

artefacto7

revista de la escuela

lacaniana de psicoanálisis

mayo 2000



PSICOANÁLISIS, CIENCIA, LOCURA

artefacto, una revista de la escuela lacaniana de psicoanálisis

Comité de redacción: María Celia Jáuregui
Rose Marie Mariaca Fellman
Antonio Montes de Oca
Alberto Sladogna
Miguel Felipe Sosa (director)

Diseño gráfico: Alfonso Vargas Tovar

Correspondencia: Unidad de Diseño SC

Artefacto
Apartado Postal 22-940
México, D.F.
MÉXICO, D.F.
E-mail: artefacto123456@yahoo.com

Artefacto revista anual, mayo del 2000, número 7. Editor Responsable: Miguel Felipe Sosa. Número de Reserva al Título de Derecho de Autor: 04-1998-060916054700-102. Número de Certificado de Licitud de Título: 4126. Número de Certificado de Licitud de Contenido: 3826. ISSN: 0188-4026. Domicilio de la publicación: Tlalpancalco 23-2, Coyoacán, C.P. 04010, México, D.F. Imprenta: Impresión Digital al Momento, S.A. de C.V. Eje Central Lázaro Cárdenas No. 520-A. Col. Alamos, C.P. 03400. Tels: 5530 7554 5519 3938 5519 4197.

artefacto⁷
revista de la escuela lacaniana de psicoanálisis
mayo 2000

ÍNDICE

Psicoanálisis, ciencia, locura, Shahen Hacyan; Antonio Montes de Oca, Alberto Sladogna	5
Mesa redonda sobre el lugar del psicoanálisis en la medicina. Convoca: la Sra. J. AUBRY, Presidente y por orden alfabético: los Sres. H. P. Klotz y J. Lacan, la Sra. G. Raimbault y el Sr. P. Royer. Intervención del Sr. L. M. Wolf	7
Un obstáculo importante para la cientificidad del psicoanálisis: el "Capitan Freud" Guy Le Gaufey	37
Isaac Newton y el criptograma de Dios Shahen Hacyan	47
Hechos y dichos del profeta Johannes José E. Marquina	59
Excluir la locura de la ciencia y en el psicoanálisis ¿tiene la misma consecuencia? Alberto Sladogna	67
Newton lunático Josafat Cuevas	95
¿Existen paradigmas en psicoanálisis? Renato Mezan	111
Louis Althusser, una relación teórica con el psicoanálisis Rose-Marie Mariaca Fellmann	131
La evidencia de un delirio explicado por la evidencia de la moralidad: Kant y Swedenborg. Monique David-Ménard	143
Gaëtan Gatian de Clérambault un método, un esquema de construcción, Danielle Arnoux	165

PSICOANÁLISIS, CIENCIA, LOCURA

El tema monográfico de este número de *Artefacto* recoge algunos de los textos escritos a partir de las presentaciones efectuadas en el auditorio Carlos Graef de la Facultad de Ciencias, UNAM, en el año de 1997. Esas presentaciones se hicieron en un ciclo de conferencias y una mesa redonda organizadas bajo el título de *Ciencia de la locura, locura de la ciencia*.

Retomar la proposición de Erasmo de Róterdam "No hay no locos"¹ dio la oportunidad para problematizar las formas de la locura. El tema interroga de maneras distintas a la comunidad de los científicos y a los practicantes del psicoanálisis. Las interrogaciones no fueron ajenas a los elementos "extraños", quizás locos, que aparecen aquí y allá, sea en el campo de las ciencias y de sus practicantes, sea por las incomodidades que el psicoanálisis suscita en sus relaciones con ella.

Al otorgarle un lugar a los componentes subjetivos presentes en la vida de científicos ilustres como Descartes, Kepler y Newton, se localizaron zonas de colindancia entre la práctica científica y la locura -en el sentido de Erasmo de Róterdam-; esa localización permitió el despliegue de propuestas y posiciones de cada uno de los participantes.

La física cuántica al cuestionar los criterios de objetividad abrió un espacio para lo subjetivo en el campo de la ciencia. Por otra parte, el

psicoanálisis, al dejar de lado interpretaciones “prefabricadas”, está en posición de leer de otra manera esas manifestaciones y también tiene la oportunidad de analizar las extrañas articulaciones propuestas entre el conocimiento científico y el saber doctrinal del psicoanálisis. Como testimonio de una operación tendiente a despejar las incógnitas producidas por la locura en la práctica científica y en el ejercicio del psicoanálisis se publican los artículos que componen este número.

Este número contiene una mesa redonda: “El lugar del psicoanálisis en la medicina”, inédita en castellano, con la activa participación de Jacques Lacan. Artefacto agradece la autorización de Pierre Bergeaud, director de Expansion Scientifique Française, para su publicación.

Antonio Montes de Oca, Shahen Hacyan, Alberto Sladogna

¹ Véase: Erasmo de Róterdam, **Elogio de la locura** [*Encomium moriaae seu laus stultitiae*, 1509]. Altaya, Barcelona, 1993.

MESA REDONDA SOBRE: EL LUGAR DEL PSICOANÁLISIS EN LA MEDICINA¹

Convoca: la Sra. J. AUBRY, Presidente y
por orden alfabético: los Sres. H. P. KLOTZ y
J. LACAN, la Sra. G. RAIMBAULT
y el Sr. P. ROYER.
Intervención del Sr. L. M. WOLF

Sra. AUBRY:
Deliberadamente, en el curso de las exposiciones y discusiones que van a escuchar hoy, no se tratará de psiquiatría.

Quizás el lugar del psicoanálisis en la psiquiatría, todavía actualmente sea discutido -pero puede ser que no discutible- y más bien quiero decirles por qué vía hemos sido conducidos a la reunión de hoy.

¿Cuál era mi objetivo cuando, hace tres años, tomé como psicoanalista y en otro tiempo pediatra, una sección en los Niños Enfermos? Mi objetivo era doble: quería introducir, en la medida de lo posible, una colaboración entre pediatras y psicoanalistas de buena voluntad que trabajaban en un mismo equipo y estaban deseosos de comunicarse entre ellos. Se trataba

de ver lo que el psicoanálisis podría aportar a los pediatras y viceversa. Yo estaba también lista, disponible, para responder a cualquier demanda que pudiera recibir de parte de los otros equipos médicos del hospital.

En primer lugar traté de introducir en mi sección cierta "escucha" analítica de los padres y también de los niños, escucha que tal vez modifique el procedimiento de investigación semiológica y, eventualmente, la terapéutica. Después de tres años, el equipo está ahí; el equipo va bien, los niños también, y creo que a pesar de las dificultades inherentes a la vida de un grupo, todavía podremos progresar durante mucho tiempo.

Encontré más dificultades en responder a las demandas que me llegaban de los médicos de los otros servicios, ya que reina una gran confusión sobre lo que es el psicoanálisis.

Las primeras demandas que me fueron dirigidas eran del campo de la psicología y de la psicometría, lo que no tiene nada que ver con el psicoanálisis. Ciertamente el papel del psicoanalista no es el de proveer de datos numéricos a máquinas electrónicas. Se trata de otra cosa, nosotros hablamos desde otro lugar. Progresivamente, pude lograr que me fueran planteadas preguntas precisas para cada caso, que se trataba de dirigir al psicoanalista, o al psi... no se sabía qué.

Más aún, me llegaron demandas de otro registro, y creo que pude establecer, con nuestros amigos Royer y Klotz, una colaboración que apunta más lejos.

No es por casualidad que esas demandas llegaran de una sección de Nefrología, donde el médico se enfrenta a los problemas de la vida y de la muerte, del deseo de vida y del deseo de muerte, que conciernen a los psicoanalistas en primer lugar. Tampoco es por casualidad que se haya establecido una colaboración con Klotz, puesto que igualmente los trastornos endócrinos son con frecuencia trastornos funcionales cuya causa no siempre es una lesión orgánica sino que plantean frecuentemente problemas de otro orden.

¿Cuál va a ser el lugar del psicoanálisis en la medicina? Eso es lo que vamos a tratar de discutir hoy. Les propongo primero que pregunten a los Sres. Royer y Klotz cuáles son, en el plano teórico, los problemas, las cuestiones que ellos desean plantear a los analistas y sobre qué criterios se basarían, en dado caso, para dar un lugar al psicoanálisis en la medicina.

Luego pasaremos al campo de aplicaciones prácticas y veremos cómo, en la vida cotidiana, los psicoanalistas se insertan dentro de los equipos de médicos. Le pediré a la Sra. Raimbault que nos comunique la manera en que ella ha sido integrada al equipo del Sr. Royer y, al Sr. Lacan, que nos hace el honor de estar aquí hoy, cómo piensa él que se puede responder a estas cuestiones.

Sr. KLOTZ:

No todos los días tiene uno la oportunidad de poder interrogar a analistas de la calidad de los que están en esta mesa.

Voy, pues a entrar en seguida al punto esencial del tema y plantear a mi colega Lacan algunas preguntas preliminares.

Mi primera pregunta es la siguiente:

¿No cree él que los médicos verían con mejores ojos el recurso al psicoanálisis, si la práctica de éste fuera democratizada? Bien sé que todas las consultas de especialistas son muy costosas, pero cada especialista acepta suministrar su ciencia o su talento en consultas hospitalarias. En cambio, el carácter dispendioso de las consultas está considerado por la mayoría de los analistas como una de las condiciones necesarias para el éxito de la cura psicoanalítica. Hacen de ello una cuestión de principio. A priori, se tiene siempre la tentación de dudar del valor de un principio demasiado cómodo o demasiado ventajoso. A propósito de esto, por otra parte, es interesante citar ese texto profético de Freud, quien escribe:

"Como los enfermos neuróticos no deben ser abandonados a los esfuerzos impotentes de particulares caritativos, se edificarán establecimientos, clínicas, que tengan a la cabeza médicos psicoanalistas calificados, donde se hará el esfuerzo, con ayuda del análisis, por conservar su resistencia y su actividad a hombres que sin eso se abandonarían a la bebida; a mujeres que sucumben bajo el peso de frustraciones; a niños que no tienen más opción que la depravación o la neurosis. Estos tratamientos serán gratuitos. Tal vez se requerirá mucho tiempo antes de que el Estado reconozca la urgencia de estas obligaciones. Las condiciones actuales pueden retrasar notablemente estas innovaciones y probablemente los primeros institutos de este género serán debidos a la iniciativa privada pero, un día u otro, habrá que reconocer efectivamente esta necesidad."

Mi segunda pregunta es la siguiente:

¿No cree usted que, para acercar la enseñanza del psicoanálisis a la enseñanza de la medicina y, en consecuencia, para acercar estas dos disciplinas, es conveniente democratizar la enseñanza del psicoanálisis? Actualmente un psicoanálisis didáctico le cuesta al alumno aproximadamente 100 000 francos antiguos por mes, y esto durante un tiempo variable que va de 2 a 4 años en promedio. Independientemente del hecho de que esta forma de enseñanza es fundamentalmente antidemocrática, veo en ello otro escollo. Un ser humano que se haya impuesto semejante sacrificio financiero y que a veces deba dedicarse a una segunda ocupación subalterna para cumplir con sus obligaciones hacia su analista, no puede no quedar marcado por esas circunstancias hasta en su misma ética, y en la posición personal que tendrá respecto a ese instrumento de conocimiento y de tratamiento que tan caramente ha adquirido.

Esta enseñanza tan poco democrática ¿es por lo demás, una enseñanza? Los lazos que se establecen entre el candidato psicoanalista y su psicoanalista educador, a quien ve 3 o 4 veces por semana en la posición del diván, no son los que unen a un alumno con su maestro sino más bien los lazos esotéricos y rituales que unen a un neófito y a un iniciado. No se trata de una enseñanza sino de una ordenación y durante mucho tiempo, el iniciador ejercerá sobre su iniciado una influencia psicológica muy particular. ¿No cree usted que hay que buscar y encontrar las bases de una enseñanza verdaderamente científica del psicoanálisis?

Ahora llego a datos más fundamentales.

Toda empresa humana corre el riesgo de petrificarse, cuando toma sus medios como fines. ¿No cree usted que hay ahí un peligro patente para el psicoanálisis? Ciertamente la aportación del psicoanálisis freudiano parece capital para la comprensión del desarrollo de la personalidad, del nacimiento a la edad adulta y aunque yo mismo no los he estudiado, no veo ninguna razón para poner en duda el carácter científico de los estadios orales, anales pregenitales y genitales de la semántica psicoanalítica. Pero, al lado de esos datos, hay todos los de la biología, de la sociología, todas las influencias de las condiciones culturales y de trabajo que no dejan de repercutir sobre el equilibrio psíquico de los individuos. ¿No cree usted que al cerrarse a todas esas influencias y al limitarse voluntariamente al esquema de la dinámica psicoanalítica, es decir a los conflictos y a los

complejos clásicos, numerosos psicoanalistas llamados ortodoxos, desarrollan en ellos cierta pereza de la imaginación, frenando todo impulso creador? Esa monotonía de las respuestas y de los conceptos psicoanalíticos decepciona a cierto número de internistas deseosos de confiar sus enfermos a un analista y me siento tanto más libre de formular esta pregunta al Doctor Lacan, cuanto que precisamente él pertenece, por el contrario, a la categoría de los innovadores.

Última pregunta.

Si el psicoanálisis-instrumento de conocimiento merece toda nuestra atención, es de hecho al psicoanálisis-instrumento de terapéutica al que quieren dirigirse los médicos.

Ahora, desde este punto de vista, desde el punto de vista de la terapéutica, los médicos se preguntan si en verdad es enriquecedor para un terapeuta de inspiración analítica no conocer nada o no querer conocer nada de las demás armas de la psiquiatría y de la psicoterapia. ¿Es realmente importante limitar la actividad del analista a su técnica pura, no es acaso él, en ciertos aspectos, también un psiquiatra amputado?

En resumen, si los médicos titubean todavía en recurrir con más frecuencia al análisis psicológico de las causas de las enfermedades internas, es quizá porque, debido a algunas de las razones expuestas antes, el psicoanálisis les parece no haber salido de la fase mágica de su desarrollo histórico: hay que ayudarlo a encaminarse hacia su fase científica. ¿No es acaso necesario, para ello, favorecer la integración de los datos psicoanalíticos válidos en el marco de un método de análisis psíquico que sería verdaderamente global, abierto, plurifactorial y auténticamente científico?

Sra. AUBRY:

Creo que para los problemas terapéuticos, que se derivan de la aplicación del análisis, mejor responderemos en una segunda etapa.

Si el Sr. Royer quiere tomar la palabra...

Sr. ROYER:

Si Klotz confiesa que no es psicoanalista, ciertamente mi presencia aquí todavía es más paradójica. En efecto, algunos de ustedes no ignoran que

soy pediatra, orientado hacia los problemas de biología y bioquímica. Sin embargo, estoy feliz de estar aquí hoy, primeramente porque encontré mucho aliento por parte de las Sras. Aubry y Raimbault, y también porque la cuestión que voy a plantear me parece haber recibido ya, más o menos, su respuesta en el trabajo de nuestro grupo.

El problema que se planteaba para nosotros era el siguiente:

Tenemos un servicio de Nefrología infantil que atiende sobre todo enfermos crónicos, con afecciones cuya salida está lejos de ser favorable, otros probablemente desfavorable y finalmente otros con afecciones de salida seguramente desfavorable. Los niños vienen aquí varias veces al año, durante años, por hospitalizaciones cortas. Pertenecen a la vida de nuestro grupo, son un poco nuestros niños, los de los médicos, de las enfermeras y de todo el personal. Conocemos muy bien a sus familias y creo que llenamos actualmente el papel integral que antes se le asignaba al médico familiar. De esta manera, se han hecho entre nuestros enfermos, nuestros médicos, nuestras enfermeras, relaciones de un tipo que considero nuevo para el hospital, de acuerdo con lo que conocí hace 10 o 15 años. Esto no es más que un ejemplo y estoy seguro de que muchos de mis colegas tienen, en otras áreas, los mismos problemas.

Nos llevó muy poco tiempo darnos cuenta de que éramos torpes en el manejo de las relaciones humanas y que sembrábamos así mucha infelicidad a nuestro alrededor. Por eso buscaba desde hace un buen tiempo, alguien en posesión de técnicas psicológicas adaptadas a mi demanda. No tenía, de antemano, ninguna preferencia en favor del psicoanálisis respecto a otras técnicas, pues era muy ignorante de estos métodos y tan solo buscaba a alguien que quisiera dar simultáneamente seguimiento a varios estudios sobre mis enfermos. No le pedía esfuerzos terapéuticos, sino una investigación e información.

Yo quería primero saber cómo se construía y se transformaba la imagen de la enfermedad en el espíritu de las madres y de los padres de familia y en el de mis jóvenes enfermos, en el curso de una afección crónica de evolución más o menos seguramente mortal o seguramente mortal. Mi primera idea era, en efecto, que nuestras reacciones, nuestras conversaciones con los enfermos eran enteramente construidas sobre nuestra propia personalidad y nuestra propia concepción nosológica de la enfermedad, y de ninguna manera en función de la imagen que niños

y familias pudieran tener de esta enfermedad. De ahí el tema que explotamos mucho con la señora Raimbault, de la oposición de una enfermedad "exógena", tal como la concibe el médico y de una enfermedad "endógena", tal como pueden elaborarla el niño pequeño y su madre. Es evidente que no es lo mismo para los dos y yo quería un estudio objetivo de esa enfermedad "endógena".

En segundo lugar, yo deseaba que a partir de los documentos que nos proporcionara un psiquiatra con este fin, pudiéramos cambiar la naturaleza de las relaciones, de las conversaciones y la dirección de lo que durante años inspiró nuestras relaciones con las familias y los niños enfermos, y ver si poco a poco podíamos elaborar una doctrina o hábitos de orientación distintos a los que habíamos tenido hasta entonces.

En fin, yo quería también que el psiquiatra analizara cuidadosamente la repercusión que estas enfermedades crónicas de niños con los cuales, después de algunos años, nos une un lazo natural, podía tener en los médicos de mi grupo y en las enfermeras, sobre todo en el momento del resultado fatal.

Había pues, una serie de cuestiones por las cuales yo pedía un estudio psicológico que ninguno de nosotros podía llevar a cabo. La primera de estas preguntas que hoy planteo nuevamente, es la siguiente: ¿consideran ustedes, Sra. Aubry y Sr. Lacan, que las técnicas psicoanalíticas están adaptadas a un estudio de este género? Yo personalmente creo que los progresos que hemos hecho en 18 meses en este campo son muy alentadores y que su respuesta será probablemente positiva. Sin embargo, me gustaría saber si ustedes piensan que estas técnicas son entera o parcialmente adecuadas al resultado final, que es el de tener una concepción clara de todos estos problemas.

La segunda pregunta coincide con una de las que planteó Klotz. La señora Raimbault está afiliada al INSERM. Ella practica, por lo tanto, estas técnicas psicoanalíticas de una manera desinteresada, en cierta forma "funcionarizada"², es decir por completo diferente de la expuesta hace rato por Klotz. ¿En qué medida se pueden integrar psicoanalistas a grupos o a unidades de investigación para trabajos de este género que, si se demuestran fructíferos, desde mi punto de vista deberían expandirse a otros campos de la medicina? Es una pregunta precisa que les planteo, pues sobra decir que mi idea de ingresar un psicoanalista a un grupo de

biología clínica no ha encontrado un entusiasmo extraordinario en el ámbito de la administración del INSERM.

Este ejemplo plantea una cuestión nueva, que es la del psicoanalista de investigación y sobre este punto también quisiera saber su opinión.

Sra. AUBRY:

Antes de continuar con el debate sobre el lugar del psicoanálisis en la medicina y las aplicaciones prácticas que la experiencia de la señora Raimbault pondrá en evidencia, quiero decir algunas palabras sobre los problemas de formación de los analistas y del modo de enseñanza del psicoanálisis, aunque esto no concierna exactamente al tema que hoy nos preocupa.

La respuesta de Royer es al mismo tiempo una respuesta al Sr. Klotz; encontraremos posibilidades no dispendiosas de ejercicio del psicoanálisis en la medida en que se le haga un lugar al psicoanálisis. En los Niños Enfermos hay aproximadamente 25 psicoanalistas que trabajan como eventuales porque yo les di la posibilidad de hacerlo, y los locales de mi consulta están ocupados de tiempo completo, aunque mi servicio sea supuestamente de "tiempo parcial". Más o menos seiscientos niños pasan por ahí cada mes. En el marco hospitalario, numerosos establecimientos permiten, al menos en lo que concierne a los niños, hacer tales tratamientos; actualmente hay institutos médico pedagógicos en los que el psicoanálisis ha encontrado su lugar, consultorios, hospitales de día: la mutual de los estudiantes y la M.G.E.N. han hecho considerables esfuerzos, así como los hospitales psiquiátricos. Me parece que esto sólo es un problema en la medida en que no se le da su lugar al psicoanálisis.

En lo que respecta al modo de enseñanza, creo que jamás nos hemos negado por motivos de orden pecuniario, a formar un sujeto valioso. Por otra parte, no creo que se pueda pretender que es fácil estudiar, cualquiera que se sea ese estudio, cuando no se tiene dinero, sería una mala broma; todos sabemos que los hijos de obreros son poco numerosos en las Facultades y en la enseñanza superior. En consecuencia es un problema que rebasa ampliamente al del psicoanálisis y, en el caso particular, creo que esto no debe tomarse en cuenta.

Sr. Lacan, usted que es el promotor de un movimiento importante en el psicoanálisis, ¿cree que el psicoanálisis esté paralizado?

Sr. LACAN:

Permítame adherirme a las respuestas de la señora Aubry sobre algunas cuestiones que acaban de ser planteadas, pues me parecen más que bastante pertinentes. No veo que democratizar la enseñanza del psicoanálisis plantee un problema distinto al de la definición de nuestra democracia. Esa es una, pero hay diversos tipos concebibles de ella y el porvenir nos lleva hacia otra.

Lo que yo creía tener que aportar en una reunión como esta, caracterizada por quien la convoca, es decir, el Colegio de Medicina, era precisamente abordar un tema que jamás he tenido que tratar en mi enseñanza, el del lugar del psicoanálisis en la medicina.

Actualmente ese lugar es marginal y como lo he escrito en diversas ocasiones, extraterritorial. Es marginal por el hecho de la posición de la medicina respecto al psicoanálisis, que lo admite como una especie de ayuda exterior, comparable a la de los psicólogos y otros distintos asistentes terapéuticos. Es extraterritorial por los psicoanalistas que, sin duda, tienen sus razones para querer conservar esta extraterritorialidad. No son las mías pero la verdad, no creo que mi solo deseo respecto a esto baste para cambiar las cosas. Estas encontrarán lugar en su tiempo, es decir, extremadamente rápido, si se considera la especie de aceleración que vivimos en cuanto a la participación de la ciencia en la vida en común.

Este lugar del psicoanálisis en la medicina, quisiera hoy considerarlo desde el punto de vista del médico y del muy rápido cambio que se está produciendo en lo que llamaría yo la función del médico y de su personaje, puesto que igualmente ese es un elemento importante de su función.

Durante todo el periodo de la historia que conocemos y podemos calificar como tal, esta función, ese personaje del médico, permanecieron con gran constancia hasta una época reciente.

Sin embargo, hay que observar que la práctica de la medicina jamás ha ido sin una gran compañía de las doctrinas. Que durante un tiempo bastante breve, en el siglo XIX, las doctrinas se hayan afirmado como de la ciencia, no las hizo más científicas. Quiero decir que las doctrinas científicas invocadas en la medicina eran siempre, hasta una época reciente, retomadas de algún acervo científico, pero con un retraso de al menos veinte años. Esto muestra bien que ese recurso no ha funcionado

más que como sustituto y para enmascarar lo que anteriormente hay que discernir, efectivamente, más bien como una especie de filosofía.

Si se considera la historia del médico a través de las épocas, el gran médico, el médico típico era un hombre de prestigio y de autoridad. Lo que sucede entre el médico y el enfermo, fácilmente ilustrado actualmente por observaciones como la de Balint de que el médico al prescribir se prescribe a sí mismo, siempre ha sucedido: así, el emperador Marco Aurelio convocaba a Galieno para que, de su manos, le fuera vertida la teriaca. Por otra parte, Galieno es quien escribió el tratado "Oti aristoV iatroV Kai jilo:oyoV", que el médico, en el mejor de los casos, es también un filósofo, donde esta palabra no se limita al sentido tardío de filosofía de la naturaleza.

Pero den a esa palabra el sentido que deseen; la cuestión que se trata de situar se aclarará con otras referencias. Pienso que aquí, aunque frente a un público médico en su mayoría, no me piden que indique lo que M. Foucault nos aporta en su gran obra, de un método histórico crítico, para situar la responsabilidad de la medicina en la gran crisis ética (es decir, tocante a la definición del hombre) que él centra alrededor del aislamiento de la locura; no más que introducir esta otra obra "Nacimiento de la clínica", en la medida en que ahí está fijado lo que implica la promoción, por Bichat, de una mirada que se fija sobre el campo del cuerpo en este breve tiempo en que subsiste como entregado a la muerte, es decir, el cadáver.

Las dos aberturas están así marcadas por el hecho de que la medicina consume por su parte, la cerradura de las puertas de un antiguo Jano: el que repetía todo gesto humano de una figura sagrada, sin poder encontrarlo. La medicina es una correlación de esa abertura. El pasaje de la medicina al plano de la ciencia e incluso el hecho de que la exigencia de la condición experimental haya sido inducida en la medicina por Claude Bernard y sus socios, no es lo único que cuenta; la balanza está en otra parte.

La medicina entró a su fase científica, porque nació un mundo que, desde entonces, exige los acondicionamientos necesarios en la vida de cada uno, proporcionales al papel que juega en la ciencia, presente para todos en sus efectos.

Las funciones del organismo humano han sido siempre objeto de una puesta a prueba según el contexto social. Pero ser tomadas en función sirve en las organizaciones altamente diferenciadas que no hubieran nacido sin la ciencia; se ofrecen al médico en el laboratorio ya constituido de alguna manera, incluso ya provisto de créditos sin límite que va a emplear para reducir estas funciones a montajes equivalentes a aquellos de esas otras organizaciones, es decir que tienen una consigna de subsistencia científica.

Citemos simplemente aquí, para encender nuestra linterna, lo que nuestro progreso en la formalización funcional del aparato cardiovascular y del aparato respiratorio debe no solamente a la necesidad de operarlo sino al aparato mismo de la inscripción de ambos, en cuanto que ellos se imponen a partir del alojamiento de los sujetos de estas reacciones en "satélites"; o sea, lo que puede considerarse como formidables pulmones de acero cuya construcción misma está ligada a su destino de soporte de ciertas órbitas, órbitas que muy equivocadamente llamaríamos cósmicas, puesto que esas órbitas, el cosmos no las "conocía". En síntesis, al mismo tiempo que se revela la sorprendente tolerancia del hombre a condiciones acósmicas, incluso la paradoja que ahí lo hace aparecer en cierta forma "adaptado", se demuestra que este acosmismo es lo que la ciencia construye.

¿Quién podía imaginar, conformándose con las metáforas filosóficas - aquella por ejemplo, de Simone Weil, que hacía del peso una de las dimensiones de tal metáfora- que el hombre soportaría muy bien la ingravidez, quién podía predecir lo que sería del hombre en esas condiciones?

En la medida en que las exigencias sociales están determinadas por la aparición de un hombre que sirve a las condiciones de un mundo científico provisto de poderes nuevos de investigación y de búsqueda, el médico se ve enfrentado a problemas nuevos. Quiero decir que el médico ya no tiene ningún privilegio en el ámbito de este equipo de autoridades diversamente especializadas en las distintas ramas científicas. Desde el exterior de su función, especialmente en la organización industrial, le son proporcionados los medios, al mismo tiempo que las preguntas para introducir las medidas de control cuantitativo, las gráficas, las escalas, los datos estadísticos por donde se establecen hasta a escala microscópica las constantes biológicas, y se instaura en su campo ese desprendimiento de la evidencia del éxito, que es la condición del advenimiento de los hechos.

La colaboración médica será considerada como la bienvenida a programar las operaciones necesarias para mantener el funcionamiento de tal o cual aparato del organismo humano en condiciones determinadas, pero después de todo ¿qué tiene eso que ver con lo que llamaremos la posición tradicional del médico?

El médico es requerido en su función de autoridad fisiologista pero se le hacen además otras demandas: el mundo científico vierte entre sus manos el número infinito de agentes terapéuticos nuevos, químicos o biológicos que puede producir y que pone a la disposición del público, y pide al médico, como a un agente distribuidor, que los ponga a prueba. ¿Dónde está el límite dentro del cual debe actuar el médico y a qué responde? A algo que se llama la demanda.

Yo diría que en la medida en que este deslizamiento, esta evolución cambia la posición del médico respecto de aquellos que se dirigen a él, llega a individualizarse, a especificarse, a destacarse retroactivamente, lo que hay de original en esta demanda al médico. Ese desarrollo científico inaugura y pone cada vez más en primer plano ese nuevo derecho del hombre a la salud, que existe y se ocasiona ya en una organización mundial. En la medida en que el registro de la relación médica respecto a la salud se modifica, en que esta especie de poder generalizado que es el poder de la ciencia da a todos la posibilidad de venir a pedir al médico su boleto de beneficencia con un objetivo preciso e inmediato, vemos dibujarse la originalidad de una dimensión que yo llamo la demanda. En el registro del modo de respuesta a la demanda del enfermo, está la oportunidad de supervivencia de la posición propiamente médica.

Responder que el enfermo viene a pedirles la curación es no responder nada. Porque cada vez que la tarea precisa que hay que cumplir con urgencia no responde únicamente a una posibilidad que se encuentra a la mano, metemos un equipo quirúrgico o la administración de antibióticos -e incluso en esos casos, queda por saber lo que en el futuro resulte de ellos-; fuera del campo de lo que es modificado por la beneficencia terapéutica hay algo que permanece constante y todo médico sabe bien de qué se trata.

Cuando el enfermo es enviado al médico o cuando lo aborda, no digan que espera de él únicamente la cura. Pone al médico a prueba en cuanto a si lo sacará de su condición de enfermo, lo que es absolutamente distinto,

porque esto puede implicar que él esté por completo apegado a la idea de conservarla. A veces viene a pedirnos que lo autentifiquemos como enfermo, en muchos otros casos viene, de la manera más evidente, a pedirles que lo conserven en su enfermedad, que lo traten de la manera que a él le corresponde, la que le permitirá continuar siendo un enfermo bien instalado en su enfermedad. Quizá necesito evocar mi experiencia más reciente: con un formidable estado de depresión ansiosa permanente que había durado ya más de 20 años, el enfermo venía a verme con terror de que yo hiciera lo más mínimo. Ante la sola propuesta de que viniera a verme de nuevo 48 horas después, la temible madre, quien se encontraba entretanto apostada en mi sala de espera, había logrado ya tomar las provisiones para que no fuera así.

Esto es de experiencia banal, solamente lo evoco para recordarles la significación de la demanda, dimensión en que se ejerce propiamente hablando la función médica, y para introducir lo que parece fácil de captar y que sin embargo sólo ha sido seriamente cuestionado en mi escuela, a saber, la estructura de la falla que existe entre la demanda y el deseo.

Hecha esta observación, se puede ver que no es necesario ser psicoanalista, ni médico siquiera para saber que cuando alguien, nuestro mejor amigo, ya sea hombre o mujer, nos pide algo, eso no es para nada idéntico e incluso a veces es diametralmente opuesto a lo que desea.

Quisiera retomar aquí las cosas desde otro punto y hacer la observación de que, si es concebible que lleguemos a una extensión cada vez más eficaz de nuestros procedimientos de intervención en lo que concierne al cuerpo humano, sobre la base de los progresos científicos, el problema no podría resolverse a nivel de la psicología del médico, de una cuestión que refrescaría el término de psicósomático. Permítanme señalar más bien como falla epistemológica, el efecto que va a tener el progreso de la ciencia en la relación de la medicina con el cuerpo.

Nuevamente ahí, para la medicina, la situación es subvertida desde afuera. Y es por eso que lo que antes de ciertas rupturas quedaba confundido, velado, entremezclado, enredado, aparece con claridad.

Porque lo que es excluido de la relación epistemológica es justamente lo que va a proponer a la medicina el cuerpo en su registro purificado; lo que se presenta así, se presenta como pobre en la fiesta, en que un rato antes, el cuerpo resplandecía al ser enteramente fotografiado,

radiografiado, calibrado, diagramatizado y susceptible de ser determinado, dados los recursos verdaderamente extraordinarios que encierra, pero quizá también ese pobre le aporte una oportunidad que regresa desde lejos, a saber, del exilio en que el cuerpo proscribió la dicotomía cartesiana del pensamiento y la extensión, la cual deja caer completamente de su aprehensión, lo que es del cuerpo verdadero en su naturaleza y no del cuerpo que ella imagina.

Ese cuerpo no está simplemente caracterizado por la dimensión de la extensión: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo. La dimensión del goce está completamente excluida de lo que llamé la relación epistemosomática. Porque la ciencia no es incapaz de saber lo que ella puede, pero ella, no más que el tema que engendra, no puede saber lo que quiere. Al menos, eso que ella quiere, surge en una exposición cuya marcha acelerada actualmente, nos permite palpar que rebasa sus propias previsiones.

