría Lacan. Pero algo similar ya había ocurrido antes con el caso Jones-Freud, en el que el primero se dedicó afanosamente a maquillar datos y comentarios a fin de mostrar también a

un Mesías. Es verdaderamente curioso que esta situación se repitiera casi con exactitud en los casos de los dos más grandes expositores del psicoanálisis. Ambos personajes son mitificados por sus seguidores, quienes les otorgan sin reservas, el lugar del saber, a pesar de que ellos en distintos momentos ordenen que no sea así. ¿Porqué precisamente es en ellos en quienes se repite este intento de deformación del archivo? Lo más probable es que ocurra algo similar en cualquier caso de un personaje importante, puesto que resulta obvia la necesidad del súbdito de idolatrar a su Maestro, pero más importante aún, conseguir que los otros posibles súbditos no encuentren justificación para agredir al Tótem.

Pero existe una característica más a considerar en los seguidores de los Mesías del psicoanálisis, el hecho de suponer que esta propuesta repercutiría extraordinariamente en todos los demás campos científicos, artísticos, filosóficos, epistemológicos y hasta religiosos, cuando increíblemente se "olvida" una vez más la deuda que tiene con esas otras tendencias de manera inversa. Lo que terminará resolviendo Ellenberger es que la novedad de Freud es la fundación de una escuela que revive las escuelas greco-romanas de la antigüedad, sobre todo con el psicoanálisis didáctico y todas sus implicaciones.

"Le ocurrió, por tanto, a Freud lo que había ocurrido a Darwin y otros antes que él: pareció poner en movimiento una revolución cultural irresistible cuando, en realidad, era la revolución, originada en cambios socio-económicos, la que le conducía"

(Ellenberger, op. cit., pág. 639)

Además Freud estaba plagado de ideas nietzscheanas, a pesar de que al darse cuenta de ello prefiriese intentar un no-acercamiento a las ideas de "Zaratustra". No hay forma de que el contacto con los textos de los intelectuales de la época no le introdujera al mundo del superhombre y creo que es muy difícil pensar que las ideas de pulsiones, ello, inconsciente, represión y otras tantas, que a su vez retomara Nietzsche de otros lados, hayan pasado inadvertidas a Sigmund antes de un supuesto descubrimiento misterioso recargado en la reflexión de su experiencia.

El psicoanálisis que instituye Freud, en cambio, está de acuerdo con la ciencia de su tiempo y con el judaísmo de su comunidad, pero hace por recuperar lo que considera que la cultura científica intentaba dejar en la extinción: la magia, el animismo, las diferentes mitologías y lo irracional en general. En ojos de O. Mannoni, aunque no se atreve a usar esas palabras, el psicoanálisis de Freud se constituye como el pepenador de la ciencia. Pero un poco más tarde, los freudianos se nombrarían más freudianos que Freud y afirmarían que dijo cosas sin decir las y que su propuesta va mucho más allá, al punto de nombrarla una nueva epistemología. Sea cual sea el resultado, es innegable el gran mérito del esfuerzo por establecer al psicoanálisis como un proyecto de *gaya sciencia* (aunque inalcazada a fin de cuentas).

5.2. ¿UNA GAYA SCIENZA?

"Nosotros, los sin temor"

(Nietzsche, 1999, p. 203)

No es de extrañar entonces la capacidad de extrañeza que para un psicoanalista puede implicar el estudio epistemológico de su corriente desde otros campos de conocimiento, al recordar que para la mayoría de ellos, hablar de psicoanálisis es hablar de La Epistemología. Existen por supuesto, casos en los que la duda se presenta, y es mi obligación recordar que es desde estos inciertos desde donde se fundamenta la mayoría de las afirmaciones que se elaboran en el cuerpo de este escrito. Pero es igualmente obligado asimilar la angustia inherente a la incertidumbre de los mismos autores, que no encuentran cómo sortear la dificultad y dejan abierta para otros la búsqueda de la respuesta que ellos no tienen.

Considero razonable por tanto, proponer una enésima advertencia: que las afirmaciones de Friedrich Nietzsche contienen sin duda, una decidida falta de sistematización y una aún más consciente innumerable cantidad de contradicciones que permiten que el lector se aventure a todo tipo de afirmaciones sobre los deseos o sentencias de Nietzsche. Así que quedo de acuerdo con quien no esté de acuerdo con mi interpretación del texto nietzscheano, pero de cualquier forma me encuentro aquí permitido de emitirla.

Y es que en mi opinión, uno de los mayores aciertos competentes al caso en este espacio discutido y quizá el más valiente que propusiera el autor de "Humano demasiado humano" es el de desenmascarar a los personajes del carnaval de la sociedad, no mostrando "verdaderos" rostros, si no jugando con las máscaras a su antojo. Se permitió el lujo de burlarse del deseo de verdad que en sus tiempos estaba, digámoslo así, históricamente instalado entre los científicos, sobre todo entre los positivistas. Mediante una serie de brillantes reflexiones, demostró la imposibilidad de acceder a una verdad, y que la búsqueda de la misma implicaría entonces un deseo de muerte, por no pertenecer al mundo de la vida en que nos encontramos. Pero aún él estuvo consciente de los autoengaños, por lo que con descaro se permitía contradecirse en reiteradas ocasiones.

Una gaya sciencia debe amar la vida, despreciando todo lo que en nosotros sea débil y viejo como la razón o la moral, y que por tanto otorgue la palabra al poeta y al loco, al que en realidad no le importa si se la dan o no, una sciencia contraria a la ciencia que nace de esperar entender mejor la bondad de Dios, conocimiento que resultaría de absoluta utilidad para alcanzar la felicidad y que evitaría el involucramiento los instintos malvados del hombre, tres casos que constituirían tres errores.

Aunado a esto, la falta de cumplimiento de promesas adjudicadas a los líderes científicos se ha manipulado exageradamente y antes que pensar que los caminos no están terminados, se ha decidido desecharlos. Esto ha desembocado en un período de exageración del todo se vale, y entre más absurdo y complicado suene, mejor, especialmente si lleva bandera de atentado contra el "positivismo" que cierra sus ojos a "las realidades alternas". Sin embargo, cabe la posibilidad de que el orden que suponemos encontrar en la naturaleza tal vez sea producto de nuestra propia pasión a empequeñecer para poder comprenderla. Aunque el que no haya leyes -nuestras- de la naturaleza, no implica que la naturaleza no exista, o ni siquiera que no esté ordenada. Decía Russell ya hace tiempo que cada vez se piensa que todo es más confuso, azaroso, lo que en un futuro pudiese desembocar en el descrédito de la ciencia, como ocurrió antes con la teología y habría que pensar si ese tiempo no ha llegado ya.

Y es que el problema de la gaya ciencia radica en ser per sé una utopía. Nietzsche lo sabía y por ello hablaba de que era imposible superar los prejuicios que filogenética y ontogénicamente se traían consigo, pero consideraba que era posible entender en un propio caso, cómo es que nos afectan, como es que somos demasiado humanos. Nadie puede eliminar su propia carga de verdades morales y religiosas, toda esa serie de supuestos en los que uno crece y que permiten encontrar un sentido de la existencia. El superhombre no es aquél que no tiene prejuicios, si no el que es capaz de ver y admitir como es traspasado por su historia y la historia de los que hicieron su historia, y a partir de ese punto actuar acorde con los instintos y la voluntad de poder.

De ahí que la idea de promover una nueva ciencia o una forma de hacer ciencia con base en la libertad, a la reconstrucción o deconstrucción permanente del psicoanálisis es imposible. Se podrán hacer algunos cambios en las técnicas, prácticas o postulados, pero hay leyes que no son franqueables, que son demasiado humanas. Lo que les será innegable es que: el Inconsciente con su ello, yo y superyó; la Repetición, la Re-presentación, la Represión, son y no hay discusión. De hecho, la discusión en sí les parece que demuestra la Verdad de lo antes dicho. No hay por donde. Si se acepta lo que dicen, tienen verdad, si no, también, si se duda, pues también. La Teoría ha cerrado toda posible discordancia con su Saber, a menos que se discutan las minucias y detalles de los conceptos que resulten de los anteriores.

No es posible hablar sobre o desde el psicoanálisis sin hablar de esos conceptos, que eso son. No es posible pensar en un psicoanálisis sin las subjetividades encerradas en el *ello*. Y dar por supuesto la existencia de tales instancias no es otra cosa que vivir en el terreno de la dogmática disfrazada, como a fin de cuentas todos lo hacemos irremediablemente. En la medida en que se sigan obstinado los psicoanalistas en imponer su visión de una forma u otra al paciente, en especial mediante el pase o el psicoanálisis didáctico, la imposibilidad de romper con una institución patógena será cada vez menor, y el ciclo de imposición coercitivo del lugar del Real Saber se enraizará con más fuerza.

Suponer que Freud aprehendió *lo humano* en sus conceptualizaciones fundamentales, es tirar por la borda el hecho de que aún Freud, en sus momentos de autocrítica, recordaba que sus formulaciones eran recuperaciones metafóricas de tragedias griegas, elementos artísticos, textos religiosos y otras tantas bases que a su vez se constituían en metáforas o imaginarios. Y la metáfora de la metáfora no nos da por la vía lógica una afirmación de la realidad, puesto que ésta, para el caso ha quedado relegada a la insipidez, como ocurre en la mayoría de los casos artísticos.

5.3. LA IGLESIA ENCUBIERTA

Los psicoanalistas parecen encubrir perversamente el origen del psicoanálisis, visión que resulta por supuesto bastante simplista, ya que es posible pensar que ya para ellos ha sido encubierto, y que su formación como analistas es uno de los principales factores por los que este "olvido" toma lugar.

Así, cuando estudian lo que ha sido, es y puede ser esta escuela, hay casi por completo una dolorosa concordancia en la inevitabilidad de la institucionalización y muerte del psicoanálisis, a menos de que en el mejor de los casos, se reconstruya infinta e indefinidamente en cada uno de los teóricos, analistas y/o analizados. El psicoanálisis nació muerto, pero a veces los muertos no saben que lo están hasta que llevan a cabo la misión que les permitirá descansar en paz. Tal vez la misión del psicoanálisis sea sólo darse cuenta de que está muerto.

Reconozco que este escrito puede sonar a un intento de acabar con la esperanza (o el deseco) del analista, pero no es así, puesto que estoy convencido de la imposibilidad de conseguirlo -y ni siquiera es esa la intención-, ya que esa esperanza es la raíz de la fe que impele a afirmar lo que para el Otro no es. Por ello estoy en la suposición de que leer estas líneas sólo parecerá dar más sentido al sinsentido de defender la realidad de una gay ciencia descubierta al mundo a partir de la interpretación de los sueños de un judío vienés del siglo XIX.

Considero al igual que Fromm, que la forma en que el psicoanálisis promete el seréis como dioses, no es distinto en su intimidad a la idea de la liberación que implica el judeocristianismo. Y aún más a partir de las reflexiones de Lacan, quien en sus ideas posmodernas, retoma la postura cristiana del rompimiento de las reglas cuando paradójicamente éstas impidan la observancia de la Ley.

No es posible instituir una propuesta que contradictoriamente se supere a sí misma. Los analistas creyeron que el psicoanálisis llegaría a ser aquello que cumpliría la promesa de la libertad, cuando encaminarse en sus postulados es negarse a la misma, es caer en un dogmatismo infranqueable, que bañado de un discurso hermosamente elaborado, afirma bien superar estas limitaciones o bien, en los mejores casos, la inevitabilidad del continuo fracaso.

El psicoanálisis no pudo ser si no institucional, diría Perrés, y para el caso de los intentos que de cierta forma intentan plantear Castoriadis, Leclair y otros después de Lacan, no hay más que pensarlo dentro de dos posibilidades: o se hace psicoanálisis y se somete a los fundamentos, o se hace otra cosa. De cualquier forma no se ha hecho psicoanálisis, puesto que éste asegura que mientras no se rompa con los fundamentos no se hará psicoanálisis. No hay hasta ahora, a mi parecer, forma más bella de intentar hacer ciencia, pero quedar seducido por el discurso la traiciona, y no hacerlo también. Si para los psicoanalistas la ciencia intenta ser un discurso sin sujeto, para el psicoanálisis el intento se encerraría en ser un seductor discurso sin sujeto sobre un discurso del² sujeto.

Además, no cabe duda de que la aparición de la IPA, a la que ahora se quiere enviar a un segundo término por los insurrectos, fue el establecimiento de una Iglesia en todas sus formas y con todas sus prácticas, aunque con nombres distintos. Un padre supremo, una hermandad amorosa, normas específicas para la formación de aspirantes, leyes dogmáticas e incluso Mesías, pero también sectas, xenofobia, herejes, excomuniones y actividades sólo accesibles y permitidas a los iniciados.

² Con las diversas acepciones que la contracción "del" pueda abarcar.