¿Podemos, por ejemplo prejuizar sobre el hecho de que nuestro espacio, sea planetario o transplanetario, pulula de algo que hay que llamar ciertamente voces humanas que animan el código que ellas encuentran en ondas cuyo entrecruzamiento nos sugiere una imagen totalmente distinta del espacio, a aquella en que los torbellinos cartesianos hacían su trabajo? ¿Porqué no hablar también de la mirada, que ahora está omnipresente en forma de aparatos que ven por nosotros en los mismos lugares? o sea, algo que no es un ojo y que aísla la mirada como presente. Todo eso podemos ponerlo en la cuenta de la ciencia, pero eso nos hace tocar lo que ahí nos concierne, no diría yo como seres humanos, porque en verdad, sabe Dios qué es lo que actúa tras ese fante que llamamos el hombre, el ser humano, o la dignidad humana o cualquiera que sea la denominación bajo la cual cada uno ponga lo que entiende de sus propias ideologías más o menos revolucionarias o reaccionarias...

Preguntaremos más bien en qué le concierne eso a lo que existe, a saber, a nuestros cuerpos. Voces, miradas que se pasean, es algo que efectivamente viene de cuerpos, pero son curiosas prolongaciones que a primera vista e incluso a segunda o a tercera, no tienen sino muy poca relación con lo que yo llamo la dimensión del goce. Es importante ubicar al goce como polo opuesto, porque ahí también la ciencia está vertiendo algunos efectos que no dejan de conllevar algunas apuestas. Concretémoslas bajo la forma de los diversos productos que van desde

los tranquilizantes hasta los alucinógenos. Eso complica singularmente el problema de lo que se ha calificado hasta hoy de una manera puramente policial como toxicomanía. Por poco que estemos un día en posesión de un producto que nos permita recabar información sobre el mundo exterior, no veo bien cómo podría ejercerse una contención policial.

Pero cuál será la posición del médico para definir esos efectos a propósito de los cuales hasta hoy ha mostrado una audacia nutrida sobre todo de pretextos, porque desde el punto de vista del goce, qué puede tener de reprochable un uso ordenado de lo que se llama más o menos propiamente tóxicos, a menos que el médico entre francamente en lo que es la segunda dimensión característica de su presencia en el mundo, a saber, la dimensión ética. Estas observaciones que pueden parecer banales, tienen sin embargo el interés de demostrar que la dimensión ética es la que se extiende en la dirección del goce.

He aquí estas dos referencias: primeramente la demanda del enfermo, en segundo lugar el goce del cuerpo. En cierta forma ellas confinan a una dimensión ética, pero no las confundamos demasiado pronto porque aquí interviene lo que yo llamaría sencillamente la teoría psicoanalítica, que llega a tiempo y no por casualidad, por supuesto, en el momento de la entrada en juego de la ciencia, con ese ligero adelanto que es siempre característico de las invenciones de Freud. Así como Freud inventó la teoría del fascismo antes de que éste apareciera, así, treinta años antes inventó lo que debía responder a la subversión de la posición del médico por el avance de la ciencia.

Hace rato indiqué suficientemente la diferencia que hay entre la demanda y el deseo. Sólo la teoría lingüística puede dar cuenta de semejante consideración y puede hacerlo tanto más fácilmente cuanto que Freud, de la manera más vívida y más inatacable, mostró precisamente su distancia a nivel del inconsciente. En la medida en que éste está estructurado como un lenguaje, es el inconsciente descubierto por Freud. Leí con asombro en un escrito muy bien impreso, que el inconsciente era monótono. No evocaré aquí mi experiencia, simplemente suplico que abran las tres primeras obras de Freud, las más fundamentales, y que vean si lo que caracteriza el análisis de los sueños, los actos fallidos y los lapsus, es la monotonía. Muy al contrario, el inconsciente me parece no solo extremadamente particularizado, más aún que variado entre un sujeto y otro sino incluso muy huidizo y espiritual³, puesto que justamente ahí

el chiste ha revelado sus verdaderas dimensiones y sus verdaderas estructuras. No hay un inconsciente porque hubiera un deseo inconsciente, obtuso, pesado, caliban, incluso animal, deseo inconsciente surgido de las profundidades que sería primitivo y tendría que elevarse al nivel superior del consciente. Muy al contrario, hay un deseo porque hay inconsciente, es decir, lenguaje que escapa al sujeto en su estructura y sus efectos, y hay siempre a nivel del lenguaje algo que está más allá de la conciencia; es ahí donde se puede situar la función del deseo.

Por eso es necesario hacer intervenir ese lugar que llamé el lugar del Otro en todo lo que concierne al sujeto. En esencia, es el campo en que se localizan esos excesos de lenguaje de los que el sujeto lleva una marca que escapa a su propio control. En ese campo es en el que se produce la unión con lo que yo llamé el polo del goce.

Porque ahí se aprecia lo que Freud introdujo a propósito del principio del placer y del cual jamás nadie se percató, a saber, de que el placer es una barrera frente al goce, en lo cual Freud retoma las condiciones de las cuales, escuelas muy viejas de pensamiento, habían hecho su ley. ¿Qué se nos dice del placer? Que es la mínima excitación, lo que hace desaparecer la tensión, lo que más la tempera, por lo tanto lo que necesariamente nos retiene en un punto de alejamiento, de distancia muy respetuosa del goce. Porque lo que yo llamo goce en el sentido en que uno vive el cuerpo, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Indiscutiblemente, hay goce en el nivel en que comienza a aparecer el dolor, y sabemos que solamente a ese nivel del dolor puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otra manera, permanece velada.

¿Qué es el deseo? El deseo es en cierta forma el punto de compromiso, la escala de la dimensión del goce, en la medida en que en cierto modo permite llevar más lejos el nivel de la barrera del placer. Pero ahí está un punto fantástico, es decir, donde interviene el registro de la dimensión imaginaria que hace que el deseo esté suspendido de algo en cuya naturaleza no está exigir efectivamente su realización.

¿Porqué vengo a hablar aquí de lo que, de todos modos, no es más que una minúscula muestra de esta dimensión que desarrollo desde hace 15 años en mi seminario? Es para evocar la idea de una topología del sujeto. Es en relación a sus superficies, a sus límites fundamentales, a sus relaciones recíprocas, a la manera en que se entrecruzan y en que se

anudan, como pueden plantearse problemas que no son simples problemas de interpsicología sino de aquellos en efecto, cuya estructura concierne al sujeto en su doble relación con el saber.

El saber sigue estando para él marcado con un doble valor nodal por eso cuyo carácter central en el pensamiento olvidamos: que el deseo sexual en el psicoanálisis no es la imagen que debemos hacernos según un mito de la tendencia orgánica, es algo infinitamente más elevado y anudado primero precisamente al lenguaje, en la medida en que el lenguaje es el que primero le hace su lugar, y en que su primera aparición en el desarrollo del individuo se manifiesta a nivel del deseo de saber. Si no vemos que ahí está el punto central que arraiga la teoría de la libido de Freud, simplemente perdemos el hilo. Es perder el hilo, querer juntar los marcos preformados de una supuesta psicología general elaborada en el curso de los siglos para responder a necesidades extremadamente diversas, pero que constituye el desecho de la serie de las teorías filosóficas. Perder el hilo es también no ver qué nueva perspectiva, qué cambio total de punto de vista es introducido por la teoría de Freud, porque en ello se pierde entonces a la vez la práctica y la fecundidad.

Uno de mis alumnos, externo al campo del análisis, me ha preguntado a menudo: ¿Cree usted que baste con explicarle eso a los filósofos, que le baste a usted con poner en un pizarrón el esquema de su grafo para que ellos reaccionen y comprendan? Yo no tenía, por supuesto, ni la menor ilusión, y sí demasiadas pruebas de lo contrario. Sin embargo, las ideas se pasean y, en la posición en que estamos respecto a la difusión del lenguaje y al mínimo de impresos necesario para que algo dure, eso basta. Basta con que eso haya sido dicho en alguna parte y con que un oído de cada 200 lo haya escuchado para que en un futuro bastante cercano se aseguren sus efectos.

Cuando hablo de la posición que el psicoanalista puede ocupar, lo que indico es que actualmente es la única de donde el médico puede sostener la originalidad de siempre de su posición; es decir, del que tiene que responder a una demanda de saber, aunque sólo pueda hacerlo llevando al sujeto a voltear hacia el lado opuesto a las ideas que emite para presentar esta demanda. Si el inconsciente es lo que es, no algo monótono sino al contrario, una cerradura tan precisa como es posible y cuyo manejo no es otro que abrir en la forma inversa de una llave lo que está más allá de una cifra, esta abertura

no puede sino servir al sujeto en su demanda de saber. Lo que es inesperado es que el sujeto confiese por sí mismo su verdad y que la confiese sin saberlo.

El ejercicio y la formación del pensamiento son los preliminares necesarios para tal operación: es necesario que el médico tenga mucha experiencia en plantear los problemas a nivel de una serie de temas cuyas conexiones y nudos debe conocer, y que no son los temas comunes de la filosofía y de la psicología; aquellos encaminados en cierta práctica de investigación que se llama psicotécnica, en la que las respuestas están determinadas en función de ciertas preguntas registradas éstas sobre un plano utilitario, tienen su precio y su valor en límites definidos que nada tienen que ver con el fondo de lo que se trata en la demanda del enfermo.

Al extremo de esta demanda, la función de la relación con el sujeto supuesto saber revela lo que llamamos la "transferencia". En la medida en que más que nunca la ciencia tiene la palabra, más que nunca se sostiene ese mito del sujeto supuesto saber y eso es lo que permite la existencia del fenómeno de la transferencia, por cuanto remite a lo más primitivo, a lo más arraigado del deseo de saber.

En la época científica, el médico se encuentra en una doble posición; por una parte se las ve con una investidura energética cuyo poder no sospecha si uno no se lo explica; por otra parte, debe poner esta investidura entre paréntesis, considerando los poderes de que dispone, los que debe distribuir y el plano científico en que está situado. Quiéralo o no, el médico está integrado a ese movimiento mundial de la organización de una salud que deviene pública y por ese hecho le serán planteadas nuevas preguntas.

En ningún caso podrá efectuar el mantenimiento de su función propiamente médica en nombre de un "privado" que sería del orden de lo que se llama el secreto profesional, ya no digamos, de la forma en que es observado, quiero decir, en la vida, a la hora en que bebe el coñac. Pero no es eso el ámbito del secreto profesional, porque si fuera del orden de lo privado, sería del orden de las mismas fluctuaciones que socialmente han acompañado a la generalización en el mundo, de la práctica del impuesto sobre el ingreso. Se trata de otra cosa; propiamente, de esta lectura por la cual el médico es capaz de conducir al sujeto a lo que sucede en cierto paréntesis, el que comienza en el nacimiento y termina en la muerte y que implica las preguntas que conllevan uno y otra.

¿En nombre de qué tendrían los médicos que establecer el derecho o no al nacimiento? ¿Cómo responderán a las exigencias que muy rápidamente confluirán en las exigencias de la productividad? Porque si la salud se convierte en el objeto de una organización mundial, se tratará de saber en qué medida es productiva. ¿Qué podrá oponer el médico a los imperativos que harán de él el empleado de esta empresa universal de la productividad? No hay otro terreno que esa relación por la cual él es el médico, a saber, la demanda del enfermo. En el interior de esa relación firme en que se producen tantas cosas, está la revelación de esta dimensión en su valor original, que nada tiene de idealista sino que es exactamente lo que dije, la relación con el goce del cuerpo.

¿Qué tienen que decir ustedes, médicos, acerca de lo más escandaloso de lo que sigue? Porque si fuera excepcional el caso en que el hombre hasta ahora profería "Si tu ojo te escandaliza, arrácatelo" ¿qué dirían ustedes del slogan "si tu ojo se vende bien, dalo". En nombre de qué tendrían que hablar ustedes si no es precisamente en nombre de esa dimensión del goce de su cuerpo y de la participación que este goce ordena en todo lo que hay de él en el mundo?

Si el médico debe permanecer en algo que no podría ser la herencia de su antigua función, que era una función sagrada, para mí es, en seguir y mantener en su propia vida el descubrimiento de Freud. Siempre me he considerado como misionero del médico: la función del médico, como la del sacerdote, no se limita al tiempo que se emplea en ella.

Sra. AUBRY:

Sr. Royer, ¿tiene algo que decir antes de la exposición de la señora Raimbault?

Sr. ROYER:

Disculpen que tome la palabra después de la "breve" intervención del señor Lacan.

Creo que la exposición que acaba de hacer sobre lo que él ha llamado una "minúscula muestra" de sus obras, es bastante chocante para los médicos que están en esta asamblea y me parece bien decirlo, porque si entendí bien y si no se me tendió ninguna trampa, estamos aquí para discutir sobre el lugar del psicoanálisis en la medicina en general

y, más particularmente, de las relaciones entre psicoanalistas y médicos generales en el interior de un mismo hospital. El problema me había sido planteado así y tengo la impresión de haber caído un poco en un cepo.

Acabamos de escuchar una exposición que tiene mucho de banal -el autor mismo lo ha dicho- y yo, debo confesarlo, no he captado muy bien los argumentos que ha desarrollado. Estamos aquí, me parece, para cosas más serias.

Sr. Lacan, Klotz y yo tuvimos la honestidad de decir, al principio de esta mesa redonda, que no éramos psicoanalistas y que no deseábamos juzgar al psicoanálisis. Hubiera sido honesto de su parte, me parece, reconocer que usted no conocía ni a los médicos ni la medicina. Emitió usted algunos juicios sobre los médicos, que son inaceptables y -me permito decirselo- cuando hace usted de nosotros simples "distribuidores de medicamentos" provistos por las empresas farmacéuticas, eso prueba que usted ciertamente no está al corriente de los innumerables problemas con los cuales nos enfrentamos y que tratamos de resolver.

Yo había venido aquí con la esperanza de que pudiéramos encontrar un lenguaje común, puesto que usted se interesa en los problemas de lingüística... Pero es imposible encontrarlo en ese terreno y debo confesar que considero esta reunión como un fracaso completo.

Sra. AUBRY:

No creo que hayamos considerado jamás al señor Royer como un distribuidor de medicamentos y, si trato de precisar el pensamiento del señor Lacan, probablemente ha querido decir que ese era un peligro que acechaba al médico.

Sr. LACAN:

No, no es eso lo que dije: hablé de la demanda del enfermo.

Sra. AUBRY:

Creo, señor Royer, que la manera en que el psicoanálisis ha sido puesto al servicio de su equipo de investigación aclarará esta discusión, y me gustaría que la señora Raimbault nos dijera algunas palabras sobre eso.

Sra. RAIMBAULT:

Debo decir primeramente que mi posición en el servicio del Sr. Royer se ha facilitado por el hecho de que no me ha requerido ningún esfuerzo terapéutico sino que simplemente me ha pedido que me integre a su equipo de especialistas investigadores como otro especialista investigador. He aquí pues, en la práctica, lo que le propuse y lo que hemos hecho juntos desde hace un año y medio.

De entrada, adopté una posición diferente de la del psicoanalista tal y como se le puede caricaturizar, como el que busca una psicogénesis -de preferencia específica- de los problemas orgánicos o funcionales; mi objetivo era más bien el análisis de la relación médico-enfermo-enfermedad. En la práctica, me ubiqué en una posición complementaria a la de los otros investigadores, al participar en todas las actividades del servicio, ya fuera en sala con las visitas, en el curso de las discusiones científicas y clínicas dirigidas por el señor Royer, o en la consulta externa. Por otra parte, he escuchado a los padres y a los niños con "oído analítico". Es decir, una actitud y referencias muy distintas del interrogatorio médico o médico pedagógico habitual.

En las reuniones semanales del servicio que agrupan al equipo y a los miembros de París y de provincia, he expuesto estas entrevistas de manera tan fidedigna como me fue posible. Esto ha revelado a los médicos la importancia del discurso del niño enfermo y de su familia, develando una "vivencia" de la enfermedad con la cual no correspondía sino muy lejanamente la visión "científica" objetiva que ellos mismos tenían de la enfermedad. La diferencia entre lo que llamamos, junto con el señor Royer, la enfermedad endógena ("la enfermedad autógena" de Balint) y la enfermedad vista por el médico, apareció como una de las fuentes de dificultad en la relación "médico-enfermo"; el diagnóstico global debe integrar y articular los cuatro polos del problema: "niño-familia-médico-enfermedad" y servir de base a la discusión de la conducción terapéutica.

Hemos proseguido, pues, durante el año estas discusiones y, junto con los médicos, hemos pensado que podíamos despejar algunas nociones en cuanto a la visión endógena de la enfermedad en los padres y en los niños, en los casos de enfermedades crónicas mortales.

Así, el equipo de los especialistas hospitalarios es ubicado por la familia en una posición de "médico de la familia" a quien le demanda un *cuidado*

total. La hospitalización es el momento de una llamada que ya ha sufrido numerosos avatares, aunque solo haya sido en las relaciones anteriores con los otros médicos.

La enfermedad real, tan específica como sea, es decir, deterioración de un órgano o de una función, vendrá a servir de soporte a toda la fantasía familiar sobre la muerte y la vida. Responder sólo a nivel de "reparación del órgano o de la función" equivale a no responder sino en el nivel del síntoma.

Por otra parte, desde la primera entrevista, los padres comunican sus propias investigaciones en cuanto a la etiología de la enfermedad considerada como un mal. Los remito aquí a los trabajos anteriores de la señora Aubry, de la señora Bagues y de Valabrega. El planteamiento de los padres va del "eso no tiene sentido" al "ese es el sentido que nosotros le damos". Es cierto que la encuesta médica sistemática sobre los antecedentes, la falta de información o la mala información del público en cuanto a los problemas de nefrología, la impotencia de la ciencia médica en ciertos casos, favorecen esta actitud y la elaboración de fantasías respecto al agente responsable.

La culpabilidad aparece antes que nada en esas fantasías, ya sea que se exprese directamente como infracción de un orden, de una ley, de una prohibición, o indirectamente, por desplazamiento, denegación o proyección. La enfermedad del niño parece entonces ser un revelador de la problemática y del drama familiar que se actualiza en esa enfermedad y se nutre de ella, pero realmente no es suscitada por ella. Las dificultades encontradas por los médicos provienen en parte del hecho de que sólo escuchan la demanda explícita: "cuide esta crisis" y no la demanda implícita: "he aquí nuestro drama".

En ese primer tiempo, hemos descubierto pues, la importancia de los discursos del niño enfermo y de su familia. La pregunta que hacen actualmente los médicos del equipo es la siguiente: "¿cómo explotar científicamente el material así descubierto?"

En esta segunda etapa de nuestro trabajo de colaboración, propongo todavía la utilización del psicoanálisis como ciencia del descifrado del discurso inconsciente y de sus efectos. Se trata de localizar en el discurso del sujeto, los acontecimientos, las situaciones, las palabras que van a develar su temática y la articulación de la enfermedad en esta temática. Tal es nuestra posición actual.

Aunque no estemos muy adelantados en esta búsqueda, que solo data de 18 meses atrás, ya se los he dicho, hemos sido llevados necesariamente a discutir problemas de práctica médica. Así, varias veces hemos abordado un tema candente en el curso de nuestras reuniones semanales: el de la información que el médico tiene que dar a la familia en cuanto a la naturaleza de la enfermedad y a su pronóstico fatal. Se develan dos tipos de actitudes: unos prefieren advertir a los padres, otros se reservan su pronóstico hasta el final. El carácter apasionado de las controversias que han tenido lugar, el hecho de que los argumentos fueran utilizados con absoluta buena fe para justificar una u otra de estas actitudes, incitó a algunos a intentar circunscribir, más allá de esas racionalizaciones, su verdadera determinación, y a reconocer que cada uno utiliza frente a ese problema específico -es decir, la angustia de su propia muerte y de la del otro- sus mecanismos de defensa personales. De hecho, que el médico tenga tal o cual actitud no parece ser el factor primordial para el enfermo y su familia. Más importante parece el hecho de que el médico actúe con demasiada frecuencia de manera estereotipada, en función de sus presuposiciones personales.

Para sintetizar, digamos que a partir de una demanda de los médicos en cuanto a la repercusión de la enfermedad crónica en el niño y las causas de las dificultades de la relación médico-enfermo, el trabajo del equipo se ha orientado hacia la consideración del discurso del niño enfermo y de su familia, el análisis de ese material y la explotación que se puede hacer de esto con fines terapéuticos.

Si el niño enfermo y su familia son considerados como sujetos a ser escuchados, ese material no debería quedar aislado del diálogo en el cual se inserta. Por lo tanto seremos llevados a estudiar de manera análoga el discurso de los médicos. En efecto, el médico no puede ser considerado como una máquina de diagnosticar, como un robot terapéutico; es un sujeto tomado, como todos los sujetos, en un discurso inconsciente que determina su respuesta al sujeto enfermo, es decir, su conducta terapéutica.

Sr. LACAN:

No creo que la señora Raimbault, aunque en un estilo diferente y quizá más agradable para ciertos oídos, haya dicho cosas esencialmente distintas de las que enuncié hace un rato.

De todos modos, solo quería decir algo al señor Royer: y es que yo había creído que mis palabras serían mejor recibidas. Aunque hice de la abundancia del arsenal terapéutico el único criterio del pasaje de la medicina a la era científica, lo esencial de mi distinción me parecía - aunque sin duda es un error- recubrir la dimensión de la cual, antes de mi discurso él mismo había dicho inquietarse, a saber, lo que él nombró en el vocabulario de él, que es de su registro, la enfermedad endógena como opuesta a la enfermedad exógena. Si entendí bien, la enfermedad exógena es la que es vista desde el exterior, por el médico, desde ese punto de vista que hace rato llamé científico. La enfermedad endógena recubre todos esos problemas que yo indicaba, los de la demanda y del fondo que ella encierra. Para poder resolverlos e intervenir ahí de una manera adecuada no basta adelantarse con una formación apresurada. Si consideramos la difusión actual de la teoría de la relación médico-enfermo, vista de una manera más o menos aproximada como psicoanalítica y las intervenciones intempestivas que ella permite en ciertos casos, a veces una no iniciación vale más que una demasiado grande.

Sr. KLOTZ:

En lo que me concierne, yo no comparto la indignación profunda del Sr. Royer, ni sentí siquiera un principio de indignación porque yo no quedé estupefacto en lo más mínimo por escuchar una intervención tan larga del señor Lacan. Mi inconsciente personal, probablemente lleno de intuición, me hacía suponer que así sucedería y había dejado de lado todo problema personal.

Me interesó mucho escuchar al señor Lacan porque la exposición apasionada de alguien que cree en lo que hace y trata de ir hasta el fondo de las cosas, siempre me agrada. Sin embargo, no comparto, por supuesto, la mayoría de sus afirmaciones, que me parecen bastante hipotéticas. De todos modos quisiera que se retuviera una cosa que creo esencial, es esa falla que existe entre la demanda y el deseo. Constantemente la he encontrado en la práctica y pienso que los médicos no ponen suficiente atención en este problema cuando un enfermo se presenta ante ellos: esto es lo que me demanda, pero de hecho ¿qué desea realmente?

En cuanto al problema que hoy nos interesa, es decir, el de saber qué lugar sería pertinente hacerle a las indicaciones psicoanalíticas en medicina interna, efectivamente creo que muchas afecciones son de origen

psíquico o, para usar un término más general, de origen nervioso central y algunas de ellas podrán constituir indicaciones para una cura psicoanalítica.

Y aquí, me disculpo, debo abrir un paréntesis para recordar que, a grandes rasgos, se pueden distinguir en el cerebro 3 partes esenciales: el cerebro prefrontal, asiento del pensamiento reflexivo y de la integración más superior de la personalidad consciente; la neocorteza o cerebro del conocimiento donde se registran las diversas percepciones sensoriales; y finalmente el cerebro vegetativo que engloba al hipotálamo, la región límbica y la amígdala. Esta posición del cerebro es la que nos interesa muy particularmente en patología psicosomática, pues ella es a la vez el centro de los instintos y de los comportamientos, la zona más sensible a los impactos afectivos y a la vez, la región que controla el equilibrio de toda la vida vegetativa y el funcionamiento de las principales regulaciones. En esa pequeñísima región diencefálica y rinoencefálica se sitúa, en efecto, una multitud de núcleos que regulan el hambre y la saciedad, la sed y los movimientos del agua, la alternancia de la vigilia y del sueño, el equilibrio térmico, en fin, el funcionamiento de la mayoría de los metabolismos y de la casi totalidad de las glándulas endócrinas. Desde este último punto de vista, son considerables los progresos recientes que han permitido la identificación de los centros, el aislamiento de los mediadores químicos específicos u hormonas hipotalámicas, cada una de las cuales estimula una actividad hipofisiaria correspondiente, en fin, el estudio de la acción de esas diversas hormonas hipofisarias sobre la glándula periférica. Si se añade que se conocen los haces nerviosos que ligan esos centros hipotalámicos a la corteza y a la sustancia reticulada activadora que asegura el control de estos centros, se puede considerar que todos los eslabones fisiológicos son más o menos conocidos desde la situación conflictiva hasta la endocrinopatía inducida.

La frecuencia de las endocrinopatías psicosomáticas es tan grande, que me parece imposible para un endocrinólogo que quiera ser clínico y terapeuta, descuidar este aspecto fundamental de su especialidad.

¿Es acaso necesario recordar que muchas amenorreas se desencadenan después de una emoción o en una situación conflictiva prolongada, igual que muchas obesidades, sobre todo femeninas, lo mismo que la mayoría de los hipertiroidismos y muchas enfermedades de Cushing? Si quisiéramos hacerla completa, sería extensa la lista de las endocrinopatías neuropsicogénicas.

Pero quien dice afección psicosomática, no necesariamente dice afección en la cual los trastornos se han determinado según el esquema de la dinámica analítica y que, en teoría, deberían depender de un psicoanálisis. La psicosomática rebasa, a mi entender, el marco más restringido del psicoanálisis y esto por dos razones esenciales:

Primeramente, en el desencadenamiento de trastornos somáticos, si sucede que la responsabilidad esencialmente incumbe a tensiones nerviosas conflictivas antiguas, más o menos subconscientes y reactivadas por problemas recientes, sucede también con mucha frecuencia que los desarreglos nerviosos provienen de causas mucho más actuales e inmediatas, un conflicto evidente, un *surmenage* profesional, una exposición prolongada a una situación tensionante relacionada con las condiciones de alojamiento, de ruido, etc... y en todos esos casos la psicoterapia convencional llamada de apoyo, nos aporta una ayuda suficiente.

Por otra parte, en el estudio del mecanismo de los trastornos psicosomáticos, la fisiología nos aporta, a menudo, más información evidente que el análisis psíquico. Como se los decía hace rato, pronto seremos capaces de medir numerosas secreciones hipotalámicas; ya somos capaces de medir las diversas actividades hipofisarias y de apreciar por medio de pruebas dinámicas de excitación y frenado, el estado del sistema neuroendócrino, y esta información nos permite actuar en los diversos niveles, ya sea a través de drogas de actividad comprobada, o por medio de la radioterapia que frena, o por hormonoterapias complementarias o reguladoras. Uno de los puntos más apasionantes del funcionamiento diencefálico es, en efecto, la sensibilidad de cada centro respecto a la hormona periférica cuya secreción estimula aquél, a fin de cuentas; un exceso de hormona periférica frena el centro diencefálico homólogo. Esta autorregulación retroactiva es el punto más delicado y el más frágil de esos mecanismos de velocidad cibernética. Y precisamente en las "diencefalosis" inducidas por excesiva tensión nerviosa o situaciones conflictivas, puede suceder que estos fenómenos de autorregulación ya no funcionen. El mecanismo se descompone, la sensibilidad de los centros se modifica por efecto mismo de la tensión de los conflictos. En esos casos precisamente, a veces es necesario ir más allá de la psicoterapia superficial y abordar la psicoterapia de las profundidades. Recuerdo algunas obesidades paradójicas con retención importante de agua; algunas amenorreas que solo sanaron después de recurrir a psicoterapias de inspiración analítica.

Para terminar esta breve intervención, quisiera añadir que las afecciones somáticas con causa psíquica evolucionan con frecuencia en dos etapas:

una primera llamada funcional, en que los trastornos todavía son reversibles, y una segunda, macrolecional (constitución de un bocio, de un quiste, de un quiste de ovario) en que el trastorno es organicizado. Es claramente evidente que en la primera fase de la evolución, estos trastornos pueden remitir por el solo efecto de la psicoterapia y de las terapéuticas reguladoras.

Sra. AUBRY:

Antes de preguntar si alguien del público quiere tomar la palabra, quisiera tratar de entender un poco lo que ha sucedido hoy.

Hemos tratado de iniciar un diálogo después de que durante mucho tiempo, barreras que parecían infranqueables separaban a los médicos de los psicoanalistas. Ciertamente no hemos entendido siempre lo que el otro decía y cuál era su verdad. Sin embargo, estamos seguros de que cada uno de nosotros entregó su verdad hoy y quizá lleguemos un día a darnos a entender mejor tanto de una parte como de la otra.

Yo no creo que el señor Royer pueda suponer por un instante que le tendí una trampa... Estamos aquí para decir lo que pensamos, cómo vemos las cosas. Sabemos que el señor Royer se enfrenta con problemas técnicos cada vez más difíciles, que hace retroceder los límites de la muerte luchando contra ellos con todo el arsenal de la ciencia puesto a su disposición. Pero de todos modos, ha sentido la necesidad de que alguien trate de comprender más allá de las técnicas científicas ese algo que sucedía y se le escapaba. Sobre esta base, estamos seguros de poder continuar el diálogo y de llegar, quizás, a una mejor comprensión mutua.

¿Quién pide la palabra?

Sr. WOLF:

Yo quería preguntar si el señor Lacan, inconscientemente -con perdón de ustedes- no ha revelado una parte del problema que se les plantea a los médicos que se enfrentan con psicoanalistas, cosa que en la práctica no sucede, todavía, frecuentemente.

Este problema reside en el hecho de encontrarse, en cierta forma, desposeído (puesto que, como lo dijo el señor Royer, queremos considerarnos como médicos completos, y no como distribuidores de píldoras), frustrado por esa especie de relación con el enfermo, del cual se tiene la impresión de que el psicoanalista va a desviarlo.

Sr. LACAN:

Me alegra mucho la intervención del señor Wolff. Sea lo que sea de mi inconciencia, hay que emplear ese término en el sentido coloquial de la palabra, no se trata del inconsciente freudiano, es siempre una gran inconciencia servir así nada más como así una rebanada más o menos transversal de algo que requiere ser expuesto con toda clase de estratos.

Releeré el registro de lo que dije hace rato. Yo creía haber precisado bien, al principio, que tomaba al pie de la letra la cuestión del lugar del psicoanálisis en la medicina. Voy a ampliar aún más mi tesis y quizá logre entonces pasar. La medicina se mantendrá porque el médico estará más a gusto -informado como puede estarlo- en lo que yo llamé la topología del sujeto. Existen esquemas que no quise imponerles esta noche y quise solamente exponerles un discurso que implica la dimensión en que yo entendía llevar el debate. No se trata en absoluto, en ningún momento, de saber si la cura psicoanalítica está indicada en tal o cual caso o si ella debe ser más o menos difundida.

En cuanto a pensar que, en sus relaciones con su enfermo, un psicoanalista debe substituir al médico, que me corten la cabeza si he dicho algo que se acerque tan solo un poco a eso, simplemente me parecía, considerando los datos establecidos, y deliberadamente precisé que no estaban difundidos del todo, que ya sería tiempo de que en alguna parte fueran, si no difundidos, al menos puestos a la luz de la experiencia en el marco de una Facultad de Medicina.

El carácter puramente didáctico de modulación que, según mi costumbre, más o menos di a mi voz en esta ocasión, no marca en absoluto la tensión de una pasión personal, ni siquiera en nombre de cualquier autenticidad o sinceridad; y justamente no quise emitir un voto que en esta ocasión hubiera podido tener el aire de una pasión de ésas, voto que por otra parte permanecería gratuito, pues las respuestas que recibí muestran que es evidente que grandes obstáculos se oponen a la admisión de una idea semejante, como por ejemplo la de enseñar a los estudiantes de medicina lo que quiere decir un significante y un significado cuando todo el mundo habla de lingüística salvo los estudiantes de medicina, por la simple y sencilla razón de que no se les enseña.

En cuanto al carácter esotérico de mi enseñanza, las puertas han estado siempre abiertas de par en par, contrariamente a lo que se practica en

otros lugares del psicoanálisis y jamás ha estado prohibido a nadie, en todo caso no prohibido por mí, asistir a lo que sería exagerado llamar mi curso, sino a mis comunicaciones y a mi seminario.

Sra. AUBRY:

¿Alguien más quiere intervenir?

Sr. KLOTZ:

Yo quisiera decir, por mi parte, que yo también estoy absolutamente convencido de que si el médico quiere conservar su papel en la sociedad, debe tener una concepción muy particular de su función y de las relaciones médico-enfermo. Hay que hacer lo que llamamos desde hace años, la medicina del hombre total, esa medicina psicósomática que esta basada en un modo de aproximación que toma en cuenta al menos tanto del factor psicológico como del factor somático. Pero no creo que eso quiera decir que el médico no pueda conservar su papel más que si es totalmente indoctrinado por las concepciones psicoanalíticas; eso es otra historia...

Traducción: Cecilia Pieck.

¹ Publicada en *Cahiers du Collège de Médecine*, 1966, 7 (n. 12), pp. 761-774. Agradecemos la generosa autorización de Pierre Bergeaud, Director general de Expansion Scientifique Française, para la publicación de este texto.

² Como funcionaria de esa institución (N. de la T.)

³ Lacan hace aquí un juego de palabras entre *spirituel* (espiritual) y *mot d'esprit* (chiste) (N. de la T.).

UN OBSTACULO IMPORTANTE PARA LA CIENTIFICIDAD DEL PSICOANÁLISIS: EL “CAPITAN FREUD”

Guy Le Gaufey

Las diversas encuestas realizadas para saber si el psicoanálisis es o no una ciencia, si se puede o no considerar como parte del Panteón científico, hacen poco caso, en conjunto, de un *método* sobre el cual, es cierto, todos los psicoanalistas de orientación freudiana concuerdan, con mayor o menor rigor, aun sin consultarse. Instintivamente hacen lo necesario para evitar que un tercero se deslice *efectivamente* en la relación que intentan establecer con su paciente. Quizás esto parezca ser un detalle de funcionamiento, una especie de precaución técnica, similar a la asepsia en un ambiente quirúrgico. Yo, en cambio, quisiera mostrar que existe un elemento extremadamente apremiante en el plano epistemológico, que de tanto descuidarlo, hemos caído en debates condenados a dejar de percibir lo que Jung, en sus conversaciones tempranas con Freud, llamó “el alfa y omega de la práctica” y que yo he denominado como transferencia.

Proseguiré en dos etapas: primero intentaré mostrar la consistencia muy particular de este tercer elemento tal y como se presenta en la transferencia. Posteriormente trataré de mostrar que la constitución de

objetividades requiere de la colocación de un lugar tercero, o de una tercera instancia, irreductible tanto ante la presencia opaca del objeto de experiencia como ante la subjetividad requerida por la realización de la racionalidad discursiva en la que se trama todo el asunto. Sólo me queda indicar en qué la transferencia y su tercera persona constituyen un importante obstáculo epistemológico para la cientificidad del psicoanálisis, pero quizá también un obstáculo inmenso que cuestiona de manera fecunda la cientificidad misma.

1. UN TERCERO INASEQUIBLE

En lugar de enfrascarme en una descripción conceptual de la consistencia tan particular del tercero en el inicio de la transferencia, comenzaré por un breve intercambio recogido por Freud cuando, seguro de haber sacado del nido la rara ave junto con aquel que llegaría a llamarse para la posteridad “el hombre de las ratas”, escribió el resumen de las sesiones que actualmente podemos leer bajo el título “Diario de un análisis”.

Henos aquí durante la segunda sesión. El paciente se encuentra ya recostado, y Freud ya le comunicó su “regla fundamental”: cualquier cosa que se le ocurra, debe decírsela. De improviso narra el suplicio de las ratas tal y como fue contado al hombre de las ratas por el que ha sido llamado, a lo largo de la historia, “el capitán cruel”.

Aquí, escribe Freud, se interrumpe, se levanta y me pide que no lo obligue a describir los detalles. Yo le aseguro que, por mi parte, no tengo ninguna inclinación hacia la crueldad y que desde luego, tampoco deseo atormentarlo, pero que por supuesto (natürlich), no puedo eximirlo de algo sobre lo que no tengo poder alguno.¹

Este “algo sobre lo que no tengo poder alguno”, es que no puede impedir que suceda lo que sucedió, es decir, el relato del suplicio en el ánimo del hombre de las ratas, y en vista del contrato inicialmente pactado en el marco del método de Freud, al paciente no le queda más remedio que seguir las instrucciones, y relatarlo. Pero un poco más adelante, todavía durante esa sesión, Freud nos revela cuál fue la respuesta directa del hombre de las ratas a este respecto:

En un momento dado, como le hice saber que no era cruel, reaccionó llamándome “Mi Capitán”.²

La traductora del alemán al francés indica que, en el texto definitivo de Freud, ese “en un momento dado” se convirtió en “varias ocasiones”, y además Freud subraya esta frase en sus notas. Por lo tanto, él le otorga cierta importancia, y nosotros también.

Aquí se manifiesta una de las facetas más sombrías y más desconcertantes de la transferencia. Por un lado, Freud tenía razón al pensar que no era cruel como el capitán del mismo nombre, y por el otro, el hombre de las ratas tenía perfecta razón de llamarlo “Mi Capitán”. ¿Existe, después de todo, una diferencia tan grande entre hacer que penetren las ratas en un año y hacer que salgan las ideas de un cerebro, si es tan inexorable en un caso como en el otro? Supongamos por un instante que una de las ratas destinada a dicho suplicio levantara el borde del orinal para decir: “¡Ah, no! Este año está asqueroso. Regreso a mi cloaca”. Carcajada general y desbandada del capitán cruel. El suplicio cesa por sí mismo. Y de manera similar, si Freud hubiera respondido: “¡Ah! En ese caso, si este relato lo pone en ese estado, hablemos de otra cosa”, pienso que estaríamos de acuerdo en decir que ya no se trataría de un análisis.

Freud es y no es el capitán cruel. Ya que a pesar de sus negativas con relación al capítulo de su propia crueldad, no suaviza su postura en cuanto a aplicar la regla fundamental, y de la misma manera, nosotros no podemos adjudicar este rigor a una supuesta crueldad primaria en él. ¿Diríamos entonces que el hombre de las ratas se equivoca, que hace una “conexión falsa” (eine falsche Verknüpfung”, en el primer sentido de la palabra “Übertragung” usada por Freud) entre rigor y crueldad, y que uno de los objetivos del tratamiento sería llevarlo a reconocer que Freud no es el capitán cruel?

No hay que desechar apresuradamente esta posibilidad. Fue defendida como tal por Maurice Bouvet y su concepción de transferencia, y el hecho de que Jacques Lacan la haya combatido tan abiertamente no basta para considerar que en la actualidad hayamos terminado con esta visión de las cosas. De hecho, es uno de los aspectos más complicados de la práctica cotidiana para el analista: llegar a pensar que no es (o que es, ¡es casi lo mismo!) lo que su paciente dice o resiente de él. Por el contrario, el analista debe tolerar ser otro sin intervenir demasiado, sin precipitarse a creer que realmente lo es o que de ninguna manera lo es. La dificultad estriba en la medida en que su ser íntimo tampoco puede ilusionarse pensando que sería él mismo, fuera de este juego. El analista no puede,

por lo tanto, otorgar ninguna esperanza en sus intervenciones que equivaldría a decir: "Yo no soy el que usted cree". Más bien debe seguir la transferencia de su paciente, por poco que éste sea tan serio como el hombre de las ratas al responder "Sí, mi Capitán". En cuanto a la otra posibilidad, la que consistiría en que el analista ocupara plenamente el lugar transferencial asignado por el o la paciente, tampoco ofrece una esperanza: la primera histérica que aparezca sabrá en su momento manipular a un analista demasiado implicado. Es por esto que la palabra "apariencia" ["semblant"] en Lacan no significa "simular que" ["faire semblant"].

Este personaje, que con mucha frecuencia Freud llamó en sus escritos sobre la transferencia "la PERSONA del médico", no se confunde con él³. De la misma manera, con Lacan, este personaje que él nos enseñó a llamar sujeto-supuesto-saber tampoco se confunde con el analista:

Observamos que si el psicoanálisis consiste en sostener una situación convenida entre dos partenaires, en la que uno hace las veces [qui s'y posent] de psicoanalizante y el otro de psicoanalista, sólo sabría desarrollarse a costa del constituyente ternario que es el significante introducido en el discurso en el que se instaura, aquél que se denomina: sujeto-supuesto-saber, formación que no depende del artificio sino de la suerte, como desapegada del psicoanalizante.

Tendremos que ver lo que responderá el psicoanalista sobre esta situación en la que no está involucrada su persona.⁴

Propongo como homenaje tardío al hombre de las ratas que murió en el campo de batalla de la primera guerra, que nombremos momentáneamente "Capitán Freud" a este ser tan poco ser que entra como tercero en la relación analizante-analista. Gracias a esta denominación, quizá comprendamos mejor los acentos que Freud subraya con regularidad cuando presenta la irrupción de este elemento de la transferencia: todo iba bastante bien, la investigación avanzaba a grandes pasos cuando de pronto: ¡cataplum! ¡desembarca la transferencia! He aquí, por ejemplo, lo que dijo a la mitad de su 27ª conferencia justamente intitulada "La Transferencia":

Una confesión semejante nos sorprende, trastorna nuestros cálculos (Aber eine solches Geständnis überrascht uns, es wirft unsere Berechnungen über den Haufen). ¿Podría ser que hayamos desatendido la rúbrica más importante de nuestra operación?

Y efectivamente, entre más avanzamos en la experiencia, menos podemos oponernos a esta corrección humillante para nuestra cientificidad (Und wirklich, je weiter wir in der Erfahrung kommen, desto weniger können wir dieser unsere Wissenschaftlichkeit beschämenden Korrektur widerstreben⁵).

2. EL MAYOR OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO

¿Cómo se vuelve este "Capitán Freud" un obstáculo (y aun una vergüenza: Scham) para "Freud-el-científico", tal y como a él le gustaba considerarse y como se dedicó a ser, sin sacrificar a esta ambición el hueso que supo encontrar en el corazón de su método con esta dichosa transferencia?

Es importante no apresurarse a reducir la transferencia a la sugestión pura y simple y a sus aporías en cuanto a la cientificidad del psicoanálisis. La transferencia otorga un poder inmenso en la medida exacta en que uno no se vale de ella como bien lo sabe la mayoría de los analistas. El obstáculo que la transferencia constituye para la cientificidad del análisis es de un orden diferente del que la sugestión representa, debido al modelado del paciente en función de los desiderata, teóricos y de otra índole, del analista. Este obstáculo es consubstancial al hecho de que la no-repetibilidad de las experiencias en psicoanálisis no se debe a una singularidad extrema de los casos, sino al hecho de que el lugar del tercero no está libre. Repetir una experiencia, es en efecto admitir de entrada que puede "cambiar de tercero" sin necesariamente cambiar de resultado.

Una concepción "fuerte" de la reproductibilidad de las experiencias indica que una experiencia tiene derecho al título de científica si y sólo si ofrece la posibilidad de un cambio completo de observador abriendo así la vía a una comunidad científica, entendida como el conjunto de individuos aptos para la observación.

Sin duda, esta vía es totalmente impracticable dentro del marco del método freudiano: no porque los obsesivos no se parezcan lo suficiente como para constituir una clase pertinente (la psiquiatría se destaca en crear este tipo de clasificaciones, a reserva de suplirlas tanto como sea necesario), sino porque la transferencia infaliblemente hará su "corrección humillante a nuestra cientificidad" al interponer entre el objeto de experiencia y el saber que lo constituye un tercer término que no llegará a constituirse como objeto de experiencia. En la medida en que este tercer personaje, este personaje transferencial, no pueda ser descontado

totalmente por ninguno de los otros dos partenaires, introducirá una especie de situación “cuántica”, podríamos decir, en la que es estrictamente imposible que la interacción entre el objeto aludido y el punto de vista se pueda eliminar.

Esta vaga indicación metafórica en el ámbito de la física cuántica me permite pasar directamente a una concepción aparentemente más débil de la repetibilidad de las experiencias, ligada, entre otras, a estas situaciones científicas de una física no-clásica en las cuales la interpenetración inevitable del sujeto que mide y del objeto medido, de entrada echa a perder el concepto casi ingenuo de experiencia que subtiende la concepción sólida de la repetibilidad de las experiencias, que proviene de las prácticas de la ciencia clásica donde el sujeto y el objeto están ontológicamente desunidos. Ahora bien, nadie duda que esta física no clásica sigue siendo científica.

En estas experiencias no-clásicas, lo que debe repetirse no es tanto el objeto mismo, sino el conjunto constituido por el objeto más el instrumento de medida. Conforme a las enfáticas palabras de Schrodinger sobre este tema, “el mejor conocimiento posible de un conjunto no incluye necesariamente el mejor conocimiento posible de cada una de sus partes⁶”. Ahora bien, este conjunto demuestra ser repetible, las distintas series de medidas que sobre él se efectuaron permiten su comparación estadística que autoriza el reconocimiento de estas medidas a nivel de una colectividad, y permiten, al mismo tiempo, una cierta acumulación del saber que está en juego en el montaje experimental.

Porque una de las consecuencias directas de la repetibilidad de las experiencias no es otra que la acumulación del saber, de acuerdo con una trayectoria que no es muy difícil de representar: a partir del momento en que una experiencia es reproducible, su puesta en práctica y sus resultados pueden tener como público a la colectividad formada por sujetos que estimen ser competentes para efectuar esta experiencia y apreciar los resultados. Partiendo de allí, pueden imaginar y efectuar experiencias ulteriores que den por buenos, hasta que evidentemente se pruebe lo contrario, los resultados de la experiencia reproducible que consideren, todos y cada uno, como reproducible.

A la inversa, en el caso de una experiencia no reproducible, la transmisión del saber que eventualmente surgió de ella no puede considerar resuelta

la cuestión de la colectividad para la cual este saber valdría. Y es a este nivel que la transferencia adopta un cariz de “Ley de bronce” del campo analítico: el hecho de que el lugar del tercero esté ocupado durante la experiencia al punto de no permitir que nadie tome este lugar, este hecho se vuelve a duplicar en el momento de la transmisión del saber en la colectividad. Este saber no será recibido como tal más que en un movimiento de transferencia. En vez de la constitución de objetividades –tanto clínicas como “teóricas”- vendrá, fácilmente reconocible por cualquiera que no sea “de la familia”, este movimiento de transferencia que va a unir un efecto-sujeto sobre dichas objetividades en el momento mismo en el que ellas pretendieran separarse del efecto-sujeto de donde surgieron. La falta de “porte” experimental de este saber se compensa de manera más o menos exacta por la hipoteca transferencial, el “Capitán Freud” local.

He aquí la desgracia de aquél que pretende hacer de la transferencia no sólo el medio de su acción (no tiene en efecto el atributo: el profesor, la vedette mediática y muchos otros todavía intervienen a lo largo del tiempo) sino el objeto de su estudio. Como todavía no puede exhibirla sin mostrarse a sí mismo, es sorprendido de golpe en una no-separabilidad digna de hacer soñar una interacción cuántica. En el momento de hacer valer la transferencia de la que fue objeto, se ofrece a nuevas transferencias. Si llegan, una parte de su saber encontrará su actualidad. Si no llegan, este saber permanecerá nulo y sin valor. Ninguna colectividad lo archivará, ya que ninguna experiencia lo verificará ni lo invalidará. Si alguien me puede aportar un contraejemplo: la historia de un analista desconocido que haga un descubrimiento rotundo que le asegure en poco tiempo cierta notoriedad más allá del círculo inmediato de sus íntimos - que me lo haga saber.

Desde luego, no olvido que los laboratorios de física o de biología también sufren movimientos violentos de transferencias, muy sensibles en las guerras de clanes que dividen el mundo científico, por lo menos de igual manera que el pequeño mundo psicoanalítico. Pero se puede ser relativista sin preocuparse demasiado por Albert Einstein, pero no se puede ser freudiano sin producir sobre Sigmund Freud una forma bastante evidente de transferencia. El “Capitán Freud”, sea cual sea el color con el que se adorne, sigue perteneciendo al saber freudiano.

Y en lo que se refiere a la acumulación del saber, es bastante evidente que ningún freudiano “prolonga” ni “completa” a Freud. Lacan no es la

excepción. Lacan no le añade a Freud lo que le hiciera falta (RSI, por ejemplo), y nosotros no somos enanos encaramados sobre los hombros de esos gigantes. Lo que realmente sucede en la conservación y el avance del saber analítico no es de esa índole. En oposición a esta perspectiva, un movimiento contemporáneo quisiera hacernos creer que a través de una abundante disparidad, los freudianos se identificarían con un mínimo, con el más pequeño múltiplo común llamado “Metapsicología”. Esto es falso. Esta metapsicología nunca ha funcionado como el “núcleo duro” de una teoría polimorfa y plural.

CONCLUSIÓN

Al haber subrayado así hasta qué punto la transferencia constituye un obstáculo -un obstáculo imposible de eliminar así como irreductible- seguramente parecerá que me he unido a las filas de los enemigos jurados de toda concepción científica del psicoanálisis. Pero entonces habría que incluir en esta lista a Jacques Lacan mismo, que sobre este tema difícil, se contentó con la siguiente apreciación muy prudente: “El psicoanálisis es un delirio que esperamos produzca una ciencia”.

Entonces ¿dónde podrá el psicoanálisis brindar ayuda a la acción científica —una vez establecido que tiene pocas probabilidades de confundirse algún día con ella— por lo menos mientras prevalezca el “método” freudiano? Primero recordándole que la racionalidad y la cientificidad no son idénticas —pero esto lo atestiguan también otros discursos: la historia, el derecho, lo esencial de la filosofía, aun una cierta teología, aspiran a la racionalidad, sin por eso creerse o sentirse científicos.

Queda sin embargo otro punto en el que el psicoanálisis tiene alguna posibilidad de conservar cierta pertinencia respecto a las construcciones racionales futuras tocante a las relaciones del hombre y del saber (científico, llegado el caso). Eso no se refiere a la psicología que genera (poco interesante por sí misma), sino a la consistencia muy particular de su saber⁸: su rechazo a desprenderse del efecto-sujeto que la transferencia hace presente puede, por supuesto, volver a lanzarlo a las vías humanistas y espiritualistas habituales, así como a las prácticas mistagógicas generalmente asociadas con estas vías. Pero también puede ser que su manera de no librarse demasiado pronto del sujeto que inicialmente convocó, desde la puesta en marcha de la regla fundamental, lo conduzca a participar en la elaboración de nuevos modelos de saber, más allá del

campo clínico que actualmente sigue siendo suyo. También puede ser que eso no suceda, que se debilite —como cada vez que se ha querido reducirlo a una terapéutica- y muera, privado de sus interrogaciones epistemológicas. Esta perspectiva no se debe excluir.

Traductoras: Magda Benuzillo y Gloria Benuzillo

¹ S. Freud, *A propósito de un caso de neurosis obsesiva (El hombre de las ratas)*, Amorrortu Editores, 1909, Tomo X, p. 133

² *Ibid.* P. 135

³ Algunas consideraciones bastante largas sobre la “PERSONA FICTIVA” y la “PERSONA NATURAL” tal como podemos encontrarlas, por ejemplo, en el capítulo XVI del *Leviatán* de Thomas Hobbes serían bienvenidas para apreciar hasta qué punto PERSONA e INDIVIDUO no deben confundirse

⁴ Jacques Lacan, *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école.*

⁵ S. Freud, *Die Übertragung, Vorlesungen, Studienausgabe*, vol. I, p. 425

⁶ E. Schrödinger, *Physique quantique et représentation du monde*, Le Seuil, Point Sciences, 1992, p. 119.

⁷ Pero no hay otro a la vista; aunque Lacan inventó bastantes cosas, siguió siendo fiel al “método” freudiano.

⁸ Que podemos apreciar, entre otros, este juicio de Lacan en los términos de su propia “álgebra”: “S1, es tan solo el inicio del saber y un saber que se contenta con siempre iniciar, no llega a nada”. J. Lacan, *L'insuccès de l'Unebévue s'aile à mourre*, sesión del 8 de marzo, 1977.

ISAAC NEWTON Y EL CRIPTOGRAMA DE DIOS

Shahen Hacyan(*)

Τα μείζονα των αγαθών ημῖν γίνονται διὰ μανίας,
θεῖα μὲντοι δοσεὶ διδομένης.

Los más grandes de nuestros bienes nacen de la locura, que
ciertamente es un don dado por la divinidad.

Platón, *Fedro* 244.

Isaac Newton, el fundador de la física teórica, quién descubrió la gravitación universal y explicó el movimiento de los astros, fue ciertamente uno de los científicos más importantes de la historia. Empero, su interés en la ciencia que creó era muy limitado, pues dedicó la mayor parte de su vida a la alquimia y a la teología. Esto puede parecer extraño porque estamos acostumbrados a la idea de que la ciencia es el paradigma de toda empresa racional, la gran impulsora del progreso, cuyo fin es dominar la naturaleza y aprovecharla en beneficio del hombre. Pero el autor de los *Principia* tenía otras preocupaciones; estaba convencido de que Dios se había manifestado a los hombres a través de dos obras: la Biblia y el Universo.

(*)Instituto de Física, UNAM. México, D.F.

Algunas veces se presenta a Newton como el ejemplo de un gran científico que puede ser también profundamente religioso. Pero, como trataremos de mostrar en este artículo, el Dios de Newton recuerda más bien al Dios del presidente Schreber, aquel respetable magistrado del siglo pasado cuyo libro autobiográfico sirvió a Sigmund Freud de temas para un famoso ensayo sobre la paranoia.

INFANCIA Y JUVENTUD¹

Isaac Newton nació el día de Navidad² del año de 1642, en una aldea llamada Woolsthorpe, en el Lincolnshire. Su padre, un granjero con cierta fortuna, murió tres meses antes de que naciera su ilustre vástago. Tres años después, su madre se volvió a casar con un anciano clérigo de la aldea vecina, con quien se fue a vivir, dejando a Isaac a los cuidados de sus abuelos. La volvería a recuperar ocho años después, cuando ella regresó a Woolsthorpe viuda por segunda ocasión y con tres hijos más³. Cuando Newton cumplió quince años, ingresó a la escuela pública de Grantham, cerca de su aldea: quizás lo único que vale la pena mencionar de esa época es que el joven Isaac demostró una sorprendente habilidad manual para construir toda clase de artefactos. A los dieciocho años fue admitido en el Trinity College de Cambridge. Allí habría de pasar los siguientes 35 años de su vida: los primeros siete en calidad de estudiante, hasta obtener el grado de Maestro en Artes, los siguientes como *fellow* y profesor *luciano* de matemáticas.

En 1665, cuando Newton era estudiante en Cambridge, una epidemia de peste asoló Inglaterra. En aquella época se había comprobado empíricamente que la enfermedad se propaga más rápidamente en lugares densamente poblados, por lo que se solía evacuar las ciudades y dispersar a la gente por el campo al presentarse una epidemia. Por esta razón, la universidad de Cambridge permaneció cerrada durante casi dos años, tiempo que Newton pasó en su aldea natal. Allí, alejado del mundanal ruido, inició su carrera científica. Según la historia oficial, fue durante el llamado *annus mirabilis* de 1666 cuando el joven de 24 años encontró el método de las fluxiones (cálculo diferencial e integral), descubrió la composición de la luz blanca (primer paso hacia una ciencia de la Óptica) y descubrió la ley de la gravitación universal al ver caer una manzana al suelo.

Se conservan numerosos manuscritos de Newton que demuestran, sin lugar a dudas, que ya había desarrollado el método de las fluxiones en

aquella época. Sin embargo, guardó para sí y nunca publicó lo que fue uno de los descubrimientos matemáticos más importantes de la historia. Sólo después de cuarenta años desempolvó sus manuscritos en aquel famoso pleito con Leibniz sobre la paternidad del cálculo diferencial e integral. También se tienen evidencias de que efectivamente Newton inició en aquella época sus experimentos con prismas y descubrió la descomposición de la luz. En cuanto a la gravitación, el problema tendría que esperar unos veinte años más para que Newton volviera a interesarse en él.

A su regreso a Cambridge, Newton prosiguió sus estudios científicos. En 1671 construyó, con sus propios medios, un telescopio reflector que obsequió a la Royal Society, a la sazón una incipiente sociedad dedicada a la nueva ciencia. La acogida que tuvo el instrumento fue sumamente entusiasta y se decidió aceptar a su constructor como nuevo miembro de la sociedad. Animado, Newton decidió enviar una segunda obra suya, esta vez teórica, a la Royal Society: el famoso tratado sobre la naturaleza de la luz. Pero la acogida al trabajo fue decepcionante: Robert Hooke, miembro distinguido de la Sociedad, atacó duramente a la teoría de Newton por ser contradictoria contra la suya propia.

Este incidente marca el principio de la enemistad entre Hooke y Newton, y también el retiro del segundo de la física. Sin embargo, cuando Hooke fue electo secretario de la Royal Society en 1679, hizo un intento de reconciliación con su colega de Cambridge y le escribió una amable carta en la que lo invitaba a reanudar su correspondencia con la Sociedad. Newton no tardó en contestar, disculpándose por no tener material que mandarle, pues, alegaba, hacía tiempo que había abandonado la filosofía natural por otros menesteres. La correspondencia, empero, prosiguió y se enfiló hacia la filosofía natural que Newton pretendía haber abandonado. Estimulado por Hooke, Newton resolvió con su método matemático un problema que habría de ser crucial para la física: el movimiento de un cuerpo que se mueve bajo la acción de una fuerza inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. Pero Newton, molesto por el tono polémico que estaba tomando la correspondencia, no se dignó a contestar más a Hooke y guardó sus cálculos en un cajón.

Tuvieron que pasar cinco años más para que retomara sus cálculos, estimulado por las discusiones con el astrónomo Edmund Halley, quien lo visitó varias veces en Cambridge. Esta vez, Newton quedó totalmente

absorto por su descubrimiento teórico y dedicó dos intensos años a preparar lo que sería su obra magna, los *Principia Mathematica*, que habrían de aparecer en 1687. Así, Isaac Newton descubrió la ley de la gravitación universal y mostró en su libro cómo calcular el movimiento de los planetas con toda precisión a partir de esa ley, utilizando el método matemático que él mismo había inventado. Fue así como la física se volvió en una ciencia exacta.

LA CRISIS

Los *Principia* tuvieron un éxito inmediato en Inglaterra. El único incidente desagradable fue que Hooke acusó de plagio a Newton: si bien aceptó la originalidad de sus cálculos, argumentó que las ideas básicas de las que había partido eran suyas. La respuesta del sabio de Cambridge fue violenta: negó categóricamente que Hooke tuviera nada que ver con su trabajo, excepto el tiempo que le hizo perder con su correspondencia, y borró toda mención de su nombre en la versión final de los *Principia*. Esta vez, no habría reconciliación entre los dos sabios. Irascible e hipersensible, Newton nunca perdonó una ofensa de sus enemigos, y sólo aceptaba la amistad de aquellos que lo veneraban incondicionalmente.

Isaac Newton se volvió pronto una celebridad en su país y su fama cruzó el canal de la Mancha, aunque habrían de transcurrir algunas décadas para que su obra fuera plenamente aceptada en el continente, donde todavía imperaba la teoría de los torbellinos de éter de Descartes para explicar el movimiento de los planetas.

Newton permaneció célibe y nunca se le conoció ninguna relación amorosa. En septiembre de 1693, poco después de cumplir los cincuenta años, tuvo una misteriosa crisis nerviosa cuya naturaleza está poco documentada. Se conservan referencias indirectas y varias cartas en las que el gran sabio declara que no ha comido bien ni dormido en varios meses, y acusa a conocidos suyos de perseguirlo en una u otra forma. A su amigo el filósofo John Locke, por ejemplo, le reclamó en una carta (que aún se conserva) sus intentos por “enredarlo con mujeres”. La crisis le duró algunos meses, pero al parecer se recuperó y volvió a su vida normal.

En su ensayo sobre el presidente Schreber, Freud⁴ señala ciertos elementos característicos de la paranoia —delirios de persecución, sexualidad reprimida, y una obsesión por Dios, con quién se cree comunicar— y concluye que el Dios Padre de los paranoicos es una representación

inconsciente del padre real. Tal parece que Schreber tuvo un padre dominante y severo; Newton, por su parte nació después de la muerte de su padre, quién, para él, siempre estuvo en los cielos.

Entre otras conspicuas similitudes, mencionemos que Schreber se veía a sí mismo en constante lucha con los “rayos de Dios” y presumía de poder mirar al Sol de frente; a lo que Freud argumenta que el Sol es una representación simbólica de la figura paterna. Curiosamente, Newton narró cómo uno de sus primeros experimentos en óptica consistió en mirar al Sol de frente con el fin de estudiar el efecto de su brillo en su vista. Después de esa experiencia que por poco le cuesta la vista, optó por el método más seguro de analizar los rayos del Sol después de hacerlos pasar por un orificio. Y así descubrió la composición física de la luz y puso las bases de la ciencia óptica.

El verdadero origen de la crisis se desconoce, aunque el historiador Frank E. Manuel⁵ señala un misterioso episodio de la vida del gran sabio que podría coincidir con el esquema freudiano de la paranoia. En 1684, el mismo año en el que Newton terminó la redacción de los *Principia*, llegó a Inglaterra un joven brillante matemático suizo de nombre Nicolás Fatio de Duillier, quién inició una profunda amistad con el sabio inglés a quien veneraba. Se conservan varias cartas entre los dos hombres que muestran cómo Newton había tomado bajo su ala protectora al joven prodigio, con quien discutía de matemáticas, teología y alquimia. Incluso, Newton abrigaba la esperanza de traer a Fatio a vivir con él en Cambridge, cosa extraña en un hombre tan huraño como él. Pero, súbitamente, la correspondencia entre los dos cesa justo antes de la crisis. Manuel sugiere que Newton se volvió consciente de la verdadera naturaleza de su afecto por Fatio, y que esto fue uno de los detonantes de su crisis. La hipótesis concuerda con la idea de Freud de que la crisis de paranoia se desencadena por una reacción violenta contra impulsos homosexuales, tal como le sucedió al presidente Schreber.

Sea lo que fuere, el hecho es que Newton se recuperó de su crisis y prosiguió una brillante carrera científico-administrativa; incluso mantuvo durante algunos años su correspondencia con Fatio, aunque más esporádicamente y en un tono frío y distante. En cambio, el destino fue cruel con el otrora joven prodigio. Después de embarcarse en varios proyectos megalomaniacos para corregir y mejorar la teoría de Newton, se involucró con una secta de fanáticos religiosos que hicieron mucho

ruido en Inglaterra en los inicios del siglo XVIII. La secta acabó sufriendo una dura represión y Fatio, como uno de sus líderes espirituales, fue condenado a ser expuesto en la picota en Londres. El resto de su vida transcurrió en forma miserable, sin que su antiguo protector moviera un dedo por él.

EL DIOS DE NEWTON

En sus manuscritos, para referirse a sí mismo, Newton utilizó varias veces el seudónimo de *Jeova sanctus urus* como anagrama de Isaacus Neutonus. Para Newton, Dios era una presencia real, una consciencia cósmica que gobernaba el Universo, análogamente a cómo la mente controla el cuerpo: “Uno y el mismo soy a lo largo de la vida en todos los órganos de los sentidos; uno y el mismo es Dios siempre y en todas partes”⁶. La obra divina podía estudiarse en dos campos: Su manifestación en el mundo físico y Su palabra en la Biblia. Newton siguió los dos caminos con entusiasmo.

En el famoso Escolio General de los *Principia*⁷ establece claramente su concepto de la divinidad:

Este Ser gobierna todas las cosas, no como un alma del mundo, sino como un Señor de todo; y debido a su dominio se le puede llamar Señor Dios παντοκράτωρ, *pantócrata*, o *Gobernador Universal* ...

Y en un pasaje polémico de su segundo gran libro, la *Óptica*, llega a comparar al Universo con el *sensorio* de Dios⁸.

Como señalamos ya, Newton dedicó una parte importante de su vida a escribir sobre teología, y los *Principia* sólo fueron una pausa en su carrera⁹. Empero, lo único que intentó publicar en relación con la teología, y que apareció póstumamente, es una *Cronología de los reinos antiguos* en el que pretendía reconstruir la historia del mundo a partir de las narraciones bíblicas¹⁰, llegando a la conclusión de que la Creación ocurrió unos dos mil años antes de Cristo. Newton desarrolló un método para interpretar las profecías bíblicas, y si bien se cuidó de no hacer profecías, alguna vez calculó que el Juicio Final seguramente no tendría lugar antes del año 2060¹¹.

Otro tema obsesivo de la teología newtoniana es la naturaleza de la Trinidad, cuyo dogma rechazó violentamente. Newton se podría

considerar un partidario del arrianismo, considerado una grave herejía en su época. Para él, Cristo era un mediador entre Dios y los hombres, pero de ningún modo comparable a Dios mismo. Para demostrarlo, señaló varios pasajes de la Biblia donde era evidente que el texto original había sido alterado para reforzar la posición trinitaria en contra de Arrius¹². Pero Newton nunca se atrevió a hacer públicas sus ideas, pues sabía que sería acusado de hereje¹³.

EL SABER PRIMORDIAL

Isaac Newton estaba convencido de que Dios se había manifestado a los hombres en épocas remotas, pero el campo de su revelación abarcaba no sólo la religión sino también la ciencia. Los pueblos antiguos, anteriores al Diluvio Universal, debieron poseer profundos conocimientos adquiridos por medio de la revelación divina, en una época en la que Dios solía hablarles frecuentemente a los hombres. Esta sabiduría primordial se fue perdiendo, y de ella sólo queda vestigios escondidos en el lenguaje críptico de la Biblia y de los alquimistas, al que tenían acceso sólo unos cuantos iniciados para evitar que cayese en manos del vulgo y fuese utilizada para fines perversos.