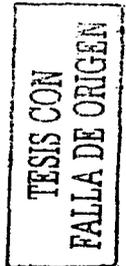
Es difícil suponer, como lo hacen los psicoanalistas, que a Freud, tan estudioso de los detalles insignificantes, de lo religioso, de lo obvio y de lo oculto, se le pudiera pasar así como si nada el hecho de estar fundando una iglesia a través de la organización de la IPA. Entonces, en un pensamiento depravado, es posible imaginar a un Sigmund que en sus sueños de grandeza, quería fundarla pero no podía decirlo abiertamente por ser contradictorio con el discurso que defendía y que agredía arteramente a las instituciones.

Tal vez sea por ello que nunca escribió analíticamente sobre las organizaciones psicoanalíticas, ni de la manera en cómo manipulaba la formación y la convivencia, incluso en lo privado, de los discípulos que tenía a disposición. Tal vez por ello es que optó por eliminar con su "horda salvaje" a que se atrevieran a intentar discutir el tema.

Lo más curioso es que aún después de Lacan (el que se atreve a burlarse públicamente de lo absurdo de la formación analítica) se mantengan los cánones para la mayoría de las instituciones analíticas. Es más curioso aún, que sean las instituciones lacanianas (no quise decir Lacan) las que se muestran más religiosas en su formación y conformación. Pero, pensando perversamente otra vez, es posible que aún cuando han quedado al descubierto las posibles implicaciones neuróticas (en la visión psicoanalítica) que se enaltecen con ese tipo de formación, sea precisamente por ello que se mantengan, con la finalidad de controlar aún mejor a los candidatos a analistas.

Suena casi maligno, pero ello nos empujaría a pensar en que habría que observar este evento más detenidamente. Si no se formara a los candidatos con adoctrinamientos, los fundamentos estarían en peligro, la figura del ídolo se quebrantaría, la máscara quedaría al descubierto, y el sinsentido se burlaría de sus afirmaciones. No hay más, si se quiere mantener al psicoanálisis como cuerpo de conocimiento³. Recordemos que no hay saber del inconsciente que en análisis no sea "traducido" por lenguaje psicoanalítico, especialmente del analista. Es necesario empezar con un discurso hermoso, ambiguo, libertario, religioso, que permita dejar las dudas para un eterno porvenir, para "posteriores investigaciones", que permanezcan en la eterna promesa que representa el porvenir, a la manera de un paraíso o

³ O como saber sobre y del inconsciente, aunque en apariencia sean cosas distintas.

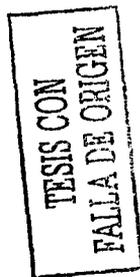


un juicio final. Es necesario continuar aplicando técnicas de adoctrinamiento, especialmente en los ajenos, en los que apenas se empiezan a acercar, en los que se acercan con dudas.

Posiblemente esto explique como es que un analista puede someterse a un análisis. Parecería que no hay mayor problema pero hay que pensar por un momento la cuestión. Sin mencionar el caso extremo del análisis didáctico, se supone que la base del análisis es la situación transferencial, es decir, que el analizando tenga como un sujeto de supuesto saber al analista y que por tanto suponga que aquél sabe algo que el analizando ignora que sabe. Aquí aparece el problema. ¿Cómo hace el analista, que por su formación ya conoce el evento, para colocar a su analista como supuesto saber, si ya sabe que él no sabe? ¿Cómo hacer la regresión a no saber que el analista no sabe? ¿Hay dos tipos de situación transferencial: para legos y analistas? ¿El pase? Pero en la práctica esto parece no importar, puesto que es excesivamente común el paso de analizado a analista y de nuevo a analizado. Posiblemente exista una explicación convincente desde el psicoanálisis, pero debo admitir que por lo menos yo, la desconozco. Lo que entonces creo es que el ahora analizado se autoanaliza (como hizo Freud), lo que de cualquier forma me parece inválido, o por lo menos no encuentro una justificación teórica congruente, ya que se supone que la situación transferencial es a fin de cuentas igual para todos. Aunque una menos heroica explicación rondaría en que simplemente han aprendido que deben analizarse, por que no habría otra mejor forma de que el ello devenga en yo. Aunque lo más probable es que digan que no es así y que inclusive es, como en la mayoría de los casos, algo ya sabido y superado por medio de alguna ambigüedad simbólica o imaginaria expresada en términos tautológicos, o como diría Roustang (1990) mediante la burla y el oscurantismo.

5.4. SEDUCCIONES

Pero es difícil que alguien desde las profundidades del psicoanálisis encuentre inteligible mi propuesta, puesto que *a quien el psicoanálisis atrapa... ya no lo suelta*. Esto responde no solo a la formación del analista, que por supuesto es clave, si no también a la construcción metodológica de la clínica (que a su vez es parte fundamental de la formación del analista) y a la organización de los elementos teóricos propuestos y más tarde



dispuestos por Freud, así como a la forma en que se organizan las agrupaciones psicoanalíticas.

Si la (de-re)construcción en la práctica clínica desarrolla un papel mucho más importante que la recolección de datos "duros", no deja de ser más que una suposición o adivinación de un trozo de prehistoria del analizando, y si en estas suposiciones va implicado el Edipo, la Re-presentación, el Inconsciente u otro concepto primario del psicoanálisis, el analista tendrá, *a priori*, siempre la razón, puesto que no hay discurso posible que pudiese evidenciar lo contrario o manera alguna de que el paciente niegue la "posible" existencia de tales elementos, y en dado caso, es considerado como un ente patológico con "resistencias a vencer".

Cierto es que al analista presume aceptar la posibilidad de errores de interpretación, pero cuando lo hace, se refiere a errores en la aplicación de la teoría y no a la teoría misma -repite, en lo fundamental- e incluso aceptará con gusto, confirmaciones indirectas, simbólicas o imaginarias. Además, si se supone que esta problemática se soluciona a través de la asociación libre, por ejemplo, o por el hecho mismo de dejar a hablar al paciente, hay que recordar que en realidad no importa lo que diga, puesto que no deja de ser un dato a analizar mediante la teoría, lo que irremediablemente lo transformará en dato psicoanalítico. En consecuencia, si en su discurso inclusive se atreve a hablar de que no vivió el complejo de Edipo o que no tiene inconsciente, estos datos serán neutralizados mediante un análisis que demostrará que esas actitudes no son más que formas de expresión del inconsciente o de vivir el Edipo, por ejemplo.