En particular, Newton estaba convencido de que él no había sido el primero en descubrir la ley de la gravitación universal. De ello queda testimonio en varios borradores de los *Principia* que se han conservado hasta ahora, especialmente los manuscritos que escribió alrededor de 1690; el contenido de éstos manuscritos pasó parcialmente a la nueva edición de los *Principia* y a su segunda obra científica la *Óptica*. Según Newton, habría sido Pitágoras quien descubrió la ley del cuadrado inverso, pero lo presentó en forma críptica para evitar que ese conocimiento cayera en manos del vulgo. Newton se basaba, para afirmar lo anterior, en la ley de las vibraciones de una cuerda, según la cual dos cuerdas del mismo material vibran a la misma frecuencia (es decir, emiten la misma nota musical) si la tensión de cada una es proporcional al cuadrado de su longitud. En palabras de Newton¹⁴:

Los antiguos no explicaron suficientemente en qué proporción decrece la gravedad al alejarse de los planetas. Sin embargo, lo esbozaron con la armonía de las esferas celestes; designando al Sol y a los demás siete planetas... por medio de la Lira de siete cuerdas de Apolo, y midiendo los intervalos de las esferas por medio de tonos... Por este

simbolo indicaron que el Sol por su propia fuerza actúa sobre los planetas con esa misma razón armónica de las distancias con que la fuerza de tensión actúa sobre cuerdas de diferentes longitudes, es decir, recíprocamente al cuadrado de las distancias...

El argumento de Newton es bastante rebuscado, pero se reduce esencialmente a lo siguiente: si se cuelga una masa de una cuerda para tensarla, la frecuencia con la que ésta vibra depende de la razón entre la tensión y el cuadrado de su longitud. Así, por ejemplo, si una cuerda mide el *doble* de otra cuerda del mismo material y grueso, hay que colgarle una masa *cuádruple* para que las dos suenen iguales. Siguiendo la analogía, la fuerza gravitacional a cierta distancia de un planeta con cierta masa es la misma que a una distancia doble de otro planeta con una masa cuádruple.

LA ALQUIMIA

Newton llegó a poseer una biblioteca de textos alquimistas que en su época se consideraba la más completa de su tipo¹⁵. Además de sus libros copiosamente anotados, dejó una cantidad impresionante de manuscritos que versaban sobre la alquimia, donde describía meticulosamente los experimentos realizados en su laboratorio de Cambridge. De publicarse algún día ese material, se necesitaría una edición de varios volúmenes. Sin embargo, sus herederos intelectuales consideraron que dicho material podría perjudicar la imagen del gran científico y decidieron esconderlo pudorosamente. Así, la primera gran biografía de Newton, escrita por Sir David Brewster a mediados del siglo pasado, menciona con grandes reticencias esta faceta del sabio. Brewster tuvo acceso a los manuscritos alquimistas, pero se apresuró a distinguir entre la alquimia común “...que empieza como fraude y termina como misticismo...” y la alquimia practicada por Newton y otros distinguidos intelectuales ingleses del siglo XVII, como Robert Boyle y John Locke. Aún así, observó:

“... no podemos comprender como una mente de tal poder, tan noblemente ocupada en abstracciones geométricas y el estudio del mundo material, se pudiera rebajar a ser un simple copista de la poesía alquimista más despreciable, y el anotador de una obra que es obviamente el producto de un loco y un bribón.”

Hay que reconocer, sin embargo, que Newton no se dedicó a la alquimia por razones esotéricas. De hecho, sus inquietudes alquimistas se reflejan

en los capítulos finales de su libro *Óptica*, donde discute la constitución de la materia. Newton describe allí algunos de sus experimentos y concluye que la materia está formada de partículas diminutas; y así como los astros se mantienen unidos por la atracción gravitacional, esas partículas se atraen entre sí por medio de alguna fuerza aún desconocida en su época. Se adelanta de ese modo, en la medida de sus posibilidades, a la teoría atómica que sería plenamente aceptada solamente a principios del siglo XX.

Los verdaderos alquimistas, como Newton, no buscaban la fortuna material. Ellos veían al mundo como un todo coherente, animado por un Espíritu Superior que se manifestaba tanto en los seres vivos como en la materia inanimada. De ahí el uso que hacían de categorías animistas y místicas para describir sus técnicas alquimistas.

EPILOGO

En 1696, como premio a sus servicios a la ciencia inglesa, Isaac Newton fue nombrado director de la Casa de Moneda de Inglaterra, motivo por el cual se estableció definitivamente en Londres. A partir de entonces recibió honores tras honores: fue nombrado caballero y, aprovechando la muerte de Hooke en 1703, se reintegró a la Royal Society de la que fue nombrado presidente a finales de ese mismo año. Desde entonces hasta su muerte, fue el dictador de la ciencia en su país. No es casual que la continuación de su obra científica se deba más a los sabios del continente Europeo que a sus discípulos ingleses ocupados en descifrar las intrincadas demostraciones geométricas de los *Principia*. Isaac Newton murió en 1727 y fue enterrado con grandes honores en la Abadía de Westminster.

Sus manuscritos permanecieron en poder de sus familiares hasta que, en 1936, sus descendientes decidieron rematarlos en una subasta. Por fortuna, John Maynard Keynes salió al rescate de los manuscritos y logró reunir cerca de la mitad de ellos (el resto, en su mayor parte, se encuentra actualmente en la Universidad de Jerusalén). El famoso economista los estudió con mucho interés y escribió un ensayo al respecto, donde por primera vez sitúa al gran científico inglés en su justo contexto¹⁶.

¿Por qué lo llamó un mago? Porque para él, el universo y todo lo que contiene era un acertijo, un secreto que podía leerse aplicando el

pensamiento puro a ciertas evidencias, ciertas claves místicas que Dios había colocado en el mundo para permitir una especie de búsqueda del tesoro filosófico para una fraternidad esotérica. Creía que esas claves podían encontrarse en parte en las evidencias de los cielos y en la constitución de los elementos (y eso es lo que da la falsa impresión de que era un filósofo natural experimental), pero también en parte en ciertos escritos y tradiciones heredados por los cofrades en una cadena continua que llegaba hasta una revelación original crítica en Babilonia. Veía al universo como un criptograma construido por el Todopoderoso...

Los manuscritos newtonianos muestran claramente que el principal fundador de la ciencia moderna estaba obsesionado en descifrar el Universo como un criptograma. Lo cual logró en cierta forma, cuando dejó temporalmente la alquimia y la teología para fundar la física. Newton buscó la solución de los enigmas del mundo tanto en el cielo como en la tierra, y, a diferencia del presidente Schreber, logró su objetivo: descifrar el lenguaje de Dios. Y así nació la ciencia moderna.

- ¹ Para datos biográficos, véase: R.S. Westfall, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, Cambridge University Press, 1980.
- ² Al respecto, hay que aclarar que se trata de la Navidad según el calendario juliano. El calendario gregoriano, establecido en 1582 a instancias del Papa Gregorio, fue adoptado por Inglaterra en 1752. El odio profundo que Newton como todo intelectual inglés, sentía por los Papas, ¿se debería en parte a que la Iglesia Católica no le reconocía el privilegio de compartir su cumpleaños con el Salvador?
- ³ Las implicaciones psicológicas de esta separación y posterior reencuentro con la madre han sido analizadas por: Frank E. Manuel, *A portrait of Isaac Newton*, Harvard University Press, 1968. Ver, en particular, el Cap. 1.
- ⁴ Sigmund Freud, "Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*) autobiográficamente descrito", en *Obras completas* t-XVI, Buenos Aires, Rueda (1953).
- ⁵ *Op. cit.*, capítulos 9 y 10.
- ⁶ Citado por Frank E. Manuel: *The religion of Isaac Newton*, Oxford University Press, 1974. Pág. 19.
- ⁷ Isaac Newton: "Escolio General", *Principios matemáticos de la filosofía natural*.
- ⁸ "Annon Spatium Universum Sensorium est Entis...", Isaac Newton; "Query 28", *Opticks*.

- ⁹ Sobre la obra "no científica" de Newton, véase: José E. Marquina, "Jeova Sanctus Unus. Teólogo y alquimista", *Mathesis* 6,219 (1991).
- ¹⁰ Para un estudio moderno de esta obra, véase: Frank E. Manuel, *Isaac Newton Historian*, Harvard University Press, 1963.
- ¹¹ Westfall, *op. cit.* Pág. 816.
- ¹² M. De Icaza-Herrera, "Isaac Newton, historiador y teólogo", *Contactos*, 3, p.20 (Universidad Autónoma Metropolitana, 1994).
- ¹³ Por una ironía del destino, Newton pasó sus años de Cambridge adscrito al Trinity(!) College.
- ¹⁴ Cito del artículo de J. E. McGuire y P. M. Rattansi en *Notes and Records of the Royal Society (London)*, 21, p.108 (1966).
- ¹⁵ Véase: B. J. T. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy*, Cambridge University Press, 1975.
- ¹⁶ J. M. Keynes, "Newton, the Man", en *The Royal Society Newton Tercentary Celebrations 15-19 July 1946*, Cambridge University Press, 1947.

HECHOS Y DICHS DEL PROFETA JOHANNES

José E. Marquina (*).

“Qué fantasmagoría es la mente y
qué depósito de cosas incompatibles”
Virginia Wolf (*Orlando*)

Uno de los personajes más fascinantes de la Revolución Científica de los siglos XVI y XVII es, sin lugar a dudas, Johannes Kepler (1571-1630).

Al intentar adentrarse en la compleja personalidad de este auténtico genio, lo primero que llama la atención es su necesidad de escribir sobre los hechos de su vida y es esta necesidad la que lo lleva, cuando tenía aproximadamente 25 años, a redactar una especie de horóscopo personal, a través del cual nos enteramos que Kepler “... fue concebido el 16 de mayo de 1571, a las 4:37 de la mañana, y nació el 27 de diciembre a las 2:30 de la tarde, después de un embarazo que duró 224 días, 9 horas y 53 minutos.” De la misma fuente, es decir del propio Kepler, sabemos que su padre (Heinrich) era “... un hombre vicioso, inflexible, pendenciero y condenado a acabar mal”, y su madre (Katharina) era “... pequeña, delgada, morena, charlatana y pendenciera, con una mala disposición.” En realidad, Heinrich Kepler era un mercenario que estuvo a punto de

(*)Facultad de Ciencias, UNAM México, D.F.

ser colgado y Katharina Guldenmann fue juzgada por hechicería. Con estas condiciones familiares, no es difícil entender que el joven Johannes desarrollara una personalidad bastante pesimista con evidentes signos hipocondríacos. En este sentido, sus recuerdos infantiles tienen un carácter lastimero como puede constatarse en algunos de ellos, al señalar:

“... casi morí de viruela, quedé muy quebrantado de salud y mis manos paralizadas...”

“... sufrí constantemente de dolencias en la piel, a menudo de grandes llagas, y a menudo de las heridas crónicas purulentas en los pies, que se curaban mal y volvían a abrirse de nuevo.”

“La sarna se apoderó de mí”.

“Se me ofreció la unión con una virgen, la efectué la víspera de año nuevo con la más terrible dificultad, experimentando los dolores más agudos en la vesícula.”

Obviamente en estas condiciones, Kepler tiene una muy pobre impresión de sí mismo y escribe:

“Ese hombre tiene en todos los aspectos una naturaleza parecida a la de un perro... Su aspecto es el de un perrito faldero... Hasta sus apetitos eran como los de un perro... Sus costumbres eran análogas. Buscaba continuamente la buena voluntad de los demás... lo fastidia la conversación, pero saluda a los visitantes, exactamente como un perrito... Siente horror canino por los baños, las tinturas y lociones...”, para seguir deleitándose en la autodenigración, hasta que, de pronto, nos señala un hecho revelador:

“Tiene enorme sed de las más grandes cosas... Era religioso hasta la superstición. A los 10 años, cuando leyó por primera vez las Sagradas Escrituras, lamentó profundamente que, por la impureza de su vida, le estuviera negado el honor de ser profeta...”. Es decir, que a los 10 años, Kepler pensaba que su vida era impura y que desde esa edad deseaba llegar a ser profeta.

Afortunadamente, Kepler tuvo la oportunidad de estudiar gracias al apoyo económico que recibió por parte de los duques de Württemberg, los cuales generaron un sistema de apoyo a familias con bajos recursos, que permitiera estudiar a los niños y muchachos que mostraran capacidad

intelectual. De esta manera, Kepler logró llegar hasta la Universidad de Tübingen, donde estudiaba Teología, hasta que un hecho fortuito cambió por completo su vida. A la muerte de Georg Stadius, profesor de Matemáticas y Astronomía en la escuela protestante de Graz, las autoridades de dicha escuela solicitaron a la Universidad de Tübingen les enviase a alguien que pudiera encargarse de dichas cátedras. Curiosamente, en Tübingen le ofrecieron el cargo a Kepler, y de manera aún más curiosa, éste aceptó, con la condición de que podría regresar a concluir sus estudios en Teología, lo cual nunca sucedió.

En Graz, Kepler tenía que impartir clases, preparar calendarios y hacer pronósticos astrológicos, lo cual le dejaba tiempo suficiente para dedicarse a sus ensoñaciones en las que se preguntaba cosas como ¿por qué el Creador sólo creó seis planetas (de acuerdo con el sistema copernicano)? ¿Por qué las distancias entre los planetas son las que son?. Inmerso en estas reflexiones transcurría la vida de Kepler hasta que en julio de 1595, la Divina Providencia le dio un regalo, a la manera de una idea, que le permitió desentrañar (según él) el verdadero Esqueleto del Cosmos, el cual está construido en base en los cinco sólidos perfectos (aquellos que pueden inscribirse en una esfera y todos los vértices tocan la superficie de ella y pueden contener una esfera y ésta toca cada cara en su centro). Con dichos sólidos, Dios sólo pudo acomodar seis planetas y las distancias entre ellos vienen dadas por tales sólidos, con lo cual Kepler contestaba sus preguntas originales y permitía, como él mismo señala, “... responder a cualquiera que pregunte sobre los garfios de que se halla suspendido el cielo para que no se caiga”. En esta ordenación Kepler plantea que:

“La Tierra es el círculo que es medida de todo. Circunscribele un dodecaedro. El círculo que lo circunscribe será Marte. Circunscribe a Marte en un tetraedro, el círculo que lo comprende a éste será Júpiter. Circunscribe a Júpiter con un cubo. El círculo que comprende a éste será Saturno. Ahora inscribe en la Tierra un icosaedro. El círculo inscrito en éste será Venus. Inscribe en Venus un octaedro. El círculo inscrito en él será Mercurio.”

Esta feliz y grandiosa idea, cuyo único defecto era la de ser falsa, le permitió a Kepler encauzar su vocación de profeta. Para narrarnos su descubrimiento, Kepler redactó el *Mysterium Cosmographicum* (1569), y en él no comunica, en 23 alucinantes capítulos, como logró entrar en la mente del Supremo Geómetra, para develarnos su secreto acerca de la Creación.

El *Mysterium Cosmographicum* no tiene ninguna relevancia científica pero es el motor de toda la ceración kepleriana, como él mismo asegura en la segunda edición (25 años después) en la que señala:

“La dirección de toda mi vida, de mis estudios y obras, estuvo determinada por este librito... casi todos los libros de astronomía que publiqué... se referían a uno u otros de los capítulos principales... y son exposiciones más cabales o complementos de lo que en él se dice”.

Para cuando aparece esta segunda edición (1621), Kepler ya había resuelto el problema cosmológico a través de sus tres leyes, pero para él, el *Mysterium Cosmographicum* seguía siendo verdadero, aunque el resto de su obra lo negara.

Con el *Mysterium Cosmographicum*, el perro sarnoso se convirtió en un profeta del Señor, y en su megalomanía, dedicó los siguientes años a un absurdo proyecto de materializar lo que había encontrado, a través de una Copa Cósmica, con piedras preciosas, diamantes, circones y bebidas que circularían a través de sus canales.

El profeta Kepler actúa como Moisés y la Copa Cósmica es un nuevo Tabernáculo o una nueva Arca de la Alianza.

Cuando el proyecto de la Copa fracasa, Kepler empieza su trayectoria como auténtico astrónomo. Viaja a Praga, trabaja y pelea con Tycho Brahe, pero sobre todo, aprende lo que la Astronomía y el auténtico significado de los datos observacionales. Con las medidas extremadamente precisas de Tycho no es posible aproximar alegremente (como hizo Kepler en el *Mysterium Cosmographicum*) ignorando la información obtenida de la observación astronómica. A la muerte de Tycho (1601), Kepler se apropia de los datos de éste, como él mismo reconoce en una carta, y es nombrado Matemático Imperial de la Corte de Praga.

Con el invaluable tesoro observacional de Tycho, producto de 25 años de trabajo sistemático, Kepler plantea en la *Astronomia Nova* (1609), sus inmortales dos primeras leyes, derivadas del estudio del planeta Marte (la primera ley se refiere a que la trayectoria de Marte es una elipse y la segunda a que recorre áreas iguales en tiempos iguales). Como hecho curioso, cabe señalar que gracias a la franqueza que tiene Kepler al escribir, sabemos que obtuvo primero la segunda ley y después la primera.

Un año después de la impresión de la *Astronomia Nova*, aparece el *Sidereus Nuncius* (1610) de Galileo, en el que éste da a conocer los resultados de sus observaciones telescópicas y en particular los cuatro satélites que ha observado en torno a Júpiter.

En este mismo año, Kepler redacta un pequeño escrito, a la manera de una carta a Galileo, llamado *Dissertatio cum nuncio Sidereo*, en el que Kepler, sin prueba alguna, acepta todo lo observado por Galileo y demuestra su irrenunciable fe a lo expuesto en el *Mysterium Cosmographicum*, cuando señala que:

“... al revisar las órbitas de Marte, la Tierra y Venus... me doy cuenta de que las distancias son un poco grandes, pues si los vértices del dodecaedro se extienden hasta el perihelio de Marte, los centros de Marte no alcanzan hasta la Luna en su apogeo cuando la Tierra está en el afelio; ni tampoco los centros del icosaedro acomodados al afelio de Venus alargan los ángulos del icosaedro hasta la Luna en su apogeo... Confío pues, en que me resultará muy fácil colocar en dichos espacios pequeños las lunas... si alguna vez las descubres, Galileo”. Es decir que no obstante lo que ha encontrado a través de sus dos primeras leyes, él sigue creyendo en el Cosmos narrado en el *Mysterium Cosmographicum*. En éste curioso escrito, Kepler se da el lujo de fantasear con galileo al señalarle:

“Supón que haya naves o velas adecuadas a los vientos celestes y habrá quienes no teman ni siquiera en esa inmensidad. Así pues, fundemos una Astronomía... para quienes casi de inmediato van a emprender este viaje”.

En su siguiente libro, *Harmonice Mundi* (1618), Kepler se dedica, en medio del terrible caos social (son los años previos a la Guerra de los 30 años) y de su propio caos personal (su madre fue acusada de hechicería y fue enjuiciada), a la búsqueda de las Armonías del Mundo. Este libro es la continuación, no de la *Astronomia Nova*, sino del *Mysterium Cosmographicum* y en él encontramos la búsqueda de los arquetipos universales que guiaron a Dios en la Creación. Los primeros cuatro capítulos tratan de las armonías matemáticas, musicales y astrológicas, para finalmente, en el quinto capítulo atacar las armonías en Astronomía y es precisamente en el proemio de este capítulo donde el profeta Kepler, en pleno delirio, escribe:

“Sí, me entrego a este santo delirio. Desafío burlescamente a todos los mortales con esta confesión pública: he robado los vasos de oro de los egipcios para hacer con ellos un tabernáculo para mi Dios, lejos de las fronteras de Egipto. Si me perdonáis, me alegraré. Si estáis enojados, lo soportaré. Mirad, la suerte está echada, y estoy escribiendo un libro para mis contemporáneos, o bien para la posteridad. Para mí es indiferente. El libro podrá esperar cien años para encontrar un lector, puesto que Dios esperó seis mil años para un testigo...”.

En realidad en este capítulo si hay una perla cognoscitiva, la tercera ley (relativa a la relación entre los tiempos de revolución de los planetas y sus distancias medias al Sol, de la forma $t^2 \propto d^3$), y con esto, el legado de Kepler está completo, aunque esta ley se encuentra inmersa en un caos de búsqueda de armonías entre diversos parámetros (periodos, volúmenes, distancias solares máximas y mínimas, etc.) hasta que, como dice Kepler: “De pronto el Sol de la armonía irrumpió con toda claridad a través de las nubes”.

El misterio que le ha sido develado, consiste en que al comparar la relación de las velocidades angulares para saturno (en su afelio y perihelio) observa que guardan una relación de 4 a 5, que reconoce como la 3ª mayor en música. Ataca a Júpiter y encuentra la 3ª menor, Marte la 5ª, y con este tipo de disquisiciones astronómico-numerológico-musicales, Kepler empuña la batuta pitagórica y señala:

“Los movimientos celestes no son sino un canto continuo para varias voces (percibidas por el intelecto, no por el oído)...”.

Kepler ha encontrado la Música de las Esferas, y embriagado en su melodía explica como, si varios planetas están en los puntos extremos de sus respectivas órbitas, el resultado será un motete, donde Saturno y Júpiter son el bajo, Marte el tenor y la Tierra, Venus y Mercurio los sopranos, llegando a escribir las partituras, en las que podemos ver que la Tierra susurra Mi, Fa, Mi, lo que permite a Kepler comentar, con amargura, que por ello no podemos esperar más que Miseria, Hambre y Miseria.

Harmonice Mundi termina con una plegaria:

“Grande es nuestro Dios y grande su virtud y sabiduría... Amen.”

En sus libros *Astronomia Nova* y *Harmonice Mundi*, llama la atención la metodología utilizada por Kepler, ya que lo vemos actuar a priori, imponiendo la existencia de armonías, brincando de la Astronomía, a la Geometría, a la Teología, a la Numerología y a la Física, con pasmosa fluidez; que para colmo, es normalmente exitosa (lo cual no es sinónimo de verdadero), para después de fugarse en interminables parrafadas, regresar a su tesoro de datos y comparar concienzudamente. No satisfecho con esta manera de trabajar, se da el lujo de contárnoslo todo, incluso sus errores.

Adicionalmente, podemos ver como, con absoluta tranquilidad, nos describe la atracción mutua (tipo de atracción magnética) entre la Tierra, el Sol y la Luna, para explicarnos las mareas y luego decir que el Sol barre los planetas como si fuera una escoba, y todo esto, sin percatarse de que se está contradiciendo.

Aunque con la *Astronomia Nova* y *Harmonice Mundi*, el problema planteado por el modelo heliocéntrico de Copérnico está resuelto, a través de las inmortales tres leyes, todavía Kepler se dedica a elaborar su obra más voluminosa: *Epitome Astronomiae Copernicanae* (1621).

El *Epitome Astronomiae Copernicanae* (Resumen de la Astronomía Copernicana) no es ni un resumen, ni de la Astronomía copernicana, sino que es una larguísima acumulación de toda la Astronomía kepleriana. Allí están las leyes (ahora generalizadas para todos los planetas), los sólidos perfectos y las armonías musicales, matemáticas y astrológicas, formando un compendio maravillosamente yuxtapuesto de verdades y fantasías.

Su legado final, amén de las *Tablas Rodolfinas* (1627), es una obra de ficción llamada *Somnium* (publicada póstumamente en 1634). En ella, Kepler narra el sueño de un viaje a la Luna, con evidentes referencias autobiográficas, y llama la atención de que aunque el viaje es mágico, realizado gracias a los conjuros en islandés que hace Fiolxhilde para que viaje su hijo Duracotus, la descripción que hace Kepler del despegue, el momento de gravedad cero, la atracción lunar y muchas otras cosas, parecen sacadas de la narración de un viaje espacial hechas por un astronauta moderno.

En Kepler se da la aparente paradoja de que al hablar de ciencia, la imaginación se cuela por todos lados y que cuando se está en el terreno de la imaginación, el rigor propio de la descripción científica es el que se cuela.

Todo este torbellino creador, fluye perpetuamente en la mente del profeta, siendo tal vez el propio Kepler, el que nos da la clave para aproximarnos a su compleja creación, cuando al escribirle a su maestro, Michael Maestlin, le dice:

“No hablo como escribo, no escribo como pienso, no pienso como debería pensar, y por eso todo transcurre en la más negra obscuridad.”

BIBLIOGRAFÍA

Koestler, A. *Los Sonámbulos*. CONACYT, México D.F. 1981

Caspar, M. *Kepler*. Dover Publications Inc. Nueva York 1993

Koyré, A. *The Astronomical Revolution*. Cornell University Press. Nueva York 1973

Kepler, J. *El Secreto del Universo*. Alianza Editorial AU 700. Madrid 1992

Kepler, J. *The Harmonies of the World*. (Book five). Encyclopaedia Britannica. Great Books (16). Chicago 1980

Kepler, J. *Epitome of Copernican Astronomy*. (Book four). Encyclopaedia Britannica. Great Books (16). Chicago 1980

Galileo-Kepler. *El Mensaje y El Mensajero Sideral*. Alianza Editorial Mexicana. México D.F. 1988

EXCLUIR LA LOCURA DE LA CIENCIA Y DEL PSICOANÁLISIS ¿TIENE LA MISMA CONSECUENCIA?

Alberto Sladogna

Para hablar en términos concretos ¿hay cosa alguna que distinga al alienado de los demás enfermos, como no sea el hecho de encerrarlo en un asilo, mientras que a éstos se los hospitaliza?

Jacques Lacan

¿Quién tendrá a bien tomar en sus manos la causa de semejante hombre?

Ernst Wagner, 1913

Los perros ladran a los que no conocen

PRESENTACIÓN:

El campo paranoico de las locuras es un nudo para el psicoanálisis. Esta investigación estudia un aspecto de ese nudo: la exclusión de la locura en la constitución de la ciencia y en el invento del psicoanálisis. El estudio interroga las consecuencias de cada una de ellas. En psicoanálisis encontramos dos constataciones paradójicas. Veamos:

Ira. constatación.- En la cura, se localizan analistas –de posiciones heteróclitas- que conducen análisis donde está en juego la locura, llamadas “psicosis”. Constatación: hecho fáctico, hay tratamientos analíticos;

2da. constatación.- La Asociación Psicoanalítica Internacional fundada en 1908, con la anuencia y participación de S. Freud; institución que construyó el canon de lo que era o no era psicoanálisis¹. Esa institución definió al psicoanálisis como método de tratamiento para las neurosis. (Cf.: Preámbulo de su declaración constitutiva)

La tensión generada entre una práctica y su falta de reconocimiento compartido la estudiaremos primero a partir de otra exclusión sufrida por la locura en 1641 cuando René Descartes publicó, en la ciudad de París, por primera vez: *Meditaciones acerca de la filosofía primera en la cual se prueba la existencia de Dios y la inmortalidad del alma*. Esa obra fue reeditada, un año más tarde en la ciudad de Ámsterdam, edición que cambió una porción del título: *Meditaciones acerca de la filosofía primera en la cual se prueba la existencia de Dios y la distinción entre el alma y el cuerpo*, título con el cual la obra es conocida hasta la actualidad.

Las precisiones de esa operación se alcanzan al recorrer el estilo de las *Meditaciones*. El estilo de René Descartes enseña su práctica filosófica y para observar sus aristas nos detendremos en la primera meditación: “De las cosas que podemos poner en duda”. Luego de recorrer las relaciones de Freud con la medicina de su época, tomaremos apoyo en un escrito de Jacques Lacan *Acerca de la causalidad psíquica* (1946). Allí pretendía, por primera vez, levantar la interdicción doctrinaria al tratamiento psicoanalítico de la locura. Ese artículo contiene la primer cita de los *Escritos* donde está referido de René Descartes.

EL ACTO DE UNA PRÁCTICA

Thou'g this be madness, yet there is method in 't.

W. Shakespeare

Descartes escribió en latín, y luego fue traducido al francés; allí aparecen los términos de origen latino: *meditaciones, meditación*. La formación jesuítica de Descartes articula las meditaciones con la práctica de Ignacio de Loyola, fundador de la orden. Él fijó los procedimientos de los ejercicios espirituales².

Los *exercitia spiritualia* se enraízan en la práctica de los filósofos griegos y latinos. Ellos recurrían a una serie de argumentaciones retóricas para persuadir a su auditorio. Los ejercicios no eran una enseñanza ex-cátedra dirigida al público externo sino a los ya iniciados. Era una práctica bajo la égida del acto, Séneca decía “*Facere docet philosophia, non dicere*”. Los ejercicios no dejaban indemne a quien los enseñaba pues los enseñaba practicándolos.

Los ejercicios espirituales producían “profundas modificaciones” en la vida subjetiva de sus practicantes. Epicteto afirmaba que “El arte de vivir [la filosofía] tiene por materia la vida de cada uno”. Las *Disputas Tusculanas* de Cicerón, según investigadores grecolatinos, fueron escritos bajo el impacto del fin de su carrera política y el duelo por la muerte de su hija predilecta. El carácter terapéutico era claro: la práctica filosófica lo curaba a él, no se dedicaba a curar a otros. Las meditaciones de René Descartes fueron un ejercicio, el ejercicio de la meditación una por una.

LAS MEDITACIONES UN ACTO ESPIRITUAL

Conviene leer las *Meditaciones acerca de la filosofía primera en la cual se prueba la existencia de Dios y la distinción entre el alma y el cuerpo* siguiendo el ejercicio espiritual. Las meditaciones son un pasaje al acto advertido de sus consecuencias:

He liberado mi espíritu de toda clase de preocupaciones; las pasiones no han dejado en mí su huella profunda y funesta; me he procurado un seguro reposo en esta apacible soledad. Puedo, pues, dedicarme a destruir mis antiguas opiniones, para que la verdad ocupe el puesto que merece³.

En el siglo XVII la meditación era un ejercicio preciso y definido, estaba de moda. Un ejercicio de lógica y retórica donde se empleaban los recursos del razonamiento como los de la imaginación. Los jesuitas y laicos de su entorno dedicaban cada día alrededor de una media hora a una hora para sostener un discurso interior como práctica y ayuda para ejercer la meditación. Una vez al año suspendían sus actividades cotidianas y destinaban varias jornadas exclusivas para los ejercicios: los retiros espirituales.

Las *Meditaciones* no son para leerse de una sola vez, cada uno de sus componentes está concebido como un ejercicio destinado a alcanzar un grado determinado para arribar al siguiente escalón. Cada una de las

Meditaciones requiere del ejercicio hasta que se haya asimilado su contenido. En la Meditación primera el ejercicio tiene un objetivo: “De las cosas que podemos poner en duda”. René Descartes escribe :

No he podido dispensarme de darle [a la duda] toda una Meditación; quisiera que los lectores no sólo emplearán el poco tiempo necesario para leerla, sino algunos meses o, por lo menos, unas cuantas semanas, para considerar las cosas que ella trata, antes de que pasen a otra⁴.

Luego se encuentra una imagen del ejercicio:

Difícil era la empresa e impropia de un joven desprovisto de experiencia; por eso esperé llegar a la edad madura... me he procurado un seguro reposo en esta apacible soledad...estoy aquí sentado al lado del fuego, con un papel entre las manos, en ropa interior.

Encontramos la imagen de un hombre maduro en condiciones de meditar dotado de una apacible soledad, acompañado por el calor necesario ante las inclemencias del tiempo; inclemencia aumentada por la ausencia de actividad corporal requerida por la meditación; amén del desprendimiento de las vestiduras mundanas. Imagen que evoca al *Filósofo*⁵ de Rembrandt.

Los ejercicios filosóficos grecolatinos estaban orientados por un tema, las pasiones. Cuando la pasión afectó al sabio surgió el contenido terapéutico. Cicerón decía:

A buen seguro, la medicina del ánimo es la filosofía, cuyo auxilio no se ha de pedir de fuera, como en los morbos del cuerpo, sino que con todos nuestros recursos y fuerzas debemos trabajar para poder curarnos a nosotros mismos⁶.

Si las Meditaciones son el testimonio de un ejercicio espiritual, cabe una pregunta ¿de qué pasión se defendía Descartes? Subrayemos una:

No basta que haga este propósito [poner en duda todo]; es preciso que en todo momento lo tenga muy presente, porque mis antiguas ideas vuelven con frecuencia a ocupar mi pensamiento; el largo y familiar contacto en que han vivido en mi espíritu, les da derecho a ello, contra mi voluntad, y las convierte en dueñas y señoras de mi inteligencia.

René Descartes emprende el ejercicio espiritual contra la pasión del engaño; pasión del mundo sensible. La experiencia de Descartes enseña

que sólo se puede combatir con éxito aquello que es nuestro enemigo más cercano, en algunos casos se tratará de combatir contra nuestro querido enemigo.

René Descartes durante ese ejercicio llevó a cabo un acercamiento a la locura, la pasión por excelencia. Lo hizo por el sesgo de una figura⁷ que presenta y representa a los locos. Descartes emplea el lenguaje de Cicerón, habla de “insensatos”.

LA LOCURA DE UN EJERCICIO

El alumno de la Flèche se acerca con una pregunta a la locura :

¿Cómo puedo negar que estas manos y este cuerpo son míos?

Para alcanzar una certeza en ese orden introduce/expulsando a la locura:

Para negarlo tendría que ser un insensato o un perturbado, como esos que aseguran continuamente que son emperadores y van vestidos de andrajos, o creen que poseen trajes de oro y púrpura y van desnudos o se imaginan ser un cántaro o que su cuerpo es de cristal. Esos son locos y yo sería tan extravagante como ellos si siguiera su ejemplo.⁸

El fragmento citado constituye el nudo de nuestro estudio por ello ayudados por Ferdinand Alquié⁹, construimos esta versión:

¿Cómo es que podría negar que estas manos y este cuerpo son míos? A no ser que por casualidad me compare [*nisi me forte comparem*] a estos insensatos, cuyo cerebro está a tal grado perturbado por los negros vapores de la bilis, que ellos aseguran constantemente [*ut constanter asseverent*] que son reyes, cuando son muy pobres, que están vestidos de oro y de púrpura y están desnudos, o se imaginan ser calabaza [*esse cucurbitas*], o tener un cuerpo de cristal. ¿Entonces? Esos son locos y yo me saldría de la línea [*nisi deliret*], si me guiara por su ejemplo.¹⁰

El texto no deja en claro de cuál locura escribe Descartes y con qué clase de locos¹¹ lleva a cabo su comparación, su descripción indica una locura fálica: los locos son presentados como lo que no son¹². El término comparación [*comparem*] es parte de las obras científicas de René Descartes, según indica Jean-Luc Marion¹³, y designa una operación retórica: un término obtiene un estatuto inteligible cuando es asimilado a otro, se trataría de un procedimiento epistemológico.

La imagen de los locos revela influencias grecolatinas: “cuyo cerebro esta a tal grado perturbado por lo negros vapores de la bilis”; la circulación organizadora de la medicina hipocrática cercana a los filósofos grecolatinos; “vestidos de oro y púrpura”, terreno de las alucinaciones abierto por los primeros estoicos, cuyas elaboraciones están en Esquilo -*Orestia* -, Sófocles -*Ajax*- y en las descripciones de Cicerón de los casos de Atamante, Alcmeón, Ayax, Orestes. Esa base está vigente en la psiquiatría contemporánea con el agregado del plus de la ciencia después del *cogito* cartesiano.

Descartes convocó a esa locura en su ejercicio. Se trata de una maniobra retórica para enfrentar las impugnaciones u objeciones a su empresa. Él trató de alejar aquello que pudiese arrojar sombras o servir de obstáculo a la transmisión de sus conclusiones¹⁴. Cada invención conlleva para el entorno que la recibe el sello de una vecindad extrema con la locura, basta recordar las palabras que desata la presentación de algo nuevo “¿Qué clase de locura es esa?”¹⁵. Sin embargo una trivialidad retórica sumada a los valores de la novedad produce consecuencias fuera del cálculo retórico. No es cualquier afirmación excluir la locura del lugar donde surgirá la ciencia desligada de sus relaciones con Dios. Es retórica para la ciencia, mientras que la locura es afectada por un acto. Descartes sólo se ocupó de las certezas y las dudas para construir “algo firme en las ciencias”, él no se ocupó de la locura —era un filósofo, no era un psicoanalista—, se limitó a mencionarla para luego hacer un descarte. Ese descarte constituye la expulsión de la locura no sólo del orden de la ciencia, sino más allá de ella, quedo descartada de la razón:

A.- Descartes se colocó ante la locura guiado por la posición de las escuelas filosóficas grecolatinas, estoicos en particular, sin embargo mientras los filósofos grecolatinos se enfrentaban a la locura de las pasiones como la enfermedad mayor que pudiese afectar al sabio, la formulación cartesiana descartó a la locura como un orden posible del pensamiento;

B.- el despliegue de la psiquiatría a partir de la obra de Tuke, Pinel, Wagnitz y Daquin —entre otros— se produce apoyándose en la enseñanza filosófica grecolatina: un apoyo organizado por una diferencia sutil construida con la mayor cercanía y el mayor abismo respecto de esos orígenes. La cercanía fueron los textos griegos y latinos — el tratamiento moral de Pinel era un recurso para enfrentar la pasión de la locura¹⁶ -, el abismo estaba abierto por una lectura que incluía el tamiz cartesiano. Un caso actual donde constatamos la exclusión cartesiana queda

localizada en el hecho inadvertido, hasta donde hemos podido investigar, para la psiquiatría y el psicoanálisis del título —y su contenido— de una obra de psiquiatría escrita por Paul Serieux y Joseph Capgras, en 1909: *Las locuras rasonantes. El delirio de interpretación*. El título y la obra dan cuenta no sólo de las razones del delirio de interpretación sino que articula la locura con un adjetivo que incluye a la razón¹⁷.

C.— radiar la locura del pensamiento científico, dejándola sin razón para la ciencia no implicó ni implica dejar a los agentes de la ciencia, los científicos, a resguardo de sus efectos. Mientras Kepler trabajaba para construir una imagen del universo acorde con la perfección divina, guiado por un “delirio” religioso describió la trayectoria elíptica de los planetas e inauguraba una de las condiciones para pasar de la astrología a la astronomía. Los agentes de la ciencia quedan, quizás más, desamparados frente a la locura al tiempo que esas vivencias son, de nueva cuenta, excluidas de la ciencia reiterando el gesto inaugural de un descarte.

Estas consecuencias establecen un campo de problemáticas. Descartes operó desde su lugar: la filosofía y allí estableció las premisas para una ciencia alejada del reino religioso. Él no tenía por objeto el tratamiento de la locura. Así en *Las pasiones del alma* (1649), su última obra, muestra las consecuencias de la exclusión: el dualismo cuerpo / alma envuelto en un método terapéutico:

Hay que saber que el alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo... aunque el alma está unida a todo el cuerpo, hay sin embargo en él alguna parte en la cual ejerce sus funciones más particularmente que en todas las demás... pareceme haber reconocido evidentemente que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones... es cierta glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia... que los menores movimientos que se producen en ésta tienen un gran poder para cambiar el curso de estos espíritus, y recíprocamente, los menos cambios que se producen en el curso de los espíritus lo tienen igualmente para variar los movimientos de esta glándula¹⁸

EL PASO DE LA ALIENACIÓN A LAS ENFERMEDADES MENTALES

El puente entre las formulaciones cartesianas y el tratamiento de la locura fue construido históricamente con la invención del tratamiento medico-

filosófico, a fines del Siglo de las Luces cuando, entre otros textos, se publica en 1791: *La filosofía de la locura* [Colección Pathos, UAQ, México, 1996]. Con Descartes se dan las bases para el imperio de la razón, también él con su obra arriba mencionada deja el surco abierto para las consecuencias del dualismo cuerpo-alma. Los médicos que en el Siglo de las Luces hicieron frente a los padecimientos del loco conjugaron ambas proposiciones. Así lo hacía saber Daquin en 1773:

Las afecciones del alma que tienen un poder decisivo sobre lo físico de nuestro cuerpo¹⁹.

Se conjuntó el dualismo con el reconocimiento de la energía de las pasiones. Esa energía será recuperada por el tratamiento filosófico y moral. Esta amalgama del Siglo de las Luces se produce cuando la filosofía, de acuerdo a Ernst Cassirer, ubicaba la energía en un lugar preciso:

Cuando el siglo XVIII quiere designar esta fuerza, cuando pretende condensar su esencia en una sola palabra, apela al sustantivo *razón*. La razón se le convierte en un punto unitario y central, en expresión de todo lo que anhela y por lo que se empeña, de todo lo que quiere y produce...El siglo XVIII está saturado en la unidad e invariabilidad de la razón. Es la misma para todos los sujetos pensantes, para todas las naciones, para todas las épocas, para todas las culturas²⁰.

Esta dirección organiza los primeros movimientos para explicar la locura y ofrecer una cura. Al ofrecer una cura se abrió otra forma de estudiar el campo de las locuras. Jackie Pigeaud señala con documentos que las sagaces observaciones de Michel Foucault sobre la manía y la melancolía en el tratamiento médico-filosófico se pierden "en las brumas de una arqueología indeterminada"²¹.

El siglo XIX ve nacer la práctica de Daquin y Pinel: el método del filósofo frente a la alineación de las pasiones. Georges Zimra escribió que el médico que trataba a los locos se hace filósofo²² y agreguemos, en ese momento se aleja del resto de la medicina impactada por los nuevos descubrimientos. Las pasiones no eran localizadas en el cerebro, jamás se las consideró orgánicas. Los alienistas se distanciaban de sus colegas maravillados por los estudios anatomopatológicos. El alejamiento llegaba a los edificios: los hospitales no se llaman asilos. El surco de esa separación da la posibilidad de tratar la alineación con el tratamiento moral. El alienista trataba de sacar al loco de una alineación que lo dejaba fuera de "sí". En

ese punto se distinguen de los filósofos grecolatinos: ellos se dedican a curar a otros; se trataba de que el loco regrese a "sí-mismo". La medicina moral estableció la pareja del alienista con el alienado.

El ingreso del médico moral a la medicina se inició con un movimiento: establecer la relación médico / enfermo, una pareja con términos distintos. El intento de ingreso al campo de la medicina requería de los alienistas el abandono de un lugar: el secretario del alienado. Jean-Pierre Falret les exigía a los alienistas, en 1864:

No reduzcan vuestro deber de observador al papel pasivo de secretario de los enfermos, de estenógrafo de sus palabras, o de narrador de sus acciones.

Y concluía:

Ustedes habrán dado un gran paso *en la vía de la ciencia*, pues en lugar de dejarse guiar por las impulsiones de vuestra curiosidad o por un empirismo ciego, ustedes seguirán las leyes que dirigen todas las ciencias, buscando remontarse del hecho particular al hecho general²³.

Este escrito de Falret es publicado 62 años después del primer registro en lengua francesa del vocablo *psychiatre*; a 56 años del término *psychiaterie* en la lengua alemana y a sólo 18 de años que comenzará a circular en francés el término *psychiatrie*. Estos datos sumados a la aparición en 1856, bajo la pluma de Falret, de las *enfermedades mentales* —cambio de la alienación por el plural de las enfermedades— dan cuenta de un movimiento que afectó a la psiquiatría del siglo XIX en Francia, Alemania e Italia. Ese movimiento encontró su causa en un motivo imperioso: sincronizar a los alienistas —la primera psiquiatría— con el resto de la medicina inundada ya por los avances incontenibles e irreversibles de la ciencia.

La solicitud de Falret se basa en "la vía de la ciencia" y abre paso a la investigación neurológica, biológica, anatómica para dar cuenta de la locura. El cambio de paradigma dejó de lado la palabra del loco. Esa palabra encontró otro lugar treinta años más tarde cuando Freud se deja llevar por las palabras de la histeria. ¿Por qué razones la palabra del loco no encontró en el psicoanálisis ese lugar? Para responder es necesario ver el lugar que daban al psicótico la medicina eugenésica de Austria y Alemania. Esa medicina impactó en la recién nacida experiencia analítica, en particular frente al tratamiento de la locura.

INCIDENCIA DEL PÚBLICO MÉDICO EN EL TRATAMIENTO.

Freud inició su actividad en Viena informando al público la apertura de su consultorio, sellaba así la articulación del análisis con la ciudad²⁴. Esa articulación incluía efectos propiciatorios y el riesgo de mostrar una experiencia nueva. La zaga de Freud -su dulce aislamiento y la resistencia atribuida a la sociedad vienesa- deja ver su cálculo ante los efectos públicos.

La exclusión de la locura fue un requisito para la transmisión pública del preformativo cartesiano *Cogito ergo sum*. La exclusión en el terreno epistemológico y filosófico no tiene parangón con la exclusión del tratamiento de la locura en el psicoanálisis. Hay cuestiones que no están entre los intereses del filósofo, mientras que excluir la locura del análisis es un contrasentido pleno de consecuencias para la actualidad de nuestra práctica.

El psicoanálisis es un efecto producido por el pasaje al acto de Descartes, J. Lacan subrayó esa pertenencia en sus *Escritos*; Jean Allouch llamó la atención sobre sus incidencias por el sesgo de la letra y su articulación con el sujeto supuesto al saber, estructura de la transferencia²⁵; Guy Le Gaufey abordó el tema con el estudio detallado de la incompletud del simbólico desde René Descartes a Jacques Lacan²⁶. Con estos antecedentes estudiaremos la incidencia de la medicina en el invento y en los alcances del psicoanálisis. La medicina del imperio austro húngaro ya estaba dotada de los logros de una ciencia cartesiana. El impacto en el campo paranoico de las psicosis lo subrayó un enfermo serio (*ernst*), Ernst Wagner²⁷.

LA CIENCIA EN LA MEDICINA AUSTRIACA Y ALEMANA: CONTEXTOS DEL PSICOANÁLISIS.

Qué son algunas centenas de muertos, en comparación con mi sufrimiento. (...) Se habla tanto de limpieza eugenésica, yo actué y llevé a cabo una limpieza eugenésica práctica.

Ernst Wagner (marzo de 1938)²⁸

Los términos “médico” y “medicina” en la obra de Freud suman quinientas treinta y una entradas. Freud perteneció a la Sociedad Médica de Viena hasta los últimos días de estancia en la ciudad. “Herr Professor” no dejó

de escribir e incluso de proponer la articulación con la medicina a pesar de formulaciones analíticas que no cubren o se alejan de los criterios de esa profesión. En sus *Trabajos sobre técnica analítica* (1911-1914[1915]) es reiterado el empleo del vocablo alemán *Artz* (médico), uno de ellos lleva por título *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*. Esto muestra el lugar de la medicina para Freud y su esperanza de insertar el psicoanálisis allí. Tener esa esperanza y abandonarla implica atravesar un pantano. ¿Qué alentaba esa esperanza? El lugar de la medicina en esa época

El premio Nóbel fue establecido en 1901, ya en 1933 Alemania y Austria tenían más premios de medicina que Francia, Gran Bretaña y los Estados Unidos. Alemania es el primer país en el mundo en establecer la *medicina social*. Si bien en los años 30 los EEUU obtienen su primer Nóbel en fisiología médica, los estudiantes americanos se dirigían a los institutos alemanes para hacer su especialización. Alemania a consecuencia de un escándalo fue el primer país en aprobar normas de ética médica referidas a la experimentación sobre seres humanos. Ese país poseía una alta tasa de educación universitaria y el mayor número de doctores del mundo.

En los EEUU hasta 1865 estaba vigente la esclavitud, los sabios de lengua alemana como Tiedemann y K. E. Von Baer protestaban enérgicamente contra las tesis racistas de los antropólogos anglosajones. La República de Weimar (1919-1933), en el plano jurídico, era menos racista que los EEUU de los años 1920-1930 –prohibición de los matrimonios mixtos, separación estricta de blancos y negros; prohibición o restricción de la inmigración de Asiáticos, Eslavos, Judíos de la Europa del Este y mediterráneos. Las universidades de Princeton y Columbia tenían cuotas antijudías; los estudiantes rechazados iban a Göttingen, Heilderber o Berlín; en Rumania permitían el ingreso de judíos a la medicina con la condición de sólo diseccionar cadáveres de judíos.

En los años de 1919-1933 cambió, en forma acelerada, la posición de la medicina, via la ciencia y la antropología ante los temas de la raza – eugenesia- y la higiene racial para obtener su pureza. Benoit Massin, señala, que esta transformación se inició en 1870, unos años antes Wilhelm Griesinger, psiquiatra de la clínica universitaria de Burghölzli, ubicó las enfermedades mentales como padecimiento de origen orgánico²⁹. La eugenesia tomó fuerza en las principales escuelas de medicina americanas, latinas³⁰, suecas, francesa, alemana, inglesa, quizás con la salvedad de la

medicina italiana. Ese impacto se prolongo y sólo más tarde se descubrió el papel desempeñado por médicos, genetistas, psiquiatras y antropólogos en la justificación, planificación y ejecución del genocidio de judíos, de enfermos mentales, de incapacitados, de homosexuales y de delincuentes durante el régimen nazi.

La eugenesia era una política de salud pública ante la tasa decreciente de los índices de natalidad. Ella estaba representada por variantes ideológicas que cubrían al conjunto de los partidos políticos del imperio austro húngaro y de la república de Weimar. La actuación de eugenistas de izquierda –salud de la raza en el proletariado- y de derecha –teorías de la pureza aria; el ideal racial nórdico- dejó lugar a participaciones paradójicas. El Dr. Wilhem Weinberg, médico, de origen judío, autor de una de las principales leyes genéticas sobre la población, la ley “Ardi-Weinberg” y fundador de la *Sociedad de Higiene Racial* de Stuttgart. Magnus Hirschfeld, hombre moderno: judío, fundador de la Sociedad Psicoanalítica de Berlín, socialista, homosexual, partidario de la emancipación sexual, de la libertad de abortar, militante activo para la despenalización desde 1897 de la homosexualidad, fundo en 1913 una *Sociedad Médica para el estudio de la sexología y el eugenismo*. La revista *Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie* [1902-1930] publicó artículos sobre la raza judía escritos en un 90% por eugenistas de ese origen. En 1911 junto con Hirschfeld, Ellis, Eduard Bernstein (el “revisionista” del marxismo), Eduard Davis firman con otros una declaración “Llamado a los hombres y a las mujeres de todos los países civilizados”, este llamado respondía a una invocación hecha por la *Asociación Internacional para la protección de la madre y la reforma de la sexualidad*, dirigida por el Max Rosenthal, abogado de origen judío. Su objeto era “la evolución humana hacia un perfeccionamiento físico y psíquico de la raza” mediante “la conservación de la salud de la raza” alcanzable por “la selección en la reproducción de la especie”; esa invocatoria obtuvo la firma de Sigmund Freud³¹.

En 1939, antes de la “solución final” [exterminio] del problema judío dos terceras partes de los internos en campos de Alemania eran: gitanos; alcohólicos; delincuentes; homosexuales. El eugenismo preparó la condición de una estadística aterradora: la adhesión masiva y fulgurante al partido nazi de la profesión médica, 45% de ella era miembro del nazismo; 7,3% fueron miembros de las SS; 26% de las SA; el 69,2% de los médicos alemanes pertenecían a alguna asociación nazi; en el escalón

universitario la tasa subió al 80%³². El dato estadístico responde, en parte, a una pregunta ¿con qué bases los nazis llegaron a hacer lo que hicieron?

En el tratamiento de las locuras, Carl Schneider y Paul Nitsche reformadores de la psiquiatría en la república de Weimar, impulsores de la ergoterapia, de la abertura del hospital psiquiátrico y propulsores de la higiene mental fueron luego responsables del plan T4 de exterminación de enfermos mentales “incurables”; el profesor W. Catel quien publicó varios volúmenes de poesía, piezas de teatro y activo corresponsal con Herman Hesse, autor de un celebre manual de pediatría, mismo que ha sido reeditado varias veces, la última en 1972, fue uno de los tres responsables de la eutanasia aplicada a cerca de 5000 niños con deformaciones o declarados débiles mentales.

¿Qué fue lo que llevó a Fausto a vender su alma al diablo? Su curiosidad insaciable ¿será este el único caso donde corresponda hablar de un “deseo” de saber? NO, en la ciencia no hay sujeto. La hija del psiquiatra Rudin, declaraba respecto de su padre –conductor de un instituto de investigación psiquiátrica para las SS- “habría vendido su alma al diablo para obtener el dinero para su institución y sus investigaciones”

Freud al considerarse “aislado” se dirigía a la medicina impregnada de esa situación y ella, a su vez, presionaba sobre el invento del psicoanálisis poniendo aquí y allá obstáculos, impedimentos, y también, por qué no, imposibilidades a su transmisión. Freud al jugar en esa relación quedaba afectado, como lo revela un episodio.

Wagner von Jauregg, de origen austriaco, fue el único psiquiatra que obtuvo en 1927 el premio Nóbel debido a su invento de la “malaria-terapia” (inocular malaria para curar la sífilis) más tarde adhirió al nazismo. Von Jauregg fue enjuiciado en 1920 pues aplicó a los soldados austriacos con ataques “histéricos” o “traumas de guerra” o “trauma de las trincheras”, choques eléctricos en las zonas genitales y con ello lograba reenviarlos al frente. En ese juicio dos médicos judíos de nombre Tandler y Freud presentaron alegatos y testimonios para su defensa. Freud escribió *Memorias sobre el tratamiento eléctrico de los neuróticos de guerra* (23/02/1920, republicado en 1955), documento depositado en los Archivos del Estado de Viena. Dice Ernest Jones: “Esto prueba, de paso, la jerarquía científica que a los ojos de las autoridades de Viena había alcanzado Freud”. En el año de 1932, cuando Von Jauregg cumplió

75 años, nos relata Jones, a solicitud de Freud, la Sociedad Psicoanalítica de Viena le envió una carta donde lo declaró “maestro mundial de la psiquiatría”³³.

El psicoanálisis recién inventado ¿tenía alguna posibilidad viable de hacer frente al papel rector de esas tendencias médicas y antropológicas en el terreno de las psicosis? No parece que en esos momentos se tuviese la fuerza necesaria para transmitir el invento y junto con ello desafiar un prejuicio consolidado en el terreno del tratamiento de la locura. El año de 1930 no es el año 2000.

Griesinger escribió en 1845 que “las enfermedades del espíritu son enfermedades del cerebro”, la eugenesia tomó eso a su favor. Si la “enfermedad mental” es de origen orgánico e incurable, se esteriliza a los enfermos para evitar su propagación. Basta con descubrir rasgos hereditarios para que el médico obligado a proteger la salud apruebe la medida. La esterilización se inscribía a título de salud pública, preventiva y colectiva. Budín uno de los fundadores de la psiquiatría genética (1910) sostuvo que la esquizofrenia, el alcoholismo, la homosexualidad, la psicosis maniaco-depresiva o la criminalidad tienen, según él, causas neurobiológicas. Franz Kallmann su discípulo de origen judío proponía esterilizar al 10% de la población; al huir de los nazis obtuvo la cátedra de psiquiatría en Columbia y fue miembro de la *American Eugenics Society*, reclamando la esterilización de hermanos y hermanas de esquizofrénicos.

Los prejuicios eugenésicos no dejaban nada ni nadie sin tocar. El líder socialista K. Kautsky escribió “en la sociedad actual la degeneración hace progresos rápidos...amenaza siempre con degradar a la raza” permite a “individuos corporal y mentalmente inferiores no sólo mantenerse con vida sino reproducirse”; Olga Olberg, dirigente de primera línea del movimiento marxista austriaco, feminista *avant lá lettre* declaraba: “No es porque sea una “socialista ortodoxa del partido” que creo que las reivindicaciones de la higiene racial han encontrado en el movimiento socialista la vanguardia más eficaz en su promoción, es porque creo en esto que soy socialista”.

Años después se escucha declarar al profesor Verscheur, director de un centro de investigación genética de Alemania, ante los expertos raciales de las SS: “Nuestra actitud en la cuestión tiene sus raíces en el

conocimiento científico de la ciencia genética; nuestra actitud ante la cuestión biológica judía se basa en el conocimiento de la rareza racial de los judíos”. Este es el paso dado por el nazismo al poner en función su maquinaria de exterminio.

INCIDENCIAS DEL CAMPO DEL OTRO EN EL PSICOANÁLISIS

Presencia en el caso Schreber.

Freud en *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente* [edic. castellana, A.E, V. XII] alabó la personalidad y reconoció, como muchos otros intelectuales de lengua alemana, la fama médica del “Dr. Daniel Gottlieb [sic! El segundo nombre era Gottlob] Schreber” (p.48). El reconocimiento aparece cuando analiza las críticas de Daniel Paúl Schreber a los médicos formados en el estudio de cadáveres (p.49). A Freud no le pasó desapercibido que la eclosión “psicótica” de Schreber estaba articulada con la transferencia hacia el Dr. Paúl Flechsig (p.49). Este descubrimiento lo hizo sin tener acceso a documentos que permitían documentar el origen de la emasculación presente en el delirio del enfermo.

Daniel Paúl Schreber tenía como futuro, según su delirio, convertirse en mujer y dar lugar a la procreación de una nueva raza [¡¡!] y para eso requería una operación de ablación o emasculación o castración de sus genitales, una forma de esterilización. El doctor Paúl Flechsig publicó antes de su encuentro con Schreber varios artículos, el escritor Roberto Calasso en *El loco impuro* [Marymar, Bs.As, 1977] informa que:

Unos diez años antes de la internación de Schreber en la clínica universitaria de Leipzig, Flechsig había introducido una nueva ginecología metódica para la terapia de las psicosis y de la histeria, sobre la que informó en una comunicación de 1884: *Zur gynaekologischen Behandlung der Hysterie* [Para el tratamiento ginecológico de la histeria], publicada en el *Neurologisches Centralblatt*, III, número 19 y 20...A Flechsig le pareció ‘justificado esperar por medio de una extirpación de los ovarios se podrían eliminar las exacerbaciones premenstruales. Basándose en estas consideraciones el 10 de julio se procedió a la castración (*Castration*)’³⁴.

El delirio de Schreber contenía unos gramos de verdad provenientes del campo del Otro. Las actividades del psicoanalista, Freud en la ocasión

¿tienen, acaso, una protección especial ante ese campo? Es necesario subrayar un hecho: las leyes eugenésicas y de esterilización fueron aprobadas durante la república de Weimar, en el estado de Prusia, en ese momento gobernado por un socialdemócrata, el proyecto fue elaborado por genetistas, médicos higienistas, psiquiatras de gran renombre, varios de ellos más tarde por su origen judío debieron emigrar. ¿Era posible tratar ante ese público médico el tratamiento de las psicosis?

El psicoanálisis, un analista, un caso: una querrela jurídica

Freud y el psicoanálisis en los años de 1924-1927 debieron enfrentar una consecuencia del tratamiento en público del psicoanálisis, el juicio contra Theodor Reik. Esa situación muestra la trama de la práctica, los elementos de la doctrina con su recepción pública –terreno de lo verosímil. Esa trama impacta en cada cura analítica de acuerdo a las condiciones locales e históricas donde se lleva a cabo. En Viena ese juicio tomó estado público, Karl Kraus decía:

No se puede negar hoy día que el aumento del número de turistas no sea debido, hasta una cierta medida, al psicoanálisis. Eso no excluye naturalmente ciertos malos entendidos, como aquel que incitó al Cónsul de los Estados Unidos a atacar a un especialista del alma, por que, en un caso determinado, él estimaba que los honorarios cobrados a un cliente del hotel no tenían una medida común con el éxito de la cura.³⁵

El artículo relataba las consecuencias de la acción administrativa emprendida por Newton Murphy, un paciente americano que luego de unas semanas de tratamientos desplegó una psicosis. El paciente por intermedio del cónsul americano puso en marcha un proceso que prohibió a T. Reik el ejercicio del psicoanálisis, el 24 de febrero de 1925. La *querrela* es una forma que toma una solicitud –*demande*- en un caso descrito en los términos con los que Clérambault dabá cuenta de los delirios de reivindicación. El sujeto reclama un castigo para T. Reik pues lo considera responsable del daño que lo afecta.

Freud tomó cartas en el asunto ante el giro del procedimiento, y da a luz un texto: *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un juez imparcial [Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen]*. James Strachey informa que fue escrito en junio de 1926, editado en julio y salió a la venta en septiembre de

ese mismo año. Al año siguiente la autoridad revoca la decisión al considerar una falta de consistencia en las pruebas. Strachey no descarta la influencia ejercida por el texto en la revocación³⁶.

Hoy, ese texto forma parte de la edición de las “Obras completas” de Freud, publicación que en nuestra lengua cuenta con el ordenamiento, comentario y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud³⁷. Esa edición deja fuera varios elementos y acentúa la desubicación del tema en juego. Veamos esos elementos:

a.- se trataba de un caso desplegado en los tribunales luego de iniciada una cura; ese caso es aludido por Freud en su diálogo con el “juez imparcial”, y así el caso queda eludido. Aquello elidido aparece en forma de alusión en el Epílogo (1927) y en el Apéndice(1926), ambos no formaban parte del texto;

b.- en el Apéndice Freud habla de su relación con T. Reik en los años 1924-1926: “recurso a su idoneidad en casos particularmente difíciles” y agrega “pero sólo en aquellos cuyos síntomas se sitúan en una esfera muy distante de la corporal”. La edición castellana de 1979 no contiene ninguna mención a la relación analítica que T. Reik tenía, en ese momento, con S. Freud; si Reik era un analista qué quiere decir sólo en aquellos casos distantes de “una esfera corporal”;

c.- el título desplaza el acento al pasar de una querrela, de tono delirante o no, al ejercicio por los “legos=no médicos” del psicoanálisis. Al respecto la traducción de Luis López Ballesteros fue más apegada a las circunstancias históricas: *Análisis profano (Psicoanálisis y medicina)*;

d.- la nota introductoria de James Strachey sólo toma en cuenta el juicio a T. Reik y los debates del movimiento analítico sobre la autorización a los “legos=no médicos” para ejercer el psicoanálisis. El debate del *Internationale Zeitschrift* (13, partes 1,2 y 3) y en *International Journal* (8, partes 2 y 3) así como las actas del Congreso de Innsbruck (septiembre, 1927) no están publicadas en ese texto;

e.- la edición dejó fuera el asesinato de Hermine Hug-Hellmut, primera analista de niños, muerta a manos de quien fuera su paciente. William Steckel ofreció una conferencia el 17 de octubre de 1924: *El caso Hug-Hellmuth y el análisis profano*, su contenido fue editado como separata en el número 21 de la *Wiener Medizinische Wochenschrift*.

Steckel sostenía que el paciente era posiblemente un “enfermo mental”, descripción propuesta por Falret para salir de la alineación;

f.- El Apéndice publica una carta-respuesta de Freud del año 1926 a *Psicoanálisis y sabotaje del tratamiento. Hipócrates contra Paracelso* publicado en *Neue Freie Presse* el 14 de julio de 1926, firmado por Walter Finkler. El autor hace su lectura del procedimiento contra Reik:

El affaire vienés no es, si se va al fondo de las cosas, un asunto jurídico... No más que el cirujano, el analista no produce la enfermedad; ellos la descubren y la extraen de su hogar. La sangre corre en los dos casos, pero aquí tú debes, tu también, sostener el bisturí. Esta allí la justificación del análisis al mismo tiempo que sus límites. No hay indicación laxa, la operación no debe ser hecha, incluso en el dominio psíquico, más que en *ultima ratio*, el último recurso³⁸.

g.- en el campo analítico era claro que el “juicio” arrastraba a la policlínica psicoanalítica de Viena –fundada siguiendo los pasos de la policlínica de Berlín construida por Eitingon -, *Neue Freie Presse*, en el mismo número y en la misma página de la nota de W. Finkler, edita “Un informe del consejero áulico Wagner-Jauregg” cuya conclusión estipulaba que el tratamiento “psicoanalítico o no” de las enfermedades nerviosas y psíquicas sólo pueden ejercerlos quien ostenta el título de médico;

h.- W. Stekel, en enero de 1927, en el mismo periódico, antes de la absolución de Reik incorpora al debate la atribución a la cura analítica de los suicidios de V. Tausk, de Schrötter y de Herbet Silberer “que eran grandes talentos, hombres de genio, con grandes expectativas para el porvenir”. Stekel deja de lado en su atribución que el suicida no tiene nada que esperar de las “expectativas para el porvenir”.

Esta lista tiene un hilo conductor: el texto de Freud compartía un horizonte con la situación a la que respondía por eso contiene una alusión, la acción de elidir y la de eludir. El público de Viena: los analistas, el público médico (el próximo premio Nóbel, Doctor y psiquiatra Wagner-Jauregg, defendido por Freud en 1920) y de la cultura (Karl Kraus) pertenecían a su colonia. Los dispositivos enunciativos de la argumentación de Freud estaban constreñidos por las tensiones jugadas al interior de ella y un poco más allá (presencia del Cónsul de los EEUU; los intereses singulares de los analistas americanos). Allí Freud optó por atacar un flanco, el análisis a cargo de no-médicos y dejar de lado otro, el tratamiento analítico

de las psicosis. La opción revelaba la fuerza de los prejuicios contrarios a ese tratamiento.

La locura fue sustraída de un lugar: la formación del analista y entonces, al dejarla fuera, cualquiera sea el origen profesional del analista, éste quedaba sin títulos analíticos para tratarla. El informe de Wagner-Jauregg trastocó la organización del instituto de formación de la Sociedad psicoanalítica de Viena y dejó en claro la dificultad de un tratamiento de la locura en el psicoanálisis privado del público.

La dificultad no solo era de Freud, por ejemplo, Melanie Klein, instalada en Inglaterra, caracterizada por mantener una práctica con pacientes psicóticos (el caso Dick entre otros) sostenía que:

En 1922 un colega que se iba de vacaciones me pidió que atendiera por un mes a uno de sus pacientes esquizofrénicos... Durante ese mes vi al paciente todos los días. El analista... quiso que yo continuara el análisis. Me negué, pues había adquirido plena conciencia del peligro de tratar a un paranoico sin ninguna protección ni equipo adecuado³⁹.

La sagacidad analítica de M. Klein no se percató que su paciente pasó, en ese mes, de la esquizofrenia a la paranoia. El rechazo quizás propicio meses después que cayera sobre el paciente la declaración de “insano”. La locura quedó en un lugar incómodo para los primeros analistas; ese hecho aumentó las dificultades para ubicarla en la experiencia, en la doctrina y en la transmisión al público.

Este hilo indica que en la actualidad los lectores del texto de Freud no tienen acceso a las circunstancias de la cura en juego, a las coordenadas de la situación histórica, a las tensiones epistémicas y de transmisión de esa época. Esa ausencia nos deja sometidos, a veces, a reiterar hoy la elisión de la Viena de principios del siglo pasado.