Por ello, una de las claves seductoras del psicoanálisis se encontraría en su efecto religioso, oscilante entre la sumisión y la subversión. Se supone que técnicas como la asociación libre (si es que existe tal cosa) permiten sortear la dificultad a no imponerle una verdad o un sentido unívoco al paciente. Cabe preguntarse qué tan libre puede llegar a ser un discurso del analizando que sabe que se enfrenta a un analista, aún cuando éste sea el más inexpresivo y silencioso imaginable, y que este paciente en la mayoría de los casos sospecha o conoce la temática de la posible interpretación del analista, así como la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

inevitable calificación o descalificación del discurso del paciente, sobre todo con silencios e inexpressiones. Y en caso de que el analista fuera perfectamente indiferente no podría haber identificación con él en el sentido que desea y por tanto, no habría a fin de cuentas, análisis.

Cuando Roustang (1989) discute la problemática de la seducción en psicoanálisis termina afirmando algo similar a lo que O. Mannoni defiende entre líneas: que parte importante de lo envolvente de esta postura es ser un orgulloso pepenador de la Ciencia... o de la hipnosis, diría Forrester (1995). La seducción del analista sería análoga a la de la prostituta, seduciendo y permitiendo al otro tratar inútilmente de seducirlo a cambio de recibir una paga. Pero mientras la prostituta intenta satisfacer, el analista hará lo posible por no cumplir el deseo del analizando y por curar por medio de la palabra al paciente "enfermo de amor", de forma tal que aprovechará la fuerza de la transferencia para llevar a cabo el proceso clínico.

Atendiendo a la postura psicoanalítica, me parece más correcto pensar que el analizando no espera que sepa el analista, no lo coloca en el supuesto saber, simplemente lo utiliza para demostrarse lo que quería decirse, pero que quiere que otro se lo diga. Por eso, dirá lo que le venga en gana (aunque no lo quisiera el analista) para así sacar de él lo que de antemano sabía que obtendría. El analista en efecto, no sabe, pero tiene al analizando como sujeto supuesto *deseante* del saber del analista. Quien está engañado y luchará por desengañarse es el analista, sólo que aún no sabe que lo sabe.

CONCLUSIONES

“Que nadie piense que yo estoy tratando aquí de proponer un método valedero para todos en lo referente a usar rectamente de su razón, pues sólo llevo el propósito de exponer el método que he seguido personalmente... Tan pronto como acabé esos estudios, al término de los cuales y según la costumbre uno pasa a engrosar las filas de los doctos, comencé a pensar de manera muy diferente; pues advertí estar sumido en tantas dudas y tantos errores que me pareció que todos mis esfuerzos por instruirme sólo me habían servido para hacerme descubrir más y más mi ignorancia.”

(Kierkegaard, 1994, pág. 57)

Lo primero que admito es que ahora respeto mucho más al psicoanálisis aunque a lo largo del texto parezca lo contrario. Una vez más estoy asombrado ante la belleza del lenguaje que se maneja entre los psicoanalistas, lo que me permite afirmar sin duda alguna, que la lectura de los textos requeridos para la elaboración de este trabajo fue un verdadero goce en casi todos los casos, especialmente cuando repasé los textos de Freud. No cabe duda que ese manejo del lenguaje es seductor por sí mismo, por lo que al recordarlo aunado a un mensaje tan profético o prometedor, no es sorprendente que esa forma de expresarse haya quedado eternizada y revivida en cada uno de los que después de él, escribirán psicoanálisis. Todos parecen pre/ocuparse por la gramática, el estilo, la elección de la metáfora o la palabra precisa que aún sin darle mayor sentido o sustento a la afirmación, innegablemente facilita la inmersión en la idea del autor en cuestión que permite quedar atrapado si no en el fondo, por lo menos en la forma de expresión, en la pasión que Sigmund impulsó y que posterior a él, todos los psicoanalistas repetirán.

Algo análogo ocurrió con este escrito. Quise hacer un trabajo que fuera mío, pero terminé creyendo que no es posible llevar a cabo tal empresa. En este texto se (con)funden ideas de diferentes autores de forma tal que es fácil observar expresiones, fundamentos y opiniones que ya antes habían sido establecidos, pero quien me conozca aceptará que soy (y quién no) un resultado de mis fantasmas y de aquellos otros que por la palabra llegan a mí.

Supuestamente estos personajes hablarían sobre el psicoanálisis, pero cuando tuve la ocurrencia de elaborar una tesis con dicha temática, tenía la idea de que solamente tendría que hablar de *una* postura de conocimiento. Una vez que hube de adentrarme en el trabajo, me di cuenta de que resultaría más complicado, puesto que en realidad se trabaja desde posturas que se contradicen unas a otras en diversos aspectos tanto de la teoría como de la práctica, así como en la forma en la que dicen decidir organizar y en que organizan sus instituciones, llegando a establecer terribles confrontaciones que hacen que uno se sienta en medio de una pelea por la herencia del enriquecido y difunto padre. A pesar de ello, al adentrarme aún más, quizá ya en un ánimo que llegaba por momentos a parecer morbosos, me fui percatando de que en el fondo no están tan peleados como dicen estarlo, al punto que fraternalmente se apoyan cuando es un extranjero el que arremete contra alguno de la familia.

Esta fraternidad negada por momentos, recuerda notoriamente la organización de las sectas e iglesias que comparten religión, por lo que las divergencias psicoanalíticas complican el intento de un análisis global de su postura, pues mientras en algunos aspectos unos defienden el sí otros juran que no, como en el caso de si el psicoanálisis puede sobrevivir como una institución, o si el psicoanálisis deja o no de serlo al estar institucionalizado, si se transmite y si un otro puede formar a un analista. Estas contradicciones entre analistas dificultan la refutación global, puesto que hacerlo parecería implicar tomar partido por alguna de las posturas y quedar sobrecido por el otro, que da por superada la discusión.

Pero el asunto se complica aún más, ya que la forma en que se organizan las sociedades psicoanalíticas, su clínica y su teoría parecen moverse por terrenos distintos. En lo que hay certeza, inclusive para los analistas, es en que sus organizaciones están institucionalizadas. En lo que no la hay, es en si el discurso termina siendo religioso o no, aunque concluyo lo primero y me parece que también aplica para cualquier otro campo de conocimiento psicológico, puesto que es necesario inevitablemente, dar por hecho algunos supuestos teóricos por acto de fe, para poder encontrar un sentido o coherencia al conjunto de postulados desde donde se establezca la práctica. Es cierto que para el caso de los

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

analistas se supone que es primeramente mediante la práctica en exclusión de un tercero desde donde se construye la teoría, pero la formulación de su metodología es utópica puesto que establece que el analista no debe anteponer un modo de pensar o una serie de certezas, lo que es imposible en la realidad de la llamada situación transferencial, aún a pesar de todo intento de dispositivo que de manera análoga a la Cámara de Gessell, crea que no afecta directamente al que está del otro lado.