La filiación cartesiana de la elisión sufrida por Freud parece evidente. Sin embargo, no bastan las semejanzas para demostrar algo pues ese gesto por sus consecuencias fue más allá del rechazo cartesiano. Más allá pues no se trató de filosofía ni de epistemología sino de tratamiento. Son dos cosas articuladas: a.- la locura se excluyó por dificultades provenientes del campo del Otro; b.- Freud no tuvo condiciones para sostener el invento, transmitirlo y proponer, al mismo tiempo, ante el público el tratamiento de ella. La situación deja una enseñanza: el

tratamiento analítico de las locuras, psicóticas o no, sólo puede llevarse a cabo si se cuenta con el público. Esta es una dificultad actual pues algunas locuras participan en las formas culturales de rechazo. Baste recordar el asesinato de varios niños por un maestro de gimnasia, afectado por una crisis de persecución, en una escuela de Londres (1999). La recepción cultural de tal evento no es materia de análisis y a pesar de ello, esa recepción también determina las condiciones de posibilidad para su tratamiento. Ernst Wagner en el epígrafe da fe de ello.

LACAN, INCLUSIÓN DEL TRATAMIENTO CON UN DESCARTE

¿Cómo podría uno ocultarse de lo que nunca se pone?

Heráclito

En suma...no podemos olvidar que la locura es un fenómeno del pensamiento.

Jacques Lacan

Este es el tiempo para proponer una lectura del texto de Jacques Lacan: *Acerca de la causalidad psíquica*. La lectura se limita a un tema, el tratamiento dado por él a la exclusión expresada por René Descartes en *Meditaciones acerca de la filosofía primera en la cual se prueba la existencia de Dios y la inmortalidad del alma*.

El *Cogito ergo sum* formó parte de las condiciones para la invención del psicoanálisis. Se sabe que la salida del campo de la duda se produce mediante un acto: dudo, dudo, dice Descartes, de pronto vacila y produce una certeza: pienso y de eso ya no puede dudar. El lector de *La interpretación de los sueños*; *El chiste y su relación con los inconsciente* y *Psicopatología de la vida cotidiana*, constata que los *Gedanken* (pensamientos) piensan sin pedirle permiso al yo que ellos piensan. Freud mantuvo una relación con la ciencia y en contraste es notoria la ausencia de textos de Descartes en sus referencias⁴⁰.

¿Cómo va interesarse el psicoanálisis por los problemas generados a partir de Descartes? Ese interés se despertó y se sostiene gracias a Jacques Lacan. Él provenía de la psiquiatría y durante muchos años ejerció esa actividad en un hospital psiquiátrico, en París se llamaba el "Dr. Lacan". Tuvo lazos públicos con el movimiento surrealista. Su actividad la desplegó en el marco de la psiquiatría y el psicoanálisis francés, practicados en la ciudad de París; el marco contenía relaciones con el público de la cultura⁴¹.

En un coloquio organizado por Henry Ey en el hospital psiquiátrico de Bonneval (1946) localizamos la primer referencia a Descartes escrita por Lacan ¿Cuál era el tema del coloquio de Bonneval? La psicogénesis tema editado luego en las actas de los trabajos presentados: *El problema de la psicogénesis en las neurosis y en las psicosis*. La intervención de Lacan polemiza con H. Ey y se tituló, *Acerca de la causalidad psíquica*:

A decir verdad,..., venía yo comprobando -...-todo cuanto lo acercaba y debía acercarlo cada vez más a una doctrina de la perturbación mental que considero incompleta y falsa y que se designa a sí misma en psiquiatría con el nombre de organicismo⁴².

La posición de Lacan apunta a la insuficiencia del organicismo para dar cuenta del fenómeno de la locura. Su objeción no es a la medicina ni a su componente científico. Esa diferencia importa pues Lacan respecto de las relaciones con la ciencia presentaba el ordenamiento causal del psicoanálisis sin abandonar el terreno agujereado de la experiencia. Ese horizonte⁴³ contiene las incógnitas que "Medio siglo de freudismo aplicado a la psicosis deja su problema todavía por pensarse de nuevo, dicho de otro modo en el *statu quo ante*" (Lacan, 1958). Con esta tensión hace frente a la propuesta de Henry Ey y para ello llama en su apoyo a Descartes:

Rigurosamente, el órgano-dinamismo de Henry Ey se incluye con toda validez en esta doctrina por el mero hecho de no poder relacionar la génesis de la perturbación mental en su condición de tal, ya sea funcional o lesional en su naturaleza, global o parcial en su manifestación y tan dinámica como se la supone en su resorte, con otra cosa que no sea el juego de los aparatos constituidos en la extensión interior del tegumento del cuerpo⁴⁴.

La frase contiene una referencia tácita a Descartes y a renglón seguido acepta la existencia de una realidad física; circunscribe esa realidad al despliegue cartesiano de la extensión coincidiendo en ese punto con su interlocutor:

En términos de Henry Ey, las "funciones energéticas" no entran menos en ese marco que las "funciones instrumentales" puesto que escribe "que hay no solo la posibilidad, sin también necesidad de indagar las condiciones químicas, anatómicas, etc. " del proceso "cerebral generador, específico de la enfermedad" mental, o incluso "las lesiones que debilitan los procesos energéticos necesarios para el despliegue

de las funciones psíquicas". Ello cae, por lo demás, por su propio peso, y *no hago más que indicar de un modo liminar la frontera que, a mi entender, pone entre nosotros*⁴⁵

Esta es la ubicación de su primer intervención frente a la exclusión cartesiana de la locura. En otros momentos sus intervenciones y referencias a esa obra están restringidas a una lectura específica del *cogito* cartesiano: para despejar el sujeto, el saber y la suposición. En 1946 se trataba para Lacan de avanzar una proposición sobre la causalidad psíquica a partir del abordaje doctrinario de la locura, operación propuesta en un hospital psiquiátrico lejos del "serrallo analítico".

Así introducía Lacan, en 1946, su cita:

Antes de hacer hablar a los hechos es conveniente reconocer las condiciones de sentido que nos los dan por tales. Es esto por lo que yo pienso que la consigna de un regreso a Descartes no estaría demás. Respecto del fenómeno de la locura, si bien no lo profundizó en sus *Meditaciones*, al menos tengamos por revelador al hecho de que da con él desde los primeros pasos de su partida, de una inolvidable alegría, hacia la conquista de la verdad.

Luego cita la primera meditación:

¿Y cómo podría negar yo que estas manos y este cuerpo son míos sino acaso comparándome con algunos insensatos cuyo cerebro ha sido de tal modo alterado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que constantemente aseguran ser reyes, cuando son pobrísimos, y que van vestidos de oro y púrpura, cuando están completamente desnudos, o que se imaginan ser cántaros o tener un cuerpo de vidrio? Son, ¡por supuesto!, locos, y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos.

A renglón seguido agrega:

Él [Descartes] pasa por allí, mientras que nosotros [Lacan] vemos que habría podido, no sin frutos para su investigación, detenerse sobre este fenómeno de la locura⁴⁶.

Es un rasgo del estilo de Lacan solicitar a un autor aquello que el autor no trabaja, y por el solo hecho de esa solicitud introduce el

tema. Con una combinación de cleusmo y preterición asocia a Descartes con un elemento nuevo.

Ya no se tratará de Descartes ni del órgano -dinamismo de Henry Ey, sino de las razones de la locura. Esas razones reciben el marco de las meditaciones y encuentran una forma de pasar al público cartesiano. El cuidado del movimiento responde a los peligros de atentar contra una concepción -el dualismo- asentada con solidez y de larga tradición.

En ese texto Lacan crítica el dualismo de Freud en sus formulaciones. Respecto de la locura él opera de manera inversa a las meditaciones. Descartes invoca a la locura para defender su método -la duda- de una objeción y luego sin problemas para él -no así para los locos- la excluye de sus meditaciones y de sus consecuencias. Mientras "nosotros" (Lacan) vemos el provecho que la locura aportaría al objetivo de despejar "el error" pues sobre él "no puede levantarse el edificio de la verdad". Y de no levantarse, según Descartes, no se podrá "establecer en las ciencias algo firme y seguro"⁴⁷.

La intervención de Lacan introduce y alberga la locura en el edificio de la verdad, no la aloja en el terreno de la ciencia ¿No es esto una razón suficiente para presentar a la comunidad científica el tratamiento analítico de la locura? Un tratamiento organizado por aquello que la ciencia excluye: la locura, un sujeto, una suposición y un saber.

Lacan, en 1946, construye el albergue analítico para el campo paranoico de las psicosis. Con ese albergue se presentan sus razones en el campo de donde fue excluida. El tratamiento forja para el psicoanálisis una articulación verosímil de lo excluido ante la comunidad, científica o no, sin necesidad de excluir sus relaciones con la ciencia. Es una maniobra jugada ante el campo del Otro que permite generar un sostén para el tratamiento analítico y al mismo tiempo lanzar de nuevo los dados para que esa loca verdad adquiera el estado de una verdad común. Lanzar los dados, en el campo de las psicosis, es nada más y menos lo que cada cura analítica ofrece como posible a los sujetos que sostienen esa experiencia. El *crupié* no solicita ninguna carta de identidad previa al jugador sólo da curso a su apuesta. Claro solo basta algo: el juego necesita contar una legitimación cultural, sino...

Alberto Sladogna
Tlalpan, 17 de abril del 2000

- ¹ En esos años sólo eran psicoanalistas aquellos que eran habilitados por esa institución; quedar fuera de esa institución era perder la condición de psicoanalista.
- ² Para estudiar este tema seguiremos tres textos de Pierre Hadot: *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, études Augustiniennes, Paris, 1987; “*L’expérience de la méditation*” en *magazine littéraire*, 342, avril, Paris, 1996; ¿*Qué es la filosofía antigua?*, FCE, México, 1998.
- ³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, edición castellana basada en la versión francesa a cargo del duque de Luynes (1647) –el original fue escrito en latín, 1641–; el estudio introductorio, análisis de las obras y notas al texto a cargo de Francisco Larroyo; traducción de Manuel Machado, colección **SEPAN CUANTOS...**, 177, Editorial Porrúa, S.A, México, DF, 1990, p.55. Jacques Lacan señaló el pasaje al acto presente en la determinación cartesiana para salir de la duda y formular el *Cogito ergo sum*; señalamiento surgido de la letra del texto.
- ⁴ Pierre Hadot, *L’expérience de la méditation*, art. cit. p.74.
- ⁵ Pierre Hadot en “L’expérience de la méditation”, op. cit. p.74.
- ⁶ Cicerón, *Disputas Tusculanas*, Libros III-V, versión de Julio Pimentel Álvarez, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, p.3
- ⁷ Las diversas figuras o imágenes de la locura, cambiantes en cada época histórica, por ejemplo: peregrinar, el errar en forma continua era una imagen de la Edad Media (Cf. Jean-Marie Fritz: *le discours du fou au Moyen Age, XII - XIII siècles-*, Puf, Paris, 1992) mientras la extracción de la piedra de la locura presente en el cuadro de J. Bosch, *El jardín de las delicias*, ubicada al final de la Edad Media y comienzos del Renacimiento es otra. Las imágenes cambiantes en cada época histórica son una parte integrante del posible tratamiento de las formas de la locura.
- ⁸ Op. Cit., p.55-56.
- ⁹ Ferdinand Alquié, profesor de historia de la filosofía moderna en la Universidad de la Sorbonne; organizó un establecimiento de textos, presentaciones y notas de la publicación en III tomos de la obra de Descartes llevada a cabo por la editorial Borlas (Paris, 1973). El texto latín pertenece a un trabajo inédito del mencionado autor.
- ¹⁰ Agradezco la colaboración del profesor Luis Carreño de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM en la construcción de este texto y su traducción del latín al castellano.
- ¹¹ La clasificación, la distinción entre diversas formas de locura no introduce ningún criterio de exclusión si ella se organiza bajo el legado de Erasmo de Róterdam: **no hay no loco**; ese humanista del renacimiento no tiene impedimentos para efectuar en **El elogio de la locura** distinciones, de tal manera que manera que en la confusión de no se aplanen sus diferencias.
- ¹² La economía de Argentina, por ejemplo, ilustra esa locura: tiene un peso que se presenta como lo que no es: igual al dólar.

- ¹³ Jean-Luc Marion participa de un equipo de trabajo que se dio a la tarea de establecer un índice de términos cartesianos.
- ¹⁴ Las condiciones de verosimilitud acompañan a cada invento; no basta con decir lo correcto, además, debe parecer tal.
- ¹⁵ “Un fácil deslumbramiento ante algunas lúcidas elucubraciones de Lacan dificulta la inaplazable necesidad de separar la teoría de la locura más sofisticada”, Raúl Páramo en “El porvenir del psicoanálisis”, citado por Fernando M. González en *La guerra de las memorias. Psicoanálisis, historia e interpretación*, coedición de: Universidad Iberoamericana, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM y Plaza y Valdés editores, México, 1998, p.245.
- ¹⁶ Basta recordar los títulos de algunos textos que dieron lugar al inicio de la psiquiatría: Joseph Daquin escribió en 1801, *La filosofía de la Locura* (Colección Pathos, Universidad Autónoma de Querétaro, México, 1996) y Philippe Pinel escribió *Nosographie Philosophique* (1798) y su más conocido *Tratado médico-filosófico de la manía* (1801). En cada uno de ellos la filosofía mencionada es la de los autores griegos y latinos.
- ¹⁷ Paul Serieux y Joseph Capgras, *Las locuras rasonantes. El delirio de interpretación*, de próxima aparición su edición castellana en *Libros de Artefacto*.
- ¹⁸ René Descartes, *Las pasiones del alma*, Cien del mundo, Conaculta, México, 1993, p.46-47.
- ¹⁹ Joseph Daquin, *La filosofía de la locura*, Colección Pathos, UAQ, México, 1996, p. XIV.
- ²⁰ Ernst Cassirer, *La filosofía de la ilustración*, FCE, México, 1997, p.20.
- ²¹ Jackie Pigeaud, op.cit., p.535
- ²² Georges Zimra, “Loca razón” en *Artefacto* 4, México, DF, septiembre, 1993
- ²³ Jean-Pierre Falret, en *Des maladies mentales et des asiles d’aliénés*, citado por Georges Lanteri-Laura en “Jean- Pierre Falret et le problème de la stenographie des malades”, *Littoral* 34-35, Paris, avril, 1992, pp. 83-85.
- ²⁴ Jacques Lacan informaba al público de su localización como analista: 5, rue de Lille, su consultorio en un barrio de Paris. Hoy algunos psicoanalistas consideran su actividad privada y, en consecuencia, privan al público de su localización.
- ²⁵ Jean Allouch, *Seminario: la efectuación de la transferencia*, Ediciones psicoanalíticas de la letra, México, 1988
- ²⁶ Guy Le Gaufey, *L’incomplétude du symbolique*, Epel, Paris, 1991. También aunque con otro sesgo está su texto, *La evicción del origen*, Edelp, Buenos Aires, 1995.
- ²⁷ Anne-Marie Vindras, *Ernst Wagner y Robert Gaupp: un monstruo y su psiquiatra*, próxima edición castellana en *Libros de artefacto, México/ Edelp, Buenos Aires*.
- ²⁸ *Ibidem*, Ernst Wagner el 4 de septiembre de 1913 mató a su mujer y a sus cuatro hijos, luego en una comunidad cercana mató a nueve habitantes; Lacan lo llamó el “pastor”, en su tesis, es el único caso de psiquiatría cuyo estudio él recomendó; el caso constituye el paradigma de la paranoia para bastos sectores de la psiquiatría.

- ²⁹ Ver: Jacques Postel y Claude Quérel, *Historia de la psiquiatría*, FCE, México, 1987. Griesinger provoca la ruptura con la psiquiatría romántica alemana e inaugura su orientación positivista.
- ³⁰ En el Estado de Veracruz, México, en los años treinta fue aprobada una ley eugenésica que regulaba la esterilización de alcohólicos, esquizofrénicos, maníacos depresivos; en esa década se funda una asociación cuya publicación, *Eugenesia, Revista de la Sociedad Mexicana de Eugenesia* en 1944 (Tomo V, # 49) decía que “los poderes de una nación residen en la salud de sus habitantes; está verdad incontrovertible será la base de una planeación hacia el futuro para que desaparezcan los presidios y las casas de orates...por ser inhumanos reproches que hieren nuestra sensibilidad”. En 1998, en México, DF, Luis Feder, psicoanalista, propuso y llevo a cabo un coloquio para estudiar , en el marco de un *Proyecto Genoma Humano*, la ejecución de “estudios psicoanalíticos prematrimoniales” con el fin de impedir la unión de parejas psicológicas que darían nacimiento a hijos con psicopatologías severas.
- ³¹ Los periódicos *Reforma* y *Milenio* de marzo del 2000, dan a conocer los procesos iniciados en Suecia por la esterilización de 234 mil ciudadanos por aplicación de leyes eugenésicas de 1936 [aprobadas por el conjunto de los partidos políticos] y vigentes hasta 1976.
- ³² Para este tema seguimos a Paul Weindling, *L'hygiène de la race*, Editions La Decouverte, Paris, 1998; R. J Lifton, *The Nazi Doctors*, New York, reedición 2000: Rudolph Binion. *Hitler et l'Allemagne, l'envers de l'Histoire*, Point Hors Ligne, Paris, 1994; Horacio Riquelme, *Los médicos y la ética profesional bajo la dictadura militar*, Nueva Sociedad. Caracas, 1995; periódicos *Reforma* y *Milenio* de México, DF, de marzo del 2000.
- ³³ Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, tomo III, Colección psicoanálisis, Ediciones Horme, 1981, p. 32.
- ³⁴ Los textos traducidos del Dr. Flechsig en fecha próxima serán publicados.
- ³⁵ Karl Kraus. “Perturbaciones en el turismo local”, en *Die Fackel*, octubre de 1926, citado por Harald Leupold-Löwenthal, miembro de la Sociedad psicoanalítica de Viena y presidente de la Sigmund – Freud Gesellschaft, Berggasse 19, Viena, en *Revue Internationale d'histoire de la Psychanalyse*, 3, Puf, Paris, 1990.
- ³⁶ S. Freud, “¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogo con un juez imparcial”, en *Obras completas*, v. XX, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979, pp.168-169.
- ³⁷ La “completud” de esas obras fue cuestionada por Ilse Grubrich-Simitis, psicoanalista, miembro de la Asociación Psicoanalítica Internacional, ver *Artefacto*, 6., p.233 y subs.. 1998.
- ³⁸ Citado por Harald Leupold-Löwenthal, *Ibid.*, p.63.
- ³⁹ Melanie Klein, “La técnica psicoanalítica del juego: su historia y significado” (1955) introducción al libro “Nuevas direcciones en psicoanálisis”, en *Obras completas*, volumen 3, Paidós, Bs.As.,1987, p. 143.

- ⁴⁰ Lo cita en dos ocasiones, cf.: Sigmund Freud, *Obras Completas*, V. XIX (p.113); XXI -pp-201-202.
- ⁴¹ Las relaciones del movimiento surrealista con la psiquiatría son notorias, varios de sus miembros asistían al Hospital de Sainte-Anne, París. Las calles de ese centro hospitalario llevan los nombres de: Camille Claudel, André Breton, Henri Michaux, Edgar Poe, Paul Verlaine, Hector Berlioz, Guy de Maupassant, Guillaume Apollinaire, Gerard de Nerval, Maurice Utrillio, Franz Kafka, Luigi Pirandelo, Vincent Van Gogh. El hospital está abierto al público que atraviesa sus calles y jardines para trasladarse de un barrio a otro de la ciudad. La locura tiene un entorno urbano compartido.
- ⁴² J. Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica” en *Escritos I*, Siglo XXI Editores, México, 1984, p.143.
- ⁴³ “El psicoanálisis es un delirio del cual se espera una ciencia”, es una de las últimas “imágenes” que J. Lacan dejó de ese horizonte.
- ⁴⁴ *Op.cit.*, p. 143.
- ⁴⁵ *Op. cit.*, p. 144. El subrayado es mío.
- ⁴⁶ *Op. cit.*, p. 153-154.
- ⁴⁷ Descartes, *ibidem*, p.55.

NEWTON LUNATICO

Josafat Cuevas

*No es la duda,
es la certeza la
que nos vuelve locos"*

Nietzsche

Si se lee una obra como *Los sonámbulos*, de Arthur Koestler, se constata de inmediato que la historia de la ciencia, más que obedecer a una lógica lineal y progresiva, marcada por una racionalidad a toda prueba, está jalonada por oscuras intuiciones, hallazgos azarosos y hasta verdaderos extravíos, cuyos protagonistas son precisamente los personajes más ilustres de esa empresa prometeica.

Desde las primeras páginas señala Koestler cómo los caldeos y los babilonios realizaron observaciones astronómicas casi tan precisas como las que se realizaron en el siglo XIX con la ayuda de potentes telescopios y añade: "aunque basada en suposiciones mitológicas, la teoría funcionaba", dado que podían predecir acontecimientos astronómicos con una gran exactitud.

Cuando el pitagorismo, esa "luminosa síntesis" de religión y ciencia, matemáticas y música, medicina y cosmología, cuerpo, mente y espíritu

se había ya instaurado en el espíritu de la antigüedad, se descubrieron los números irracionales, a los que llamaron *arrhêtos*, inexpresables. Hipasos, el discípulo que dió a la luz pública tal infortunio, fue asesinado a causa de ello. Proclo da otra versión de aquel acontecimiento: “se dice que los que sacaron de su ocultación los irracionales y los dieron a la luz pública perecieron en un naufragio, hasta el último hombre. Porque se debe ocultar lo inexpresable y lo informe”¹.

Encontramos también esa “nostalgia de la esfera”, como decía Lacan², cuya consecuencia implicó que tal vez no haya habido, en toda la historia de la ciencia, “otro ejemplo de tan obstinada y obsesiva persistencia en el error como la falacia de lo circular que hechizó a la astronomía durante dos milenios”³.

¡Y qué decir del largo rodeo que llevó a la instauración del modelo heliocéntrico del universo, cuando ya Aristarco de Samos, pasando por Pitágoras, Filolao y Heráclides había dado pasos importantísimos en esa dirección, llevando a su conclusión lógica los desarrollos de sus predecesores! Pero Aristarco no tenía discípulos, ni encontró seguidores (es decir, no hizo escuela).

A finales del siglo II de nuestra era, los griegos tenían en sus manos todos los elementos fundamentales del rompecabezas, y sin embargo, fracasaron en unirlos, o mejor dicho, una vez unidos todos, volvieron a separarlos en piezas (...) como filósofos sabían el papel dominante que representaba el sol, lo cual, como astrónomos, negaban pese a todo⁴.

Hubo que esperar hasta el siglo XVI, cuando un tal Johannes Kepler, buscando demostrar que las órbitas planetarias están dispuestas según los “cinco sólidos perfectos” “pitagóricos” o “platónicos”, sentó las bases de la astronomía moderna, mediante métodos de razonamiento a todas luces erróneos. Kepler escribió esta intuición, que más bien posee el estatuto de una “iluminación” en su *Mysterium Cosmographicum*, publicado cuando tenía 25 años. Otros tantos años después, en una reedición de esta obra escribe: “Porque como si un oráculo celeste me lo hubiera dictado, el librito, tras su publicación fue inmediatamente reconocido como excelente y veraz en todas sus partes (y totalmente de acuerdo con los actos manifiestos de Dios)”⁵.

Kepler redactó durante años su “horóscopo”, una especie de Diario escrito en tercera persona, que recuerda otros grandes ejercicios de este género

como las *Confesiones* de Rousseau o San Agustín. Según Koestler lee en ese Diario, Kepler nunca había pensado en ser astrónomo. No tenía especial interés por el canónico Copérnico ni por la astronomía propiamente dicha, sino por las *implicaciones místicas* de la teoría heliocéntrica del universo.

Es bien sabido que la moderna visión del universo está configurada sobre todo, por la ley de la gravitación universal de Newton, que a su vez se deriva de las famosas tres leyes de Kepler. A través de años de observaciones y cálculos en torno del planeta Marte, éste llegó a la conclusión de que la forma de su órbita era una curva *elíptica*, o más bien, sus cálculos se lo demostraban, pero él, anclado en la creencia de que la forma esférica es, por esencia, más perfecta que ninguna otra, se negó durante mucho tiempo a aceptar sus propias conclusiones⁶.

II

“En la historia del pensamiento abundan las verdades estériles y los errores fértiles”

A. Koestler

Si hubiésemos de elegir, para ubicar al psicoanálisis, de uno o de otro costado, sin duda nos quedaríamos con la segunda opción. El psicoanálisis es un gran error fértil.

Podemos encontrar algo análogo a lo ocurrido con Kepler y tantos otros que construyeron la ciencia persistiendo en un error, a pesar de tener frente a sí los elementos que podían disiparlo, en el hecho de que Freud, no obstante que ya había aislado desde hacía tiempo un elemento nodal del análisis, la transferencia, y de que ya había escrito acerca de ella, cuando se encuentra con su paciente Dora, resbala en cuanto a su ubicación⁷. Convencido de que una mujer no puede sino dirigir sus impulsos amorosos hacia un hombre, acosa literalmente a Dora para que reconozca su deseo por el señor K.; ¡Fatal error!, el objeto de deseo de Dora no era el señor, sino la señora K.⁸

Seguramente no es éste el único caso en el que puede decirse que Freud resbala: está también el caso de Sergei Pankeieff (su misma denominación como el “hombre de los lobos” es una constatación de ese deslizamiento)⁹.

Afortunadamente, el mismo psicoanálisis enseña que los trastabilleos de estos hombres no obedecen a un desfallecimiento de sus capacidades “intelectuales”: se trata del punto preciso donde están concernidos en su subjetividad. Gracias a la experiencia propia de Freud, así como del método que inauguró, podemos decir ahora que esos “escotomas” localizan algo del orden de la creencia, elemento clave de la subjetivación.

Para Lacan, el psicoanálisis no hubiese sido posible sin la introducción, por Descartes, del sujeto de la ciencia. Incluso dice que, por paradójico que parezca, el sujeto sobre el que opera el psicoanálisis no es otro que el sujeto de la ciencia¹⁰.

Se ha hablado mucho del dualismo cartesiano. En todo caso habría que decir “dualismos”. A mi juicio, el dualismo capital, el que concernió a Freud más que ningún otro, no fue el que distingue la “*res cogitans*” de la “*res extensa*”, sino el que separa el campo del sujeto (*ego*), ubicado en el mismo plano que la *mathesis*, del lugar radicalmente heterogéneo del Dios infinito, *causa sui*, lugar de la verdad. Es ahí que Lacan ubica al sujeto dividido entre el saber y la verdad.

III

Es con relación a esto que intentaré abordar el caso (*casus*:caída) de Newton. Ahorro al lector los detalles biográficos, y lo remito a la obra de F. E. Manuel *A portrait of Isaac Newton*¹¹. En cambio, me detendré en la singular posición religiosa de Newton. Es bien sabido que, al mismo tiempo que sentaba las bases de tres disciplinas fundamentales de la ciencia moderna -el cálculo, la mecánica y la óptica-, se ocupaba asiduamente de experimentos alquímicos, del desciframiento de los textos de los profetas, de una historia eclesiástica completa, una historia de la creación, así como de predicciones acerca del destino final de la humanidad.

Newton dedicaba mucho más tiempo a la investigación de temas alquímicos, ocultistas y teológicos que a la actividad científica propiamente dicha, de tal modo que su producción escrita en estos temas es considerablemente mayor que sus escritos científicos publicados¹².

Isaac Newton pertenecía al Trinity College, fundado precisamente bajo el imperio del dogma católico de la Trinidad. Y aunque nunca se atrevió a expresarlo públicamente, y mucho menos por escrito, él rechazaba esta

concepción de la divinidad, a la que consideraba un invento “papista” y una corrupción de la religión original judaica, esencialmente monoteísta. Es por ello que no pudo abrazar las órdenes sagradas a que estaba obligado como profesor becario de Cambridge, pues implicaba sostener la doctrina de la Trinidad¹³.

Aunque se ha hablado y escrito mucho del “arrianismo” de Newton, es preciso decir que esta secta herética, propiciada por Arrio, se remonta al siglo IV. Encontramos un relevo en el socinianismo, fundado por el italiano Fausto Sozzini (1539-1604), y finalmente, la doctrina de los antitrinitarios o unitarios ingleses de los siglos XVII y XVIII. En los tres casos se negaba la Trinidad y la divinidad de Jesucristo¹⁴.

Está suficientemente probado que Newton se adhería a ésta última doctrina, lo que ubica su posición religiosa en una vertiente que podemos llamar a justo título esotérica. En cambio, sus trabajos científicos corresponden a su posición exotérica. No obstante, el límite entre ambas posiciones se desdibuja, como veremos a continuación.

Newton escribe los *Principia* (Principios Matemáticos de la Filosofía Natural) casi arrastrado por Halley, quien al preguntarle qué tipo de curva describirían los planetas suponiendo que la fuerza de atracción hacia el Sol fuese recíproca al cuadrado de su distancia desde él, Newton contestó de inmediato: “sería una elipse”. Maravillado, su interlocutor le preguntó que cómo lo sabía. “Porque lo he calculado”, respondió. Halley le pidió esos cálculos, y al no encontrarlos (se dice que Newton “sabía” muchas más cosas de las que podía comprobar, pero a menudo, si se lo proponía, arribaba a las demostraciones de sus “intuiciones”), le prometió enviárselos. Durante dos años se dedicó Newton a ellos, y de ahí surgieron los *Principia*.

No me voy a detener en la factura de esta obra fundamental, de la que se sabe muy bien que inaugura la matematización de la Física, y por ello de la ciencia moderna. Solamente destacaré el escándalo mayor que significó para sus coetáneos el planteamiento newtoniano de una “acción a distancia”, base de la ley de la gravitación universal, calificada por muchos como noción “ocultista”, “mágica”, alejada totalmente de los cánones de la Filosofía Natural. Pero no sólo sus contemporáneos la consideraron así; en su libro *Newton y la tradición hermética*, R. S. Westfall sostiene que la noción de “acción a distancia” proviene de esta tradición y que, en plena “crisis nerviosa” Newton abandona el éter para interpretar los

fenómenos como atracciones y repulsiones entre partículas materiales, apoyándose en las simpatías y antipatías alquímicas¹⁵.

En la redacción del libro III, que originalmente fue concebido como una especie de divulgación de la teoría de Newton, denominado “El sistema del mundo”, y que aún hoy se edita por separado, su autor expone una serie de Reglas para filosofar; la V regla insiste en la cuestión de las hipótesis: “Deben considerarse hipótesis cualesquiera cosas no derivadas de los objetos mismos, sea por los sentidos externos o por la sensación de pensamientos internos. Siento así que estoy pensando, lo cual no podría suceder si al mismo tiempo no sintiese que soy. Pero no siento (*sentio*) que idea alguna sea innata¹⁶ (...) Y aquellas cosas que no se siguen de los fenómenos ni por demostración ni por argumento inductivo las considero hipótesis¹⁷. Resulta interesante constatar que, tal vez por consejo de Pemberton, su último colaborador, Newton suprimió esta regla. Sin embargo, lo rechazado retorna, como veremos en otro pasaje del Escolio General, añadido por el autor a partir de la segunda edición.

Empieza Newton cuestionando de nuevo la hipótesis cartesiana de los vórtices, y afirmando la regularidad de los movimientos de los cometas, los cuales obedecen a las mismas leyes que los movimientos de los planetas.

Acto seguido expone el argumento del vacío, en el que “una tenue pluma y un trozo de oro descienden con la misma velocidad”, para afirmar que este mismo argumento debe aplicarse a los espacios celestes situados por encima de la atmósfera terrestre, “en esos espacios, donde no existe aire que resista sus movimientos, todos los cuerpos se moverán con la máxima libertad; y los planetas y cometas girarán perpetuamente en órbitas dadas por especie y posición con arreglo a las leyes antes explicadas. Pero aunque esos cuerpos puedan continuar en sus órbitas por las meras leyes de gravedad, en modo alguno podrían haber adquirido a partir de esas leyes la posición regular de las órbitas mismas (...) no debe suponerse que simples causas mecánicas podrían dar nacimiento a tantos movimientos regulares (...). Este elegantísimo sistema del Sol, los planetas y los cometas sólo puede originarse en el consejo y dominio de un ente inteligente y poderoso. Y si las estrellas fijas son centros de otros sistemas similares, creados por un sabio consejo análogo, los cuerpos celestes deberán estar todos sujetos al **dominio** del *Uno*. Y para que los sistemas de las estrellas fijas no cayesen unos sobre otros por efecto de la gravedad, los situó a inmensas distancias unos de otros.

Este rige todas las cosas, no como alma del mundo, sino como dueño de los universos. Y debido a esa **dominación** suele llamarsele *señor dios, pantócrator o amo universal*”¹⁸.

Este Dios de Newton no es entonces el “Dios de los filósofos”, garantía de la racionalidad del mundo, del cual es un momento clave el Dios de Descartes, sino un Dios mucho más cercano al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. El Dios de Newton se define por su **poder**.