Y si como digo, el psicoanálisis a partir de Lacan se establece como un discurso católico, es notable que hay una diferencia interesante entre este modo de verse a sí mismo frente al del analista, puesto que al católico no le preocupa no ser judío a pesar de compartir raíces, pero los psicoanalistas están terriblemente preocupados por dejar de serlo, ya no digamos por no llegar a serlo. Para los católicos, en especial los que no pertenecen al Clero, el catolicismo no puede ser definido más que por su fe, ya que las creencias, tradiciones y organización no cuentan con una delimitación específica, por lo que la indefinición las definiría (al "yo tengo mi forma de creer y sé que Dios la acepta, aún cuando no se ajuste a lo que dicta el Vaticano"). Estas contradicciones que no angustian en su mayoría al pueblo católico, quedan reflejadas en el discurso psicoanalítico actual, renuente a delimitar reglas claras por temor a caer en un dogmatismo en el que de cualquier forma caen.

Habrà quien sostenga que como lo fue en su momento para Freud, el reconocimiento científico sea a fin de cuentas el eje de la problemática, pero no termina de convencerme dicha idea, ya que éste puede ser obtenido con mayor facilidad desde otras posiciones de conocimiento establecidas como menos cuestionables, con lo que un cambio de actividad y algo de esfuerzo, daría como resultado la obtención del prestigio. De cualquier forma no creo que estos y otros cuestionamientos que quedaron abiertos a lo largo del presente trabajo puedan ser resueltos en este espacio, en especial por tratarse de una Tesis de Licenciatura, por lo que me obligo a ecolizar la vieja frase de tener que dejarlo para posteriores y más amplias investigaciones, ya sean mías o de algún otro al que le interesen.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A manera de epílogo, me queda el lamentarme no haber dicho tantas cosas que ahora que releo mi trabajo me encuentro pensando. No hablé de la deuda de Freud con Nietzsche, ni de la biografía y religiosidad de Lacan, ni de la deuda de Freud y del psicoanálisis con el Antiguo Testamento por la vía de Darwin, sí, de Darwin, y de otros tantos temas y nuevas propuestas que me siguen surgiendo. Pero me siento obligado en lo que aún le resta de dignidad al escrito a exponer las faltas más graves que observo antes de mandar a impresión esta Tesis. Es muy probable que a fin de cuentas, como mencioné en un principio, no aporté nada nuevo, y de hecho considero que la disertación referida a la deuda psicoanalítica con la religión ha quedado demasiado escueta, pero por lo menos he presentado una óptica de la problemática. No es un intento de presumir de modestia. Es una verdadera lamentación que no encuentro el modo de superar, pues considero cierto que aquél que se dedique a la tarea de pensar sobre un tema en específico, tenderá irremediablemente a avergonzarse de afirmaciones que en visión retrospectiva resultan ridículas para uno como autor... o recopilador, como siento más en el caso presente. Pero por otro lado creo que esto debe ser así y que de hecho no es tan penoso. Estaría felizmente engañado (así creo yo) si diera por sentado que camino por los senderos de la última opinión, y si la sabiduría, al estilo griego que describe Luis Tamayo Pérez, tiende en cambio a llevarnos a la ambivalencia del desengaño, aceptaré desilusionado pero también satisfecho, lo que posiblemente me quede por destino.

BIBLIOGRAFIA

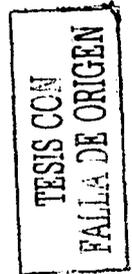
- FEUERBACH, L. (1995) La esencia del cristianismo, Madrid, Trotta
- "JOXAN" (2002, marzo) YESHUA EL MESÍAS JUDÍO (Su Nombre sea Bendito). (En red)
 Disponible en: <http://www.cristianismo-primitivo.com/yeshua.htm>
- LECLAIRE, S. (-) El país del otro, Buenos Aires, Gedisa
- MUELLER, F. (1980) Historia de la Psicología, México, Fondo de Cultura Económica
- NIETZSCHE, F. (1993) Así hablaba Zaratrustra. Un libro para todos y para nadie, México, Epoca
- (1997) La genealogía de la moral. Un escrito polémico, Madrid, Alianza
- (1999) El ocaso de los ídolos. Como se filosofa a martillazos, España, Edimat
- SÓFOCLES (1985) "Edipo, Rey" en Siete Tragedias, México, Editores Mexicanos Unidos
- TAMAYO, L. (1994) "El psicoanálisis: vuelta a la sabiduría" Tesis para obtener el grado de Doctorado en Filosofía, UNAM Facultad de Filosofía y Letras, México.

REFERENCIAS

- ALEMAN, H. (1988) "El psicoanálisis institucionalizado". Tesina para obtener el grado de Licenciatura en Psicología, UNAM Facultad de Psicología, México.
- ANZIEU, D. (1998) El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis, México, Siglo XXI
- ASOCIACIÓN PSICOANALÍTICA MEXICANA, A. C. (2001, noviembre) ¿Qué es el psicoanálisis? (En red) Disponible en: <http://www.apm.org.mx/Dreamweaver/Que%20es%20el%20psicoanalisis/Fram e%20set.html>
- ASSOUN, P. (1984) Los fundamentos filosóficos del psicoanálisis, en: JACCARD, R. (1984) Historia del psicoanálisis. Vol. 1 Origen y nociones centrales, Barcelona, Granica
- ASSOUN, P. (1987) Introducción a la epistemología freudiana, México, S. XXI