Es en íntima relación con este Dios “todo poder”, que Newton propone las nociones de tiempo y espacio “absolutos”. Así, escribe a continuación: “Dios no es eternidad e infinitud, sino eterno e infinito; no es duración o espacio, sino que perdura y está presente. Perdura siempre, y es ubicuo, y existiendo siempre y en todas partes constituye la duración y el espacio. Puesto que cada partícula de espacio es *siempre*, y cada indivisible momento de la duración es *ubicuamente*, con certeza el artífice (*fabricator*) y amo de todas las cosas jamás será *nunca y ninguna parte*”¹⁹.

Está suficientemente establecido que las ideas de espacio y tiempo absolutos provienen de Barrow²⁰, de More y de Boyle, quienes afirmaban que esas categorías nombraban la omnipotencia y eternidad del demiurgo.

Más adelante precisa: “Hasta aquí hemos explicado los fenómenos de los cielos y de nuestro mar por la fuerza gravitatoria, pero no hemos asignado aún causa a esa fuerza (...) hasta el presente no he logrado descubrir la causa de esas propiedades de gravedad a partir de los fenómenos, y **no finjo hipótesis**. Pues todo lo no deducido a partir de los fenómenos ha de llamarse una hipótesis, y las hipótesis metafísicas o físicas, ya sean de cualidades ocultas o mecánicas, carecen de lugar en la filosofía experimental. En esta filosofía las proposiciones particulares se infieren a partir de los fenómenos, para luego generalizarse mediante inducción. Así se descubrieron la impenetrabilidad, la movilidad, la fuerza impulsiva de los cuerpos, las leyes del movimiento y de gravitación”²¹.

Non fingo hypoteses dice Newton. La traducción de *fingo* plantea una serie de cuestiones plenas de consecuencias. El verbo *fingere* posee las acepciones de formar, dar forma, modelar (*ars fingendi*: la escultura. *Versus fingere*: componer versos). // Concebir, representarse, imaginarse, **suponer**. // Fingir, inventar con mala intención (Diccionario ilustrado Vox).

“No supongo hipótesis” se ha traducido a menudo. Newton pretendía no suponer nada, sino que, partiendo de la pura observación de los objetos mismos, construir un conocimiento empírico, de acuerdo con el método de la filosofía natural.

Para ubicar la trasferencia, nodal en el análisis, Lacan articuló la cuestión de la suposición como conector del sujeto y del saber; inventó así, apoyándose en el Dios de Descartes, garante del orden racional, la figura del sujeto-supuesto-saber²². No hay, de ese costado, más que la suposición de un sujeto al que se supone saber; es esa suposición la que da lugar a la trasferencia.

Lo que enuncia Lacan a partir de la experiencia de Descartes es la fórmula del inicio de la transferencia. En la *Proposición...* dice que “dos sujetos no son impuestos por la suposición de un sujeto, sino únicamente un significante que representa para otro cualquiera, la suposición de un saber como adyacente a un significado²³”. Ningún sujeto entonces es supuesto por otro sujeto; el sujeto es tan supuesto como el saber:

supuesto

sujeto ... saber

La afirmación de Newton tiene la estructura (no la forma) de una denegación: la pretensión de “no suponer” localiza el lugar de la pura suposición: el lugar del sujeto (subiectus), que Newton pretende excluir de su método, para alcanzar así a descifrar el “sistema del mundo”. Este sistema del mundo obedece a la omnipotencia del Dios y señor que garantiza, no la racionalidad del saber como en Descartes, sino el orden mismo del universo²⁴, al impedir que los astros se precipiten unos sobre otros por efecto de la gravitación universal.

Newton no “fabrica” hipótesis, esa cualidad de artífice “*fabricator*”, es uno de los atributos del *Pantócrator*.

A. Koyré enfatiza el tercer sentido de *ingere*: fingir hipótesis, apoyándose en la cuestión 29 de la *Optica*, escrita en Inglés, donde Newton utiliza la expresión *feigning hypothesis*. El no finge hipótesis, porque pretende descifrar, a través de las puras cosas del mundo, el proyecto racional del

amo y señor del universo, escrito en las leyes del movimiento de los astros. Sólo que al intentar excluir al sujeto (él mismo en la ocasión), vacía a ese Otro del atributo del saber.

En eso sí difiere de la travesía de Descartes quien, al introducir la cuestión del sujeto, no puede dejar de suponer en el mismo movimiento la existencia de ese Otro, garante de la verdad. El Dios de Descartes es un Otro absolutamente trascendente al sujeto, cuyo atributo esencial es el saber; es aquí que radica el verdadero dualismo cartesiano, o en todo caso el que más interesa al psicoanálisis: el del sujeto en su relación con un Otro garante del saber, y no el dualismo *res cogitans-res extensa*²⁵.

En cambio, el Dios de Newton es un Otro cuya trascendencia no se ubica con relación a un sujeto, sino al mundo (creación), y cuyo atributo esencial no es el saber, sino el poder (sujeto-supuesto-poder).

Para Newton, atribuir al creador la “misericordia”, la “justicia”, la “bondad”, implica ya fingir hipótesis. La única cualidad de Dios aprehensible a la razón, de acuerdo con el método de la Filosofía Natural (es decir de la ciencia), es la de *Pantócrator*, amo y señor del universo: Este ser gobierna todas las cosas, no como alma del mundo, sino como amo de todas ellas (*dominus universorum*).

Es también por eso que para Newton, los humanos, hechos a imagen y semejanza del creador, persiguen su esencia en el poder del conocimiento; no se trata tanto de conocer a Dios o religarse a él, sino de intentar parecerse por el poder del conocimiento, de la predicción y del control de los hechos del mundo²⁶.

En *Estudios Newtonianos* señala A. Koyré de qué manera, hacia el final de su vida, el término “hipótesis” se convirtió para Newton casi en sinónimo de herejía²⁷.

Podemos rastrear este rechazo de Newton a las hipótesis desde la aparición misma de los *Principia*. La presentación del manuscrito original ante la Royal Society of London tuvo lugar el 28 de abril de 1686. Gracias a los empeños de Halley, la obra fue impresa por cuenta de dicha Sociedad. Una de las pocas reseñas que aparecieron tenía un tono sumamente crítico; apareció en el *Journal des Savantes* y afirmaba que los *Principia* son una obra “hipotética, una pura mecánica racional... que permanece en el terreno de la geometría, sin pasar a los ‘verdaderos movimientos’”. I.B.Cohen, en su introducción a los *Principia*, sugiere que la lectura de esta

crítica fue el factor que desencadenó en Newton el horror por las hipótesis, cuya primera manifestación fue rebautizar con otros nombres a las múltiples hipótesis *explicitas* contenidas en la primera edición de los *Principia*.

Otra recensión anónima, en la cual se ha creído ver la crítica oculta de Leibniz, apareció en las *Actas Eruditorum*, en Leipzig, en marzo de 1714. Se cuestiona ahí la noción newtoniana de gravedad, puesto que “su causa no es mecánica. El ‘espíritu sutilísimo’ del último párrafo es una ‘nueva hipótesis’”. Anónimamente también, y con la colaboración de Pemberton (su médico), en la “Recensio libri” del *Commercium epistolicum*, Newton rechazó la recensión y añadió los adjetivos “eléctrico y elástico” a su “espíritu”; cito el último párrafo del Escolio General: “Podríamos ahora añadir algo sobre cierto espíritu sutilísimo que penetra y yace latente en todos los cuerpos grandes, por cuya fuerza y acción las partículas de los cuerpos se atraen unas a otras cuando se encuentran a escasa distancia y se ligan en caso de estar contiguas; y los cuerpos eléctricos operan a distancias mayores repeliendo tanto como atrayendo a los corpúsculos vecinos (...) Pero estas son cosas que no pueden ser explicadas en pocas palabras. Por otra parte, tampoco disponemos de una cantidad suficiente de experimentos para determinar con precisión y demostrar mediante que leyes opera este espíritu eléctrico y elástico”²⁸.

En la segunda edición de los *Principia*, en el comentario a la tercera Regla, Newton puntualiza: “Sin embargo no afirmo en lo más mínimo que la gravedad sea esencial a los cuerpos. Entiendo por fuerza ínsita solamente la fuerza de inercia, que es inmutable. La gravedad disminuye aumentando la distancia desde la Tierra”²⁹. Y en una carta a Bentley le escribe: “Una gravedad innata, inherente y esencial a la materia, por la cual un cuerpo pueda actuar sobre otro a distancia a través de un vacío (...) me parece un absurdo tan grande que no creo que pueda incurrir en él nadie con una facultad competente de pensamiento en temas filosóficos. La gravedad debe ser causada por un agente que actúe de modo constante según ciertas leyes, pero dejo a la consideración de mis lectores si es material o inmaterial”³⁰. Ante la pregunta de Bentley de si el sistema del mundo puede resultar de causas meramente naturales, Newton le responde “que los movimientos actuales de los planetas no podrían provenir sólo de una causa natural, sino que requieren ser impresos por un Agente inteligente”³¹.

Es por la voluntad de este Agente inteligente que los astros no se precipitan unos sobre otros en una gran colisión debida a la gravedad.

Es preciso decir también que el espíritu “sutil y elástico” de Newton es el éter. En una carta a H. Oldenburg, presidente de la Royal Society of London, le dice: “Debe suponerse que hay un medio etéreo, de constitución en gran medida análoga al aire pero mucho más raro, sutil y fuertemente elástico (...)”³².

A propósito de esta noción, hay que referirse a Nicolás Fatio de Duillier, joven matemático suizo, a quien Newton conoce aproximadamente en 1687, y con quien comparte, según Frank E. Manuel “el interés por las matemáticas, la astronomía, la erudición clásica, las profecías, los misterios de la alquimia, la invención de remedios, quizá el elixir de la vida”³³. Fatio quería construir, partiendo de los *Principia*, un sistema que pudiera rivalizar con el de Descartes; en Holanda fue sospechoso de “espinosismo”, en el que la referencia unitaria aparece de nuevo³⁴.

Las relaciones de Newton con Fatio de Duillier poseen un carácter muy peculiar, al grado de que Leibniz las calificó, maliciosamente de “*liasons tres particulieres*”³⁵. Su intensidad puede medirse por el hecho de que el autor de los *Principia* pensaba incluir un nuevo Corolario en la siguiente edición reconociéndolo como “autor de la *única hipótesis* capaz de explicar mecánicamente la gravedad”³⁶.

En cierto momento surge la posibilidad de que Fatio se mude a vivir con Newton a Cambridge, pero finalmente decide ir a radicar a Suiza. Es entonces que Newton sufre la famosa “crisis nerviosa”: casi no come ni duerme, envía cartas delirantes a Pepys y Locke, acusando a éste de querer “enredarle” con mujeres.

Los efectos de esta ruptura fueron de enormes consecuencias para los dos. Se sabe que después de esa crisis la fuerza creativa de Newton disminuyó notablemente; durante muchos años se dedicó exclusivamente a labores administrativas. Una de sus escasas intervenciones que se registran fué cuando, en una de las reuniones científicas de la Royal Society of London le dijo a un ujier que cerrase la ventana, pues hacía mucho frío. En cuanto a Fatio, desapareció definitivamente de la escena filosófica y científica³⁷.

Freud proponía a la homosexualidad “reprimida” en la base de la paranoia; fue precisamente la ruptura de su relación con Fliess, su *alter-ego*, lo que le hizo darse cuenta de ello. Este episodio no fue ni con mucho, el único de este tipo en la vida de Freud: después vendría Jung, y la historia

se repetiría. Es por eso que, más que un núcleo homosexual en la paranoia, lo que puede decirse es que, es la *ruptura* de un lazo transferencial (homosexual o no) lo que da lugar a la paranoia.

La relación de Newton con Fatio fue un intento de Newton por sostenerse. No es casual que para Newton éste sea el autor de esa única hipótesis capaz de explicar mecánicamente la gravedad. Pero ni la relación personal con Fatio ni esa hipótesis parecieron bastar a Newton: la relación se rompió, produciendo ese episodio delirante aludido antes y además tuvo que perseguir de otro modo el problema de la causa. Es por eso que, como su método de Filosofía Natural (científico) se lo prohibía³⁸ -él mismo estableció ese método y esa prohibición-, recurrió a la alquimia y a la teología.

Bajo el seudónimo de *Jeova Sanctus Unus* escribió: "...la ciencia mecánica debe ser completada por una Filosofía Natural más profunda, que muestre los principios activos responsables del movimiento de las partículas".

Ante la imposibilidad de explicar en su sistema mecánico la causa de la gravedad, tuvo que ubicar dicha causa en el *Pantócrator*, amo y señor del universo.

IV

El método de la ciencia, articulado fundamentalmente por Newton, sigue una vía inversa a la del psicoanálisis en su experiencia. En ésta se trata de una destitución subjetiva -correlato de una subjetivación singular- hacia el final de la apuesta. En cambio el método científico, después de no suponer nada, termina suponiendo todo: Otro omnipotente, *Pantócrator*, sujeto-supuesto-poder para Newton.

Intentando articular un método partiendo de no-suponer-nada, a la vía científica tal como la quiere Newton, le es preciso arribar a una suposición absoluta para poder sostenerse. En todo caso, los sujetos que han construido la ciencia, que la soportan, tienen que recurrir a esa suposición -aunque denegada- para hacerlo. De otro modo tal vez no se sostendrían como sujetos. Por eso Lacan habla del "drama del hombre de ciencia" y formula la pregunta: "¿Cómo se sostiene un sujeto frente a la acumulación de saber?".

A su pesar, Newton articula el método cartesiano hasta sus últimas consecuencias. Al radicalizar la puesta en suspenso de la suposición, es decir del sujeto (del saber, del sueño, del engaño, de la locura³⁹), momento

inaugural del *cógito*, que no hay que confundir con el momento posterior del método como formalización, como transmisión⁴⁰, en cierto momento de su recorrido localiza la imperiosa necesidad de **suponer** lo que sea: Dios todo poder como causa, "el espíritu sutilísimo y eléctrico"⁴¹.

Es por ello que la vía de la ciencia no es ajena a la de la locura⁴²; es la vía del sujeto (de la creencia). También por eso Lacan afirma, como citamos antes, que aunque puede parecer una paradoja, "el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia".

En el terreno del análisis, partiendo de Descartes, Freud y después Lacan, sostuvieron la apuesta de articular en y desde un campo no ajeno a la vía metódica, la cuestión del sujeto, pues *la exclusión del sujeto no es la destitución subjetiva*⁴³.

Me refería antes al unitarismo de Newton y al dualismo cartesiano. Resulta sumamente interesante constatar de qué manera ambas posiciones insisten en el psicoanálisis (y en otras prácticas y saberes de Occidente⁴⁴). Por ejemplo, la concepción junguiana de la libido y del inconsciente es monista. En cambio Freud, en la medida que no escamoteó la cuestión de la verdad en el sujeto, se ubicó, lo supiera o no, en la pendiente cartesiana.

Por su parte Lacan articuló la división constituyente del sujeto entre el saber y la verdad, pero intentó, gracias a su ternario "infernial", pasar del dualismo. El Unitarismo excluido, dado el problema del sujeto, insoslayable en el psicoanálisis, hizo que Lacan buscara articular la cuestión del uno, pero no desde el costado del Uno uniano, totalizador (janguiano y plotiniano), sino, en cierto momento, desde el uno de la unaridad (el uno de la serie, de la cuenta...). Y después introdujo su nudo "bo-bo" en el que "el tres sostiene al uno"⁴⁵.

La herejía de Newton fue su doctrina unitaria en un momento y lugar dominados por el dogma trinitario. Lacan sostuvo su R.S.I. (hérésie), en un momento y lugar ocupados por el binarismo de la pretendida científicidad, en el mejor de los casos, porque el fantasma del unitarismo (no ajeno a la mística) recorre a la física contemporánea.

En cuanto al título de este texto, es preciso decir que, así como para Kepler los movimientos de Marte fueron una idea fija (una idea es fija o no lo es), Newton estuvo obsesionado toda su vida por los movimientos

de la Luna, dado que su teoría de la gravitación no lograba explicar con exactitud los complicados movimientos lunares (debidos a la variación en la tasa de rotación de la Tierra): "Abrumado por jaquecas e insomnio, dijo a Halley que no volvería a pensar en la cuestión, pero siguió ocupándose de ello hasta muy poco antes de morir"¹⁴⁶.

- ¹ A. Koestler. *Los sonámbulos*. Salvat Ed., Barcelona, 1986, p. 20.
² J. Lacan. *L'Identification*, seminario del 7 de marzo de 1962, inédito.
³ A. Koestler. *Op. cit.*, p. 37.
⁴ *Ibidem*, p. 47.
⁵ Pp. 193-194.
⁶ P. 261.
⁷ Cfr. S. Freud. "Fragmento de análisis de un caso de histeria". *O. C.*, t. 7. Amorrortu, Buenos Aires, 1978.
⁸ Cfr. J. Lacan. *Las relaciones de objeto*, seminario del 23 de enero de 1957, inédito.
⁹ Cfr. A. Sladogna. "El artificio en la superficie". *Boletín de Cártels* 16/17, México, agosto de 1988, p. 27.
¹⁰ J. Lacan. "La ciencia y la verdad". *Escritos*. Siglo XXI, México, 1984, p. 837.
¹¹ F. E. Manuel. *A portrait of Isaac Newton*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968.
¹² L. Verlet. *La malle de Newton*. Gallimard, Paris, 1993.
¹³ J. Marquina. "Jeova Sanctus Unus". Teólogo y alquimista. *Mathesis* no. 6, 1990, p. 232.
¹⁴ Voltaire. "Cartas inglesas". *Obras*, Ed. Vergara, Barcelona, p. 146.
¹⁵ Cfr. I. Newton. *Principios matemáticos de la Filosofía natural*. Estudio preliminar y traducción de A. Escohotado. Ed. Altaya, Barcelona, 1993, p. XVII.
¹⁶ Las *Reglas para filosofar* son una clara alusión crítica a las *Reglas para la dirección del espíritu* de Descartes. Recuérdese además que éste aceptaba las ideas innatas.
¹⁷ *Ibidem*, p. XLIII.
¹⁸ *Ibidem*, p. 618. Subr. J.C.
¹⁹ *Ibidem*, p. XLIX. Subr. J.C.
²⁰ I. Barrow. *The mathematical works of Isaac Barrow*. Whewell Ed., Cambridge, 1860, vol. II, pp. 160 y ss.
²¹ *Op. cit.*, pp. 620-621. Subr. J.C.
²² J. Lacan. Proposición del 9 de octubre de 1967. *Ornicar?* no. 1. Ed. Petrel, Barcelona, 1981.
²³ *Op. cit.*, pp. 16-17.
²⁴ Descartes extrae en este punto la misma conclusión: el orden de universo está garantizado por la existencia de ese Otro, Dios; sólo que él pone el énfasis en

- la función del saber en relación con la verdad, en tanto que Newton prioriza la cuestión del Poder.
- ²⁵ Es por creer que aquí radica el verdadero problema, que la psiquiatría y la psicología se han entrapado durante décadas en la estéril discusión mente-cuerpo.
- ²⁶ Características que definen a la ciencia positiva.
- ²⁷ A. Koyré. *Newtonian Studies*. The University of Chicago Press, Chicago, 1968.
- ²⁸ *Op. cit.*, p. 621.
- ²⁹ *Ibidem*, p. LXIII.
- ³⁰ *Ibidem*.
- ³¹ *Ibidem*.
- ³² *Op. cit.* p. LXVI.
- ³³ F. E. Manuel. *Op. cit.*, P. 194, Tr. J. C.
- ³⁴ Resulta interesante que los coetáneos de Nicolás Fatio no se hayan percatado que la doctrina de Spinoza es imanentista: no se encuentra en ella ningún vestigio de un Otro trascendente. En este sentido está más cerca de los panteísmos orientales. No así Newton, y sobre todo Descartes, quienes llegan a suponer, aunque de diferente modo, como vimos, a ese Otro. Por eso sus recorridos se insertan necesariamente en la tradición cristiana, cosa que Lacan no dejó de señalar y de remarcar de manera insistente.
- ³⁵ Existen dificultades de diverso orden para establecer el carácter de estas relaciones. Una de ellas es la extrema reserva de Newton en todos sus asuntos, y en particular en cuanto a su vida privada; no obstante, el Dr. Richard Mead, su médico y amigo, le dijo alguna vez a Voltaire que aquél había muerto virgen (F. E. Manuel, *op. cit.*, p. 191). Otra dificultad se encuentra en el hecho de que la fuente más directa, la correspondencia mantenida entre ambos durante aproximadamente cuatro años, sufrió la intervención de una mano anónima, que sustituyó algunos pasajes tal vez demasiado reveladores por puntos suspensivos (*ibidem*, p. 197).
- ³⁶ *Op. cit.* p. XX.
- ³⁷ Cfr. R.S. Westfall. *Never at Rest. A Biography of Isaac Newton*. Cambridge, University Press, 1980, pp. 538-540.
- ³⁸ En el texto "La ciencia y la verdad", Lacan propone que en la ciencia la verdad como causa se encuentra forcluida. Cfr. *Escritos*. *Op. cit.*, p. 853.
- ³⁹ R. Descartes. *Meditaciones metafísicas*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1977.
- ⁴⁰ J. Derrida. "Ser justo con Freud". *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*. Paidós, Barcelona, 1993.
- ⁴¹ Fue necesaria la teoría de Maxwell y su noción de campo magnético para que la causa de la gravitación dejara de ubicarse en esa pendiente "mágica" y se situase en el campo de la ciencia.
- ⁴² El título de este ciclo de mesas redondas, que sonó quizá excesivo en un principio, revela ahora su pertinencia: locura de la ciencia y ciencia de la locura, se encuentran en una relación moclana.

⁴³ Cfr. *Plaquette* de fundación de la e.l.p. Artefacto No. 1, Epeele, México, 1990.

⁴⁴ Cfr. D. R. Dufour. *Les Mystères de la Trinité*. Ed. Gallimard, Paris, 1990.

⁴⁵ J. Lacan. Seminario *R.S.I.*, 1974-1975, inédito.

⁴⁶ I. Newton. *Principios matemáticos de la Filosofía natural*, *Op. cit.*, p. XLVI.

¿EXISTEN PARADIGMAS EN PSICOANÁLISIS?¹

Renato Mezan

Hace ya algún tiempo que la existencia de diferentes maneras de concebir y practicar el psicoanálisis ha dejado de considerarse un fenómeno marginal en nuestro campo. Al contrario, se ha vuelto un tema que ha venido captando la atención de varios estudiosos, los cuales, según sus perspectivas específicas, intentan abordarlo evitando la salida más fácil: negar que el problema existe, ya que solamente una tendencia —la suya propia— sería *el* o *el verdadero* psicoanálisis, y todas las demás constituirían tergiversaciones o desviaciones sin mayores consecuencias. Entre los escritos de estos autores, destacan los del psicoanalista uruguayo Ricardo Bernardi, por ser especialmente ricos en sugerencias y argumentos; uno de sus textos, que fue publicado recientemente en el *International Journal of Psychoanalysis*,² nos puede servir como punto de partida para reflexionar sobre este asunto.

TEORÍAS INCONMENSURABLES

Bernardi propone utilizar el concepto de *paradigma*, que introdujo Thomas S. Kuhn, para caracterizar las diversas formas de ver y pensar aquello que la práctica del psicoanálisis nos aporta. El trabajo de interpretación del analista se ve condicionado por ciertas maneras de

escuchar, de seleccionar lo que le parece relevante del material bruto, de articular los resultados de esta selección para componer un cuadro de los fenómenos movilizados en él y en su paciente por el análisis. Estas operaciones, explica Bernardi, se orientan por el paradigma al cual se adhiere el psicoanalista. Para el autor, en el psicoanálisis actual existen por lo menos tres perspectivas teóricas, que cumplen con las condiciones necesarias para que se pueda hablar de paradigmas: las perspectivas de Freud, Klein y Lacan. “Cada una de ellas se volvió un sistema interconectado de hipótesis, internamente autorreguladoras, y vinculadas a prácticas psicoanalíticas específicas. Así, eluden cualquier obligación de apoyarse en otras teorías o de derivarse de ellas de una manera lógica, a pesar de que Lacan o Klein tiendan a hacer que Freud diga lo que en realidad está siendo dicho por Lacan o por Klein.”³

Frente a tal situación, las teorías asociadas a estos tres nombres se volvieron inconmensurables, es decir, dejaron de compartir una medida común, aunque tal inconmensurabilidad pueda ser parcial —relativa, por ejemplo, a determinados sectores de la teoría, pero no a otros. A Bernardi y al grupo de trabajo que anima en Montevideo no les parece que se trate solamente de diferentes perspectivas sobre un mismo objeto (el inconsciente, por ejemplo). A favor de esta posición, que acentúa la discontinuidad y la ruptura entre las diversas escuelas, Bernardi argumenta lo siguiente:

1. existen muchos términos comunes a estas tres escuelas; sin embargo, los conceptos designados por estos términos son dispares: instintos, inconsciente, represión, ego, Edipo, etc.
2. hay conceptos que simplemente no pueden ser traducidos de una teoría a la otra: significante, otro, nombre del padre, posición, continente, elementos alfa y beta, etc.

Para ilustrar esta constatación, el autor procede a una especie de *experimentum crucis*: toma un mismo material —el sueño del Hombre de los Lobos— y compara las lecturas que de él hicieron Freud (en el caso publicado en 1918), Melanie Klein (en el capítulo 9 de *El psicoanálisis de niños*) y Leclair (en un artículo de 1958 sobre el episodio psicótico que el paciente vivió en 1923). De esta comparación resultan divergencias significativas en cuanto a lo que cada autor “ve” en el material, en las hipótesis que construye para explicar lo que vio, y en las

formulaciones metapsicológicas encargadas de validar las hipótesis que se enumeraron en el plano de la singularidad de *este* paciente. En resumen, Freud se interesa por la postura de los lobos, que abre un camino hacia la interpretación, enfocando la sexualidad infantil y la angustia de la castración; Klein se interesa por la angustia ligada a las fantasías de devoración proyectadas en el animal fóbico; Leclair se interesa por el lugar de falo designado al niño por su madre, y por el juego de los significantes en la estructuración de los síntomas y de los deseos del paciente. A partir de esta constatación, Bernardi se pregunta sobre el porqué de estas diferentes lecturas; su respuesta es que cada una de ellas está determinada por el paradigma correspondiente. Es éste el que prescribe lo que se debe ver y cómo se debe entender lo que se vio: como indicio de que hay un fragmento olvidado en la historia, cuya recuperación es el objetivo del análisis, y que contiene tanto el deseo sexual reprimido como el motivo para la represión (Freud); como indicio de que se proyectaron fantasías sádicas en el lobo, las cuales lo volvieron amenazante, siendo el objetivo del análisis, en este caso, el acercarse al mundo interno del paciente y hacer que vivencie las emociones básicas cuya inaccesibilidad organiza sus fantasías inconscientes (Klein); como indicio de que el paciente vive en una relación imaginaria con los padres, que sólo puede romperse por el acceso al simbólico y por la travesía de la problemática de la castración (Lacan).

Esta comparación conduce a Bernardi a la parte final de su artículo, cuyos principales pasajes transcribo a continuación, ya que necesitaremos discutirlos con cuidado:

“Algunos de los muchos desarrollos posteriores al trabajo de Freud se establecieron como sistemas teóricos alternativos. Tanto las teorías de Freud como las ulteriores son al mismo tiempo de naturaleza parcial y total: *parcial*, en la medida en que cada teoría parte de una perspectiva dada; *total*, porque cada una de ellas reformula todo el campo psicoanalítico y tiene una gran capacidad de expansión. [...]

En lo que se refiere a la *unidad* y a la *diversidad* de nuestro campo, buscamos mostrar que estos distintos paradigmas son irreductibles unos a los otros, pues no hay un acuerdo entre ellos, ni en cuanto a las premisas generales (que no comparten), ni en cuanto a la experiencia (que no ven del mismo modo). [...]

Tal situación de inconmensurabilidad plantea cuestiones interesantes, aunque también preocupantes. ¿Debemos considerar cada paso hacia adelante como un desarrollo de las ideas de Freud? ¿El estudio profundo de la perspectiva freudiana realmente ayuda al analista lacaniano o al kleiniano a desarrollar su propio punto de vista? ¿Cuál es el lugar y la función de los orígenes? [...]

¿Significa esto que la unidad del psicoanálisis está perdida? Pienso que no: nuestra unidad reside en el campo de problemas que compartimos y no en las respuestas que les damos. Sin embargo, el problema de la verdad permanece. Kuhn lo plantea muy bien cuando dice que sólo podemos hablar de verdad o falsedad en el sistema de referencias de una teoría cuyos presupuestos son aceptados. En el contexto de la discusión interteórica, sólo podemos hablar de preferencias o de criterios más o menos productivos, profundos, etc.”

(pp. 353-4)

Ahora bien, hasta aquí presenté lo que me parece esencial del artículo de Bernardi. Es evidente que el lector que pueda obtener el original tendrá mejores condiciones para evaluar tanto la fidelidad de este resumen como la pertinencia de los comentarios que haré a continuación. Estos comentarios serán de dos tipos: en primer lugar, examinaré algunas afirmaciones de Bernardi que me parecen particularmente problemáticas; en segundo lugar, retomando el libro de Thomas Kuhn, al cual Bernardi remite como telón de fondo de su discusión (*La estructura de las revoluciones científicas*), procuraré discutir la validez de aplicar la noción de *paradigma* en psicoanálisis.

EL SUEÑO DE LOS LOBOS

La idea de comparar un mismo material desde varios puntos de vista suena, en principio, interesante. El caso del Hombre de los Lobos parece prestarse bien a este trabajo, en parte porque todos lo conocen y en parte porque existen comentarios sobre él desde todas las perspectivas analíticas. Además, la interpretación de los sueños —actividad común en el terreno del análisis— pone en movimiento operaciones para las cuales se requiere la teoría del funcionamiento psíquico en su conjunto. Dada esta circunstancia, examinar cómo los lobos son “vistos” —o, mejor dicho, contruidos— por cada intérprete, y la manera en que los

presupuestos teóricos determinan la modalidad de esta construcción, es un punto de partida atractivo. Sin embargo, el tratamiento que Bernardi da a esta cuestión no es equivalente en los tres casos que se propone estudiar.

El raciocinio de Freud es seguido paso a paso y de manera extremadamente minuciosa, remitiendo siempre al estado de la teoría en el momento en que el caso fue redactado. De Melanie Klein, se transcribe un corto párrafo del capítulo 9 de *El psicoanálisis de niños*, en el cual la estudiosa afirma que el miedo del niño a ser devorado por el lobo no es un sustituto regresivo de la angustia de la castración (como piensa Freud), sino la expresión de una angustia primaria, que persiste a la par de versiones posteriores y modificadas de ella. A partir de este fragmento, Bernardi concluye que Klein sigue el hilo conductor de la angustia y cita un pasaje de *Envidia y gratitud*, para referirse al análisis de la transferencia y en seguida a la identificación proyectiva. Se entiende entonces que Bernardi intenta imaginarse cómo sería escuchado Sergei Pankejeff si su analista fuera Mrs. Klein; sin embargo, ¿cuál Mrs. Klein? ¿La que escribió *El psicoanálisis de niños*, en 1932, la que introdujo la noción de identificación proyectiva, en 1946, o la que hablaba, en 1957, de la importancia de volver a experimentar las emociones básicas, en el transcurso del análisis? Este punto es fundamental porque, al optar por considerar la teoría como un dispositivo contemporáneo de sí mismo a ser manipulado por el psicoanalista, Bernardi deja de tomar en cuenta toda la evolución interna propia del trabajo del pensamiento, operando con los resultados de este trabajo tal como aparecen en los “conceptos finales”, es decir, aquéllos que son la expresión más concentrada —aunque, al mismo tiempo, más telegráfica y más esquemática— del esfuerzo de reflexión. En este caso específico, me parece bastante discutible utilizar, para comprender el análisis hecho en 1932 de la historia (y no del sueño, nótese bien) del Hombre de los Lobos, conceptos como la identificación proyectiva o el “recuerdo-en-sentimientos”, que no forman parte del arsenal teórico utilizado por Klein para dar su versión de lo que significan los lobos. Este es un inconveniente del uso que hace Bernardi de la noción de paradigma, la cual fue elaborada para realizar una actividad que no tiene un gran interés en el psicoanálisis clínico, aunque sea absolutamente regular en el caso de las ciencias naturales: la aplicación de un arsenal de conceptos y métodos a un problema que le sirve de materia prima. La manera por medio de la cual el conocimiento que el psicoanalista posee de la teoría psicoanalítica contribuye a

conformar su interpretación difiere completamente de la aplicación que un físico puede hacer de las leyes de Newton sobre el movimiento para resolver un problema en su campo de estudios. Sobre este punto tendré la oportunidad de hacer algunas consideraciones más adelante.

Una consulta del capítulo 9 de *El psicoanálisis de niños* revela algo un poco diferente de lo que Bernardi afirma. Se trata de un ensayo sobre la neurosis obsesiva y sobre las primeras etapas de la formación del superego, ensayo organizado internamente por la idea de “fase de apogeo del sadismo”, y que estudia las condiciones previas para la formación de diversas organizaciones patológicas (psicosis, neurosis obsesiva, fobias, homosexualidad, etc.). La tesis de Melanie Klein es conocida: cada una de estas estructuras tiene como núcleo la fijación en ciertos objetos parciales, en la secuencia evolutiva de las relaciones objetales, fijación determinada por el juego de los impulsos amorosos y destructivos. La categoría operacional básica de este análisis es la interacción de las pulsiones, que determina las fantasías y las violentas defensas movilizadas para neutralizarlas. Las fobias infantiles son un caso particular de esta constelación. Sin embargo, el punto central de divergencia con Freud — como lo señala Bernardi en la página 346 de su artículo— reside en la siguiente cuestión: si el miedo a ser devorado es un sustituto regresivo en lenguaje oral de la angustia de castración, o si, “principalmente y por sobre todas las cosas, es el resquicio de una etapa muy precoz del desarrollo”,⁴ de una angustia que permaneció inalterada y que contribuyó decisivamente a moldear el desarrollo anormal de este niño. Tal miedo tendría su origen en el “intenso deseo de introyectar el pene del padre” y en la “intensa agresividad oral-sádica” del niño; como las tendencias destructivas eran muy fuertes, la libido no logró neutralizarlas y el resultado fue un complejo de Edipo invertido.

O sea: si hiciéramos a un lado lo que conocemos sobre la teorización posterior de Klein y nos atuviéramos a lo que se dice en el texto en que examina la fobia del Hombre de los Lobos —procedimiento que me parece prudente y epistemológicamente adecuado— se hace muy difícil hablar de “inconmensurabilidad” e “intraducibilidad” entre las teorías de Freud y de Melanie Klein. En rigor, ni siquiera es exacto hablar de teorías diferentes. Klein opera con los mismos elementos que Freud, con una diferencia importante que mencionaré a continuación. El diagnóstico es idéntico (fobia infantil); el animal representa al padre o a uno de sus aspectos; en este animal están figuradas y exteriorizadas las

pulsiones y su interjuego; el contexto de esta fobia es el complejo de Edipo; el sentido de los lobos se volvió inconsciente para el niño; la fobia es al mismo tiempo expresión de angustia y construcción defensiva contra su irrupción... la lista podría continuar. No estoy sugiriendo, evidentemente, que no exista una teoría kleiniana independiente; lo que afirmo es que el análisis citado por Bernardi no es *suficiente* para convencer al lector de la alegada irreductibilidad entre los puntos de vista de Klein y de Freud. Digámoslo de otro modo: si *El psicoanálisis de niños* fuera la última obra de Melanie Klein, la discrepancia jamás sería suficiente para que se pudiera hablar de otro paradigma.

Hay un punto que, sin embargo, permite predecir el desarrollo de otro sistema; pero este punto no se sitúa en el lugar señalado por Bernardi. Para él, la diferencia fundamental está en que el lobo freudiano es un lobo “sexual” y el lobo kleiniano es un lobo “amenazante/angustiante” (p. 347: “*A sexual gesture, a threatening gesture [...]*”). Ahora bien, ésta es una descripción demasiado superficial. El lobo de Freud es una figura que polariza la angustia y el deseo del niño, exactamente como el lobo kleiniano (“intenso deseo de introyectar el pene del padre”). Ni Freud es tan insensible a la cuestión de la angustia, ni Klein tan insensible a la dimensión sexual: a final de cuentas, la oralidad forma parte de la sexualidad infantil desde los *Tres ensayos*, y la neutralización progresiva de la destructividad *por la libido* es el eje del desarrollo “normal” según *El psicoanálisis de niños*. El punto esencial no se encuentra ahí, aunque, evidentemente, la ponderación de estos factores no sea idéntica en Freud y en Klein. El punto esencial está donde Klein lo ubica: en la concepción de la temporalidad psíquica. Para ella, la angustia del niño es una angustia primaria que persiste inalterada al lado de versiones modificadas, mientras que para Freud, la angustia es la expresión regresiva de un deseo sexual pasivo de satisfacción por el padre. Lo que separa a los dos autores es un profundo foso en la concepción de lo que es lo infantil, porque ambos conciben la temporalidad psíquica de manera distinta. Klein sostiene que lo infantil persiste inalterado y conforma la fobia, en la medida en que las pulsiones libidinales no pudieron contener la destructividad; por lo tanto, el superego aumenta su crueldad originaria y se vuelve necesario efectuar una proyección masiva, a fin de proteger al ego de la angustia perseguidora. Para Freud, el famoso sueño es una actualización de fantasías modeladas por una matriz productora de significaciones, matriz cuyo foco generador se sitúa en una experiencia comprendida sólo a

posteriori (la escena primaria). Esta diferencia está lejos de ser despreciable, pues condiciona la comprensión del funcionamiento psíquico en su totalidad y, más tarde, determinará el manejo kleiniano de la transferencia a partir de una comprensión *sui generis* del “aquí y ahora”. De esta manera, Meltzer, citado por Bernardi, podrá hablar de “inmediatez de la vida infantil”, algo que difícilmente sería formulado en los mismos términos por un analista freudiano.

En resumen: si las teorías de Klein y de Freud constituyen paradigmas inconmensurables, no es la comparación del tema de los lobos, en los términos en que cada autor lo expone, lo que puede probar tal afirmación. Sería necesario buscar, en la evolución interna del pensamiento de cada uno, los elementos para fundamentar esta aseveración. En su texto, Bernardi sugiere varios caminos para realizar lo anterior, aunque no los explore más a fondo (al menos, en el artículo que estamos examinando). Uno de ellos es la idea extremadamente interesante de que el *ideal de comprensión* del material clínico no es el mismo en las dos teorías; otro es la vía que parte de la noción central del kleinismo maduro —la identificación proyectiva— y la compara, en términos virtuales, con el concepto central del freudismo —la represión. Pero no nos cabe rehacer el artículo de Bernardi tomando el lugar del autor; pasemos a otro tópico, el que enfoca la lectura lacaniana del tema de los lobos.

La discusión de este punto es, a mi modo de ver, poco esclarecedora. En primer lugar, el texto que toma como referencia no es un texto de Lacan, sino un artículo de Serge Leclaire, pues el autor considera que es posible “dejar de lado las variaciones intrateóricas entre ambos” (p. 346). Este procedimiento es sorprendente, ya que se trata de comprender cómo son vistos los lobos por Lacan, y el hecho de que Lacan *no* hable de lobos, sino de un proceso de resignificación de la propia historia, ya es, en sí mismo, un valor dado relevante. Pero tal vez, en la perspectiva de los paradigmas, este hecho no sea relevante, ya que el paradigma proporciona una gama de aplicaciones, y desde este punto de vista da igual que quien aplique sea el inventor del paradigma o su cofrade. Sin embargo, el problema permanece: ¿por qué el lobo, considerado como material proporcionado por el paciente, *no* es objeto de interpretación? Lacan tal vez respondería que pertenece al registro del imaginario, y la interpretación debería abrir un camino hacia el simbólico. Si fuera así, ya no sería posible hablar de aplicación de los paradigmas a un *mismo* material (en este caso, la imagen y el significado del “lobo”). Además,

en el tratamiento que Bernardi da al artículo de Leclaire (“Sobre el episodio psicótico vivido por el Hombre de los Lobos”), sólo permanecen los rasgos más inmediatos de la interpretación: rápidamente, este material escaso da lugar a una recapitulación sumaria de los principios del psicoanálisis lacaniano y, a partir de esta enumeración abstracta, el artículo prosigue. Da la impresión de que la distancia entre Freud y Lacan es mayor que la que hay entre Freud y Klein, lo cual se confirma en un pasaje de la página 350: “mientras el paradigma de Freud se refiere a la reintegración de la historia, y el paradigma kleiniano se refiere a la reintegración de una experiencia emocional básica, el de Lacan se refiere a aquello que no puede ser reintegrado”. Esta parece una buena explicación, sin embargo, una vez más, tal afirmación (correcta en lo fundamental, a mi modo de ver) no se deriva adecuadamente del examen del *tema de los lobos*. En otras palabras, si se admite que el lobo freudiano es un lobo sexual y el lobo kleiniano, un lobo sádico-oral —lo cual exige mantener ciertas reservas, como señalé anteriormente—, ambos lobos son productos de las fantasías y deseos del niño; por otra parte, el “lobo-como-significante” de Leclaire —del cual el núcleo significativo es la boca abierta en forma de “V”—, no remite a un contenido o a una representación, sino a una marca inscrita en el inconsciente de Sergei por el deseo del Otro. La concepción de lo que es un sujeto y del papel de las identificaciones en su constitución abre camino hacia una manera de concebir y de practicar el psicoanálisis, que tal vez tenga como base presupuestos incompatibles con los de Freud y los de Klein; es un tema complejo, que en el presente trabajo dejaré de lado por razones de espacio.

Antes de pasar al segundo conjunto de comentarios, me gustaría aclarar un punto. El artículo de Bernardi está constituido como una demostración inductiva, como si la comparación de las interpretaciones del lobo planteara problemas que, en seguida, repercutirían en un plano más propiamente teórico (la sección intitulada “Paradigmas como manera de pensar sobre el material”), para culminar con el estudio de las metapsicologías implícitas en cada una de las tres interpretaciones. El que esa comparación no produzca el efecto anunciado —ya que a partir de *este* ejemplo es difícil, como procuraré mostrar, evidenciar los paradigmas— no invalida el problema central que preocupa a Bernardi: existen maneras diferentes de practicar y de pensar el psicoanálisis, y este hecho exige reflexión. La solución que propone, a través del recurso a la noción de paradigma, introducida por Kuhn, necesita ser examinada

ahora, a fin de que podamos verificar si realmente soluciona el problema para el cual es convocada. Para esto, conviene exponer brevemente lo que Thomas Kuhn entiende por “paradigma”.

EL PARADIGMA SEGÚN T. S. KUHN

Kuhn expone su tesis en *La estructura de las revoluciones científicas*. En síntesis, cuestiona la idea de que la ciencia progresa por medio de acumulación de descubrimientos individuales; sostiene que tales descubrimientos sólo son posibles en el contexto de un conjunto de presupuestos compartidos por la comunidad de practicantes de una ciencia, conjunto que determina cuáles fenómenos son relevantes, cuáles son los métodos para abordarlos, cuáles son los criterios para deducir conclusiones de las observaciones realizadas, etc. El autor denomina “paradigma” a este conjunto, y la historia de una ciencia estaría constituida por la sucesión de los paradigmas así definidos. La cuestión fundamental es, naturalmente, cómo se forma, cómo se desarrolla y cómo se abandona un paradigma: a este problema Kuhn dedica lo esencial de su ensayo. Desde el punto de vista que aquí nos interesa, basta evocar la distinción propuesta por Kuhn entre “ciencia normal” y “ciencia en crisis”. Esquemáticamente, la ciencia normal —o la práctica normal de una disciplina científica— consiste en actividades que expanden, refinan o dan mayor densidad a un paradigma ya constituido: es lo que la mayor parte de los científicos hace durante la mayor parte del tiempo. Cuando surge una “anomalía” —algo que no puede ser explicado por el paradigma—, el comportamiento típico de los científicos no es, de ninguna manera, el abandono del paradigma hasta entonces vigente: se busca rearticularlo de tal forma que pueda explicar el fenómeno rebelde. Muchas veces esto se logra, evento al cual sigue una floración de nuevas hipótesis, experimentos, etc. No obstante, cuando el fenómeno no solamente permanece incomprensible, sino que además se desdobra en otros fenómenos del mismo tipo, que suscitan hipótesis cada vez más incompatibles con el paradigma aceptado, se instala la crisis y surge la necesidad de un nuevo paradigma, que puede tardar décadas para ser formulado y aceptado. El libro de Kuhn ofrece innumerables ejemplos de cómo esta dinámica tuvo lugar en el dominio de la Física, la Química, la Astronomía y de otras ciencias naturales.

Dos de las tesis de Kuhn poseen un especial interés para nosotros. La primera afirma la *unicidad* del paradigma durante el período en que está

en vigor. Dada la definición de paradigma propuesta por el autor — “considero paradigmas a las realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante algún tiempo, proporcionan problemas y soluciones modelares para los practicantes de una ciencia”—⁵ la cual, a pesar de sucesivos refinamientos, permanece substancialmente idéntica a lo largo del libro, no conviene utilizar el término para cualquier teoría importante en un campo científico, sino solamente para aquéllas que, entre otras condiciones, satisfacen la de haber obtenido la aprobación general de los científicos del área correspondiente. En Química, por ejemplo, el paradigma ligado a los nombres de Lavoisier y de Dalton desplazó hacia el olvido el paradigma anterior (la doctrina del “flogisto”); lo mismo ocurrió con la teoría galileana del movimiento ante la concepción aristotélica. Escribe Kuhn: “La transición de un paradigma en crisis hacia otro [...] es antes una reconstrucción del área de estudios a partir de nuevos principios, reconstrucción que altera algunas de las generalizaciones teóricas fundamentales del paradigma, así como muchos de sus métodos y aplicaciones. Durante el período de transición, habrá muchos problemas que pueden ser resueltos por el antiguo paradigma y por el nuevo. Habrá igualmente una diferencia decisiva en lo que se refiere a las maneras de resolver los problemas. Una vez completa la transición, los científicos habrán modificado la concepción de su área de estudios, de sus métodos y objetivos”.⁶

Bernardi se apoya en esta conceptualización para caracterizar las diferentes escuelas psicoanalíticas: en el pasaje de sus conclusiones, que cité anteriormente, el énfasis se encuentra en la incompatibilidad de las perspectivas de Freud, Klein y Lacan, aunque esta incompatibilidad pueda ser “parcial”. Recordemos: “cada una de ellas reformula todo el campo psicoanalítico [...]”, “en lo que se refiere a la unidad y a la diversidad de nuestro campo, procuramos demostrar que estos diferentes paradigmas son irreducibles unos a los otros, porque no hay acuerdo entre ellos ni en cuanto a la premisas ni en cuanto a la experiencia [...]”. Es evidente que el interés de la noción de paradigma reside precisamente en la posibilidad de explicar la relación de uniformidad y de semejanza *simultáneas* entre las teorías examinadas, así como la impresión justificada de que, a pesar de sus diferencias, Lacan y Klein no son tan distantes como Lacan y Rogers.

Pero, ¿será realmente adecuado hablar de paradigmas, en el *sentido* de Kuhn, para describir la situación actual del psicoanálisis? El problema

está lejos de ser simplemente semántico, y hablar de “ciencia con múltiples paradigmas” no me parece satisfactorio. No es un problema puramente semántico porque lo que está en juego es la categoría central del análisis: como el paradigma es el generador de la “ciencia normal”, que es el conjunto de sus aplicaciones y problematizaciones, es la propia concepción de qué significa conocer la que depende de esta definición. Kuhn llega a afirmar que científicos cuyos paradigmas son incompatibles “viven” en mundos diferentes, lo cual es bastante enfático. Ahora bien, en psicoanálisis, ninguna de las tendencias examinadas por Bernardi llegó a suplantarse a sus rivales de modo tan completo como Copérnico suplantó a Ptolomeo; no hubo crisis en el sentido definido por Kuhn, y Bernardi llega a sugerir que sería útil que ocurrieran (prueba de que todavía no han ocurrido). En cuanto a la afirmación de que una teoría podría ser un caso particular de otra más general, Kuhn la derrumba en una sección particularmente brillante y conveniente de su libro, examinando la idea difundida según la cual la dinámica de Newton sería un caso particular de la dinámica de Einstein.⁷

Pero las dificultades no terminan ahí. En el trecho que cité, Bernardi propone que la unidad del psicoanálisis no se ve comprometida por la pluralidad de paradigmas, ya que existe un campo compartido de *problemas*, y las divergencias residen sólo en las respuestas a estos problemas. Es una idea que seduce por su elegancia, y yo mismo tuve oportunidad de decir algo semejante en ocasiones anteriores.⁸ Pero si reflexionamos con más atención, vemos que contradice la noción de paradigma, tal como la define Thomas Kuhn. En efecto —y esta es la segunda tesis que nos interesa—, el paradigma determina no sólo la “manera de ver” el mundo, sino también cuáles son los problemas pertinentes, siendo esta misma su función principal. Ahora bien, una de dos: o los problemas pertinentes son *comunes* —y en este caso hay sólo un paradigma que los define como tales—, o existen varios paradigmas, incompatibles entre sí, siendo, por lo tanto, igualmente incompatibles, incommensurables e intraducibles los *problemas definidos por cada uno de ellos*. El ejemplo de las leyes de Newton retraducidas en el paradigma de la Teoría de la Relatividad demuestra cabalmente que ya no se trata de las mismas entidades, aunque los nombres de estas entidades puedan ser los mismos (por ejemplo, fuerza, masa, etc.). El texto de Bernardi oscila entre dos polos extremos y, aunque en su desarrollo el énfasis se encuentre en las divergencias y en la incommensurabilidad, la conclusión

apunta en la dirección opuesta. En el propio desarrollo de la argumentación, existen indicios de esta tensión —empezando por el hecho de que se cite a Lacan y a Klein para reinterpretar el sueño de los lobos, lo cual sugiere que este sueño es un problema para los tres “paradigmas”, que son atraídos uno por el otro de manera mucho más intensa de lo que serían si los protagonistas del diálogo fueran Reich, Koffka y Skinner. Al examinar la posible interpretación del lobo que hace Melanie Klein, Bernardi llega a imaginar lo que sería la “escena primaria” reconstruida por ella —algo que ni siquiera sería posible enunciar, si no existiera una comunidad no-trivial de problemáticas entre su abordaje y el de Freud.

Sin embargo, esta tensión sugiere que la propia noción de paradigma tal vez sea poco adecuada para pensar la diversidad/unidad del campo psicoanalítico. Repito que no se trata de una aversión lexical: un concepto tiene un campo de acción específico, y el concepto de paradigma, al incluir ciertos aspectos y predicados, excluye necesariamente otros. En la posdata que redactó para la traducción japonesa de su libro, Kuhn reconsidera este concepto central y lo afina en términos que vuelven aún más clara su concepción. Explica que, a lo largo de la obra, empleó el término “paradigma” en dos sentidos diferentes: para designar *toda* la constelación de creencias, valores, técnicas, etc., compartidas por los miembros de una comunidad científica dada, en un periodo determinado, y para designar *solamente un tipo* de elemento de esta constelación, a saber, las soluciones concretas de rompecabezas empleadas como modelos o ejemplos para la resolución de problemas por la ciencia normal (p. 218). Indudablemente, es esta segunda acepción la que contiene lo esencial de su pensamiento. Incluso sugiere que existen escuelas (el término es suyo) que abordan el mismo objeto científico a partir de puntos de vista incompatibles —se trata de casos raros en las ciencias naturales, pero ¿no serán frecuentes en las disciplinas humanas y sociales? Lo que sucede es que, al principio de su artículo, Bernardi rechaza explícitamente esta posibilidad y, por eso mismo, llega a hablar de diversos paradigmas psicoanalíticos.

Todo parece indicar que la situación actual del psicoanálisis es más compleja de lo que se deduce del artículo de Bernardi y que, para esbozar esta complejidad, el empleo del concepto de paradigma no es tan esclarecedor como parece a primera vista. Por un lado, las divergencias teóricas y clínicas son grandes; por otro, la afirmación de que el psicoanálisis es sólo uno tiene sus raíces visiblemente en algo más que

diplomacia y buena voluntad. Pienso que la argumentación de Bernardi —que enfatiza las diferentes maneras de escuchar y de pensar psicoanalíticamente— enfoca las cosas de un modo bastante sugerente, aunque yo no esté de acuerdo con las conclusiones que extrae de esta argumentación. Para concluir este trabajo, me gustaría señalar brevemente en qué dirección me parece oportuno proseguir la investigación.

¿PARADIGMA O MATRIZ DISCIPLINAR?

Podemos partir de una idea básica: no conviene colocar a la teoría de Freud en el mismo plano que la de Klein y la de Lacan, por la simple y sencilla razón de que la primera es un elemento constitutivo de las otras, y esto sin prejuizar que sea más correcta o más adecuada a los “hechos”. No es solamente constitutiva de las teorías de Klein y de Lacan, sino de toda y cualquier teoría psicoanalítica que se pueda imaginar. Cada psicoanalista, al intentar pensar en los procesos psíquicos que intervienen durante el análisis, se enfrenta a la representación que la doctrina fundadora del campo da a estos procesos; esto les ocurre tanto a los que pretenden fundar y legitimar un modo original de practicar/reflexionar el psicoanálisis, como a aquéllos que simplemente utilizan, en uno u otro registro, los conceptos y esquemas ya establecidos en algún sistema. Maurice Dayan caracteriza bien esta situación en su libro *L'Arbre des styles*, en el cual encontramos diversas ideas estimulantes que permiten avanzar en nuestra discusión. Una de ellas es la de que los pensadores que desean innovar en el psicoanálisis se encuentran en una situación diferente de aquella que viven los filósofos y los científicos al intentar construir un sistema propio o desarrollar un pensamiento original. Esto porque el psicoanálisis tiene como parámetros básicos algunas afirmaciones que el autor posfreudiano no puede ignorar ni refutar, bajo pena de quedar excluido del campo bautizado por el inconsciente. En filosofía, cada sistema o doctrina tiene por objetivo construir un discurso verdadero sobre los objetos de los cuales se ocupa, pero la pretensión de cada sistema/doctrina de haber alcanzado este ideal es en principio igual a, e independiente de todos los demás.⁹ Cuando un filósofo cita a otro o debate con él, esta referencia es de naturaleza completamente diversa de la que ocurre cuando un psicoanalista remite a Freud. De la misma forma, un grupo de científicos puede proponer un cambio de paradigma en su campo y, para hacerlo, se enfrentará a exigencias que no son las mismas, por ejemplo, que las que organizan la discusión entre Klein y Freud acerca de la angustia del Hombre de los Lobos. Además, el establecimiento de

una nueva escuela en filosofía o en las ciencias no constituye, en sí mismo, un problema en el mismo sentido que el establecimiento de un nuevo sistema psicoanalítico, porque el pensamiento psicoanalítico se encuentra delimitado por estas dos dimensiones ineludibles que son, por un lado, la obra de Freud, y por otro, la práctica psicoanalítica. Estas coordenadas instauran los límites del campo psicoanalítico, y toda teorización que no respeta estos límites caerá automáticamente fuera del psicoanálisis. Dayan formula esta idea de una manera bastante clara:

“En el campo del psicoanálisis, la disidencia toma la forma de una alteración de principio, fundamental y metodológica, y conduce hacia afuera del psicoanálisis; por su lado, la lealtad sin restricciones no es en absoluto compatible con el trabajo teórico. Los hechos de estilo se producen entre dos escollos que ellos mismos designan; cuando el reabordaje problemático del discurso fundador [...] cubre un intervalo que se podría decir positivo y sin ruptura, determina de nuevo el objeto del análisis, pero reencontrando, dispuestos de otra manera, los predicados principales de la ‘cosa freudiana’”.¹⁰

Por el momento, no necesitamos detenernos en la noción de “estilo” propuesta por Dayan (que nada tiene que ver con la manera de escribir). Basta con decir que busca conceptualizar exactamente las diferentes maneras de escuchar y de pensar psicoanalíticamente. En este sentido, son “estilos” los de Klein y de Lacan, pero también los de Kohut, Winnicott o Piera Aulagnier. Lo que me parece interesante en el párrafo citado, además de la idea central de los límites internos del campo analítico, es la propuesta de que el discurso fundador (Freud) es “reabordado problemáticamente” y que en este reabordaje sus predicados fundamentales son reencontrados de modo distinto, lo cual determina de manera nueva el objeto del psicoanálisis.

La dificultad central de la tesis de Bernardi, a mi modo de ver, es que da una amplitud excesiva a lo que se puede llamar “paradigmas psicoanalíticos”, al sugerir que estos paradigmas —por el hecho de ser intraducibles unos a los otros— son equivalentes entre sí, tanto del punto de vista epistemológico como del punto de vista clínico. Escribe Bernardi: “permanece el problema de la verdad [...]. Sólo podemos hablar de verdad o falsedad en el sistema de referencias de una teoría cuyos presupuestos son aceptados”. Esta concepción de la verdad referida a la coherencia interna de una teoría más que a la correspondencia entre ella y el segmento

de lo real del cual es teoría (en cuyo mérito no es posible entrar en el contexto de este trabajo), emparenta a los diferentes sistemas psicoanalíticos con los diferentes sistemas filosóficos, cada cual con una estructura conceptual propia y comprometida únicamente con los objetos que pretende pensar. Pero el psicoanálisis no es esto, y la teoría psicoanalítica es coercitivamente determinada por una práctica que no es solamente reflexiva y literaria. En otros términos, el referente de la teoría psicoanalítica no son los objetos ideales constituidos en el y por el discurso argumentativo (como es el caso de la filosofía), sino un conjunto de procesos psíquicos movilizados por la situación analítica, los cuales determinan recíprocamente las coordenadas de esta última. No existe teoría analítica sin el telón de fondo del análisis, y no existe análisis sin que, del discurso del paciente, se puedan extraer los indicios del inconsciente, de la transferencia, etc. Ahora, estos fenómenos son los mismos que condujeron a Freud a dar su versión de ellos. Por esta razón, cualquier pensamiento sobre las coordenadas esenciales del psicoanálisis necesita estar de acuerdo con la versión que la teoría freudiana proporciona de ellos, de tal suerte que esta última se vuelve *ipso-facto* un momento constitutivo de sus sucesoras o rivales.

Una vez aceptado lo anterior, continúa en pie el hecho de que la práctica, y la teoría que pretende explicarla, se presentan, en el campo psicoanalítico, bajo el signo de la dispersión. Si la hipótesis de los paradigmas parece insuficiente para explicar esta dispersión, ¿qué otros conceptos podrían ser útiles para localizar la parte medular del problema? En primer lugar, conviene recordar que ni la obra de Freud, ni la práctica psicoanalítica son entidades monolíticas; ambas están habitadas por lo que Dayan denomina “distancias internas” (p. 54). En el caso de Freud, estas distancias son conocidas: sea en un corte sincrónico/transversal, sea en un corte diacrónico/longitudinal, sus conceptos e hipótesis no se articulan sin residuos ni de manera lineal. Este hecho permite que el analista que busca construir nuevos conceptos o hipótesis teóricas disponga de un amplio margen de elección en cuanto a *cuál* Freud le servirá de interlocutor. Pienso que no estoy enunciando ninguna novedad al afirmar que el Freud de Lacan no es el mismo que el de Hartmann o el de Piera Aulagnier; es decir, cada uno de estos autores selecciona del *corpus* fundador aquellas ideas y modelos que mejor le sirven como herramientas para pensar.

Esta heterogeneidad se ve potencializada por el resultado de otras dos elecciones: *cómo* va a ser reabordado el discurso freudiano y *para cuáles problemas clínicos* va a ser preferencialmente solicitado.

En cuanto al primer aspecto, no es indiferente que el autor posfreudiano se ponga como tarea una reinterpretación más o menos consistente del texto de Freud, o que se limite a tomar de este texto esquemas de abordaje del material; que desee acompañar el movimiento interno del pensamiento freudiano o decida trabajar con los resultados de este movimiento —los conceptos en los cuales él se deposita. Una ilustración interesante de estas dos posibilidades se da comparando la manera en que André Green y Heinz Kohut piensan el problema de las estructuras fronterizas o narcísistas: Green articula su concepto de *état-limite* tomando en cuenta una serie de exigencias de metapsicología clásica de las cuales Kohut se deshace sin ningún miramiento, argumentando que esta metapsicología, por estar enfocada sobre las pulsiones, no sirve para pensar el territorio del *self*.¹¹

En cuanto al segundo aspecto, los objetos clínicos a los cuales se aplica el esfuerzo de reflexión —en el caso de los autores que crearon sistemas propios— suelen ser diferentes de aquél que atrajo preferencialmente la atención de Freud —el campo de las neurosis y de la problemática edipiana. Es significativo, en este sentido, que mientras Melanie Klein se ocupó esencialmente de la neurosis obsesiva y de las fobias infantiles (a *grosso modo*, hasta 1932), su contribución, aunque es original, puede parecer como fundamentalmente derivada de la de Freud. No existe, hasta 1932, una *problemática* propiamente kleiniana: los puntos de divergencia en relación a Freud giran alrededor de las cuestiones para las cuales éste ya había propuesto una primera elaboración —el complejo de Edipo, el papel de la agresividad y de la libido, los objetos parciales y totales, el peso mayor o menor concedido a diferentes mecanismos de defensa. En cada una de estas cuestiones, Klein disponía de una *respuesta* propia, pero esto no configuraba —desde el punto de vista que aquí me interesa— *preguntas* independientes o en conflicto con las de Freud. Solamente cuando la autora se interesó más de cerca por la depresión y por las psicosis vino a elaborar conceptos verdaderamente heterogéneos a los de la teoría clásica —no sólo el de identificación proyectiva, sino, como observa Bernardi, también los puntos de vista “posicional” y “espacial” de su metapsicología, sin equivalentes en ninguna de las tres o cuatro metapsicologías elaboradas por Freud. Se puede aplicar lo mismo en el caso de Lacan a través de la paranoia,¹² en el de Kohut con las patologías

narcisistas, y así en adelante. Estas modalidades clínicas, que se juzgan inabordables solamente con el legado de Freud, confrontaron a los analistas con cuestiones prácticas y teóricas que, a mi modo de ver, sirvieron de poderoso estímulo para la formación de los sistemas actualmente disponibles. Cuestiones prácticas, como el modo de lidiar con las resistencias, la forma y el contenido de las interpretaciones, el manejo de la transferencia y de la contratransferencia; cuestiones teóricas como la naturaleza de los componentes del psiquismo, la relación a ser establecida entre ellos y entre los resultados de sus operaciones, el lugar y el papel de lo infantil, del deseo, de la angustia, etc.

¿Qué es lo que impide, entonces, considerar a estos sistemas como paradigmas en el sentido de Kuhn? A mi modo de ver, tres órdenes de argumentos:

- 1) El hecho de que coexisten en el ámbito del psicoanálisis mundial, aunque, según las áreas culturales y de influencia institucional, algunos de ellos se presenten como predominantes y otros como secundarios.
- 2) El hecho de que sólo el trabajo de Freud cumpla las condiciones definidas por Kuhn para un paradigma (y aun así con ciertas reservas); hasta hoy, no se ha verificado en el psicoanálisis ninguna “revolución científica”, en el sentido de Kuhn, que obligara a un cambio radical de paradigma. Las escuelas, tendencias, doctrinas, o como se quiera llamarlas, son sin duda heterogéneas entre sí, pero todas guardan con la obra de Freud y con su modo de practicar el psicoanálisis una relación de interlocución y de referencia sin paralelo en las demás disciplinas. Elementos centrales del paradigma freudiano siguen siendo elementos centrales de todos y de cada uno de los sistemas — la interpretación, lo infantil, el inconsciente, la transferencia, la resistencia—, aunque hayan surgido elementos propios de cada sistema (lo que el artículo de Bernardi expone muy claramente), y ciertos elementos del sistema inicial hayan visto cómo su papel se alteraba significativamente (el caso más obvio es la cuestión de la sexualidad).
- 3) El hecho de que no es lo mismo ser Klein, Lacan o Bion, y ser lacaniano, kleiniano o bioniano. Si estos últimos se aproximan a lo que Kuhn designa como “científicos normales”—empeñados en investigaciones determinadas por el paradigma dominante—, por otro lado guardan, como cualquier psicoanalista, un margen de circulación por los diferentes sistemas y doctrinas que no encuentra, nuevamente, paralelo

en otras disciplinas. Respaldado por la práctica del análisis —que en principio lo habilita a verificar *ab ovo* todos los fenómenos que pueden caer bajo su competencia, y que llevaron a sus predecesores a que establecieran las diferentes escuelas que existen actualmente—, todo analista busca en esta práctica y en la lectura de escritos psicoanalíticos un tipo de inspiración que no es comparable a ningún otro, y, si lo es, será —como sugiere Dayan— hasta cierto punto semejante a lo que ocurre en la música o en las artes plásticas. El “rumor de fondo” del discurso analítico, de lo que aprendemos y enseñamos, está constituido por fragmentos oriundos de los diferentes sistemas, aunque uno de ellos pueda parecernos más adecuado al tipo de práctica interpretativa que nos singulariza como analistas. Es evidente que esta práctica está codeterminada —pero sólo *codeterminada*— por el análisis personal, por los cursos y supervisiones que marcaron a cada uno y que lo introdujeron de modo más privilegiado o menos a una determinada escuela. Sin embargo, a no ser entre los dogmáticos más obstinados (¿pero los dogmáticos obstinados serán todavía psicoanalistas?), la pluralidad del campo no tiende a ser vista como señal de decadencia, sino de vitalidad.

En resumen: a excepción de la obra de Lacan, que tal vez constituya el único sistema posfreudiano que justifique que se hable de un nuevo paradigma (profundizar más en esta hipótesis no es posible en este momento), no me parece que las diversas “maneras globales” de pensar o de ejercer el psicoanálisis puedan ser designadas adecuadamente como paradigmas, en el sentido establecido por el inventor del concepto. Si es realmente necesario emplear un término de Thomas Kuhn, sería preferible utilizar el de la *matriz disciplinar*, propuesto en la posdata de 1969, entendiéndolo aquí matriz como foco generador de hipótesis complementarias y de problemas a investigar. Pero tal vez convenga hacer completamente a un lado la terminología que Kuhn sugiere para la historia de las ciencias naturales, cediendo ante la evidencia de que el psicoanálisis no es una ciencia como las que comportan el uso de esta noción