-
- ASUA, M. de (2000, mayo) *Entrevista a Alan Sokal* (En red) Disponible en: CIENCIAHOY. Revista de Divulgación Científica y Tecnológica de la Asociación Ciencia Hoy; Vol. 8 No. 47 - Julio/Agosto 1998, <http://www.cienciahoy.org/hoy47/soka01.htm>
- (1988) Nacimiento del psicoanálisis, México, Plaza y Valdéz-Universidad Autónoma Metropolitana
- BARNETT, V. (2001, diciembre) *Reconciliación provocativa: Reflexiones sobre el nuevo documento judío sobre el cristianismo*, Departamento de Asuntos Interreligiosos B'nai B'rith - Distrito 28 (En red) Disponible en: www.bblatinoamerica.org/uruguay/interreligioso/06.htm
- BASTIAN, J. (1994) Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina, México, Fondo de Cultura Económica
- BEECHAM, R. (2002, marzo) *Moisés y la senda que conduce a ser hijo*, (En red) Disponible en: http://ourworld.compuserve.com/homepages/robert_beecham/moises.htm
- BLANCHÉ, R. (1973) *La epistemología*, Barcelona, Oikos-Tau
- BLANCO, C. (2002, agosto) *Ciencia, Conocimiento y Religión*, (En red) Disponible en: <http://scrbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/blanco.htm>
- BONETA (1999) Algunas relaciones entre la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud y el arte. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Psicología, UNAM Facultad de Psicología, México
- BRAUNSTEIN, N. et. al. (1983) *Psicología: Ideología y ciencia*, México, Siglo XXI
- BRIMSMEAD, R. (2002) *Re-examinando el Sabatarianismo. Capítulo II. La forma de vida en la Iglesia de los apóstoles*, (En red) Disponible en: <http://www.marktab.org/ebrrins2.html>
- CANSINOS-ASSENS, R. (1988) Bellezas del Talmud, Argentina, Raices
- CAPARRÓS, A. (1990) Historia de la Psicología, España, CEAC, pp. 90-103
- CARMONA, B. (1980) Los profetas sospechosos. Sectas de ayer y hoy. Gedisa, Barcelona
-

- CARVAJAL, A. (2001, octubre) *El relativismo en la ciencia: "todo vale"* (En red) Disponible en: www.itcr.ac.cr/departamentos_cscuelas/Ciencias_Sociales/Perspectivas/persp_relativismo.html
- CARPINTERO, E. (2001, julio) *El giro del psicoanálisis* (En red) Disponible en: www.topia.com.ar/articulos/5cl-editocarp.htm
- CARPINTERO, H. (1998) *Historia de las Ideas Psicológicas*, Madrid, Pirámide, pp. 250-257.
- CHAUVELOT, D. (1993) *Por el amor de Freud. O la otra ronda*, Buenos Aires, Nueva Visión
- CONGRESO DE PERÚ (2002) *La inquisición*, (En red) Disponible en: www.congreso.gob.pe/musco/right03-1a.htm, Autor
- DAM, J. (2002, enero) *"Jesús era un buen joven cristiano que iba a la iglesia todos los domingos???: O: la semántica como arma del enemigo"*, (En red) Disponible en: www.geocities.com/Athens/Acropolis/7775/SEMANTIC.HTM
- DERRIDA, J. (1997) *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Trotta
- DEVEREUX, G. (1999) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento.*, México, Siglo XXI
- EVORA, C. (2002, enero) *Epístolas a los Gálatas. Estudio Bíblico La Palabra.org.* (En red) Disponible en: www.lapalabra.org/estudiosbiblicos/nuevotestamento/epistolasgalatas.htm
- ELLENBERGER, H. (1970) *El descubrimiento del inconsciente. Historia de la Psiquiatría dinámica*, Barcelona, Gredos
- ESCHENRÖDER (1987) *¿En qué se equivocó Freud?*, Barcelona, Herder, cap. 12
- FERNÁNDEZ, S. (2001, marzo) *Epistemología y Psicoanálisis ¿Ciencia, hermenéutica o ética? El Psicoanálisis como Programa de Investigación Científica (PIC)*, (En red) Disponible en: <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/>
- FINE, R. (1979) *Historia del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, Tomo 1, Caps. I y II
- FLORES-MORELOS, F. (2001, septiembre) *De intencionalidades y representaciones: de Franz Brentano a Sigmund Freud*, *Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura*; No. 3, abril 1996 (En red) Disponible en: www.acheronta.org



-
- FORRESTER, J. (1995) Seducciones del Psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida, México, Fondo de Cultura Económica
- FREUD, S. (1907) *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen*. En Freud, S. (1948) Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, vol. I, Cap. V
- (1910) *El psicoanálisis silvestre*. En Freud, S. (1948) Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, vol. II, Cap. III
- (1914) *Historia del movimiento psicoanalítico*. En Freud, S. (1948) Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, vol. II, Cap. XI
- (1925) *Autobiografía*. En Freud, S. (1948) Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, vol. II, Cap. XII
- (1927) *El porvenir de una ilusión*. En Freud, S. (1948) Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, vol. I, Cap. VII
- (sin fecha) *Registro original de la voz de Sigmund Freud, refiriéndose a su vida y a su obra*; en Freud Total 1.0; Ediciones Nueva Hélade, Disco Compacto para PC.
- FROMM, E. (1960) La misión de Freud, México, Fondo de Cultura Económica
- (1979) Grandezas y limitaciones del pensamiento de Freud, México, Siglo XXI
- (1984) Y seréis como dioses, México, Paidós
- GARCÍA, L. y MAYA, J. (1993) Historia de la Psicología II. Teorías y sistemas psicológicos contemporáneos, México, S. XXI, pp. 95-132
- GARCÍA, M. (2002, febrero) *Moisés*, (En red) Disponible en: http://orbita.starmeda.com/~miggarme/m_o_i_s_e_s.htm
- GINSBURGH, I. (2002, marzo) *Cabalá y Vida Moderna- Viviendo con el Tiempo. Un Mensaje de Torá para el mes de Tamuz del Rabino Itzjak Ginsburgh. La Aparición de Moisés En Cada Generación, (En red)* Disponible en: La Dimensión Interior -- Un Portal hacia la Sabiduría de la Cabalá y el Jasidismo, <http://www.dimensiones.org/canales/vidmodm/viviendo%20con%20el%20tiempo/ttamuz/tamuz%2058.htm>
- GLAUBERMAN, K. (2001, enero) *Fin de siglo, Viena: Alumbramiento e iluminismo* (En red) Disponible en: www.acheronta.org/acheron09.htm
-

- GÓMEZ, J., et. al. (1991) Historia del mundo contemporáneo, México, Alambra Mexicana
Cap. III
- GOULD, S. (2001, abril) *Ciencia versus religión, un falso conflicto*, (En red) Disponible en: <http://riba.yatros.com/gould.htm>
- GREENLEAF, R. E. (1985) La inquisición en Nueva España. Siglo XVI, México, Fondo de Cultura Económica
- GUINSBERG, E. (2001, marzo) *Lo Light, lo Domesticado y lo Bizantino en nuestro mundo Psi* (En red) Disponible en: www.topia.com.ar/articulos/4cl-light.htm
- HABERMAS, J. (1982) Conocimiento e interés, Madrid, Taurus, pp. 215-245.
- HALL, C. (1991) Compendio de Psicología freudiana, México, Biblioteca de psicología profunda Paidós
- HELLMAN, J. (2001, septiembre) *"Villa Freud" y sus alrededores - Microcosmos e identidad*, (En red) Disponible en: www.elsigma.com/scciones/colab.jsp?id_colab=837
- HERMAN, A.; STUBELJ, S. y GRANCHAROFF, R. (2001, mayo) *Lacan*, " en www.campodepsicologia.com/
- JIMÉNEZ, M. Del C. (1991) Judaísmo. Psicoanálisis y Sexualidad Femenina, España, Anthropos
- JUDAICA SITE. TRADICIÓN JUDÍA EN ESPAÑOL (2002) *¿Qué diferencia la fe del Pueblo de Israel de la fe de otros pueblos?*, (En red) Disponible en: www.judaicasite.com/contenidos/temasvarios/preg5.php3, Autor
- KERNBERG, O. (2000, junio) *Thirty methods to destroy the creativity of psychoanalytic candidates*, International Journal of Psycho-Analysis Web Site (En red) Disponible en: www.ijpa.org/
- KIERKEGAARD, S. (1994) Temor y temblor, México, Fontamara
- KLEMM, O. (1928) Historia de la Psicología. De Aristóteles a Freud, México, Pavlov
- LACAN, J. (1953) *Seminario 0. El mito individual del neurótico (El hombre de las ratas): Poesía y verdad en la neurosis*, en Lacan. Seminarios del -I al 27. Sin textos establecidos. Disco Compacto para PC.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

-
- (1964a) *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Clase 1. La excomunión*, en Lacan, Seminarios del -I al 27. Sin textos establecidos. Disco Compacto para PC.
- (1964b) *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Clase 4. De la red de significantes*, en Lacan, Seminarios del -I al 27. Sin textos establecidos. Disco Compacto para PC.
- (1976) *Seminario 23. El síntoma. Clase 10. Lo real es sin ley*, en Lacan, Seminarios del -I al 27. Sin textos establecidos. Disco Compacto para PC.
- (1977) *Seminario 24. Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra. Clase 4. Efectos de significantes*, en Lacan, Seminarios del -I al 27. Sin textos establecidos. Disco Compacto para PC.
- LUCAS, R. de (1972) Epistemología. Conocemos o dudamos. Un tratado mínimo sobre la duda, Madrid, Index
- MAGMA (2001, noviembre) *Un hombre llamado Cornelius. Magma. Sitio sobre la obra psicoanalítica, filosófica y política de Cornelius Castoriadis* (En red) Disponible en: <http://www.magma-net.com.ar/>
- MANNONI, O. (1986) *La ciencia*, en: AUGÉ, M. et. al. (1986) El Objeto en Psicoanálisis. El fetiche, el cuerpo, el niño, la ciencia, Argentina, Gedisa
- MARTINEZ, C. (1991) *Secta: Un concepto inadecuado para explicar el protestantismo mexicano*, en: Boletín Teológico. Revista de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, Año 23, No. 41, Marzo 1991.
- MATTUCK, I. (1962) El pensamiento de los profetas, México, Fondo de Cultura Económico, Cap. IX
- MARX, M. y HILLIX, W. (1995) Sistemas y teorías psicológicas contemporáneos, México, Paidós, Cap. 8.
- MEJÍA, C. (2002) *Jesús y Mahoma ¿Revolucionarios del Judaísmo?*, (En red) Disponible en: <http://www.gratisweb.com/ladron16/revjudai.htm>
- MERANI, A. (1974) Freud y el Talmud, México, Grijalbo
- (1982) Historia Crítica de la Psicología, México, Grijalbo
-

- MINISTERIO AL PUEBLO JUDÍO (2002, abril) *Presentando al Mesías a Tu Amigo Judío*, (En red) Disponible en: <http://www.chosen-people.com/jami/conoce/presentar.html>
- MINISTERO DELL'UNIVERSITÀ E DELLA RICERCA SCIENTIFICA E TECNOLOGICA (2002, enero) *Paracelso. XI Settimana della Cultura Scientifica e Tecnológica*, (En red) Disponible en: <http://galileo.imss.firenze.it/milleanni/cronologia/biografie/parace.html>
- MOLTMANN, J. (1994) *Cristo para nosotros hoy*. Madrid, Trotta
- MORGAN, D. (2001, marzo) *Franz Anton Mesmer*, (En red) Disponible en: http://easyweb.easynct.co.uk/~dylanwad/morganic/bio_mesmer.htm
- MORRISON, M. (2002, abril) *Los cristianos y la ley de Moisés. Un estudio de Hechos 15*. (En red) Disponible en: http://www.wcg.org/ESPANOL/estudios/los_cristianos_y_la_ley_de_mois%C3%A9.htm
- NIETZSCHE, F. (1999) *La ciencia jovial. "La gaya scienza"*, Venezuela, Monte Ávila
- (2000) *El nihilismo: Escritos póstumo*, Barcelona, Península
- OCHOA, F. (1989) *Para una comprensión de las historiografías de la Psicología*, en: López, S. et al. (1989) *Psicología Historia y Crítica*, México, UNAM
- O'LEVY, I. (2001, octubre) *The laws of the basic principles of the Torah Trad. Rambam Le'am, Jerusalem: Mossad Ha'rav Kook* (En red) Disponible en: philo.ucdavis.edu/zope/home/bruce/RST23/yesodei-hatorah.html
- OTERO, E. (2000, octubre) *Reseña al libro Killing Time. The autobiography of Paul Feyerabend. The University of Chicago Press, Chicago* (En red) Disponible en: www.uniacc.cl/talon/antiores/talonaquiles3/resena2.htm
- (1996) *Juegos Reflexivos Sobre Epistemología*, *Revista Occidente*, Año LII N° 357, Enero-Febrero-Marzo 1966, pp.10-17
- PEREDNIK, G. (2002, enero) *Revolución científica, creacionismo y ciencia*, (En red) Disponible en: http://www.masuah.org/art%20perednik%20_revolucin_cientfica.htm
- PÉREZ, R. (1998) *¿Existe el método científico?*, México, El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- PERRÉS, J. (1988) Nacimiento del psicoanálisis, México, Plaza y Valdéz-Universidad Autónoma Metropolitana
- (1995) Proceso de constitución del método psicoanalítico, México, Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco. División de Ciencias Sociales y Humanidades
- (1999, diciembre) *Formar, deformar, conformar. Acerca de las categorías de lo transmisible y lo intransmisible en el advenir (institucional) del psicoanalista*, Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura; No. 4, diciembre 1996 (En red) Disponible en: www.acheronta.org
- (1999, mayo) *La epistemología del psicoanálisis: Introducción a sus núcleos problemáticos y encrucijadas*, Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura; No. 7, julio 1998 (En red) Disponible en: www.acheronta.org
- (2000) La institucionalización del psicoanálisis. Tomo I Primer abordaje, México, Círculo Psicoanalítico Mexicano
- POLAINO, J. (2002, marzo) *Apócrifos. Conclusión*, (En red) Disponible en: Unión de Cyberateos <http://www.terra.es/personal/jpolaino/religion/apocrifo/final.htm>
- POLIAKOV, L. (2002, abril) *Freud y Moisés*. Prefacio a la traducción francesa de Rubinstein, R. L. (1968) La imaginación religiosa. Teología judía y psicoanálisis, (En red) Disponible en: http://www.pulso.com/aen/numero70/70_hitoria2.pdf
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA (2002, abril) *El pueblo judío y sus escrituras sagradas en la Biblia Cristiana*. (En red) Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-cbraico_sp.html
- POPPER, K. (1999) La lógica de la investigación científica, Madrid, Tecnos, caps. I, II, III, IV Y X.
- PSYCHOANALYTIC SOCIETY OF PORTO ALEGRE (2001, abril) *What makes a psychoanalyst?* (En red) Disponible en: www.sppa.org.br/e_oque.htm#history
- PUJO, M. (2001, junio) *La formación del analista. Presentación*, "Programa de Seminarios por Internet"(En red) Disponible en: <http://edupsi.com>

-
- RIBCO, Y. (2001, noviembre) *Algunas diferencias entre judaísmo y cristianismo* (En red)
Disponible en: scrjudio.com/rap401_450/rap430.htm
- RICOEUR, P. (1987) Freud. Una interpretación de la cultura, México, Siglo XXI
- ROAZEN (1986) Freud y sus discípulos, México, Alianza
- ROBERT, M. (1966) La revolución psicoanalítica. La vida y obra de Freud, México, Fondo de Cultura Económica
- (1984) Freud y la conciencia judía, Barcelona, Peninsular
- RODRÍGUEZ, C. A. (2002) *Las primitivas comunidades cristianas*, (En red) Disponible en: http://www.msacol.com/Liturgia/Liturgia%201/3_Historia/Historia3.htm
- ROUDINESCO, E. (1988) La batalla de los cien años. Historia del psicoanálisis en Francia. I. 1885-1939, Madrid, Fundamentos, Volumen I
- (1994) *Novena Parte. Herencias*, en: Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistemas de pensamiento. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina
- ROUSTANG, F. (1989) A quien el psicoanálisis atrapa ...ya no lo suelta, México, Siglo XXI
- (1990) Un funesto destino, México, Premia
- RUSSELL, B. (1976) La perspectiva científica, México, Ariel Seix Barral
- RUZ, J. R. (2001, diciembre) *Jesucristo, El Evangelio y La Iglesia*, Página De Teología Católica Para El Laico Adulto, (En red) Disponible en: <http://dyred.sureste.com/jesucristo/iglesiasociedad.htm>
- SACCA, I. (2001, julio) *¿Quién es judío? ¿Qué es ser judío? Conferencia dictada en junio de 1997* (En red) Disponible en: www.shabuatov.com/confer/qui%E9n_es_judio.htm
- SAUVAL, M. (1999, agosto) *Seminario "Psicoanálisis y ciencia"*, Acheronta, Revista de Psicoanálisis y Cultura; No. 6, diciembre 1997 (En red) Disponible en: www.acheronta.org
-

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

-
- (2001, febrero) *Ciencia, psicoanálisis y posmodernismo (Acerca del libro "Impostures Intellectuelles" de SOCAL y Bricmont; Segunda parte: La ciencia y la verdad, Acheronta, Revista de Psicoanálisis y Cultura*; No. 6, diciembre 1997 (En red) Disponible en: www.acheronta.org
- (2001, julio) *La "formación del analista", Acheronta, Revista de Psicoanálisis y Cultura*; No. 9, julio 1999 (En red) Disponible en: www.acheronta.org
- SCHÖKEL, L. A. y SICRE, J. L. (1980) *Profetas*, Madrid, Cristiandad, Tomo I, p. 9-89.
- SINAY, C. (1993) *El psicoanálisis, esa conjetura. El humano suplicio de interpretar*, Buenos Aires, Psicología profunda Paidós
- SOKAL, A. Y BRICMONT, J (1999) *Imposturas Intelectuales*, México, Paidós
- SOLER, C. (2001, abril) *Paridad y Disparidad en la Escuela del Psicoanálisis. Conferencia de Colette Soler del 9 de septiembre 1999, Lacaniana, Revista del Foro Psicoanalítico de Buenos Aires*; No. 2 - Abril 2000 (En red) Disponible en: lacan-freud.org/lacaniana/lacaniana2/exposic/pardises.htm
- TEICHER, M. (2002, abril) *Otra historia de Freud. Moisés y la religión monoteísta*, (En red) Disponible en: <http://psiconet.com/tiempo/historias/freud.htm>
- TORRES, P. (2000) "El campo energético humano o "magnetismo animal" según Mesmer y la física actual" Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Psicología, UNAM Campus Iztacala, México.
- TOURNIER, P. (1969) *Técnica psicoanalítica y fe religiosa*, Buenos Aires, La Aurora
- TRÍAS, E. (1984) *Filosofía y Carnaval y otros textos afines*, Barcelona, Anagrama
- ULLOA, F. (2000, noviembre) *Mi experiencia con la institución psicoanalítica, Acheronta, Revista de Psicoanálisis y Cultura*; No. 11, julio 2000 (En red) Disponible en: www.acheronta.org
- WOJTYLA, K. "JUAN PABLO II" (2001, diciembre) *Carta Apostólica dada en forma de 'Motu Proprio' «AD TUENDAM FIDEM», con la cual se introducen algunas normas en el Código de Derecho Canónico y el Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, (En red) Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_30061998_ad-tuendam-fidem_sp.html
-

----- (2002, febrero) *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como Comunión, Congregación para la doctrina de la fe, 28 de mayo de 1992*, (En red) Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_sp.html

ZAPOLSKY, L. y FRANCO, Y. (2001, diciembre) *Cornelius Castoriadis: Psicoanálisis y Política. Versión completa del texto publicado en el diario "Página 12" el 14 de mayo de 1998, publicado bajo el título "Heterodoxia o Barbarie"*, (En red) Disponible en: <http://www.magma-net.com.ar/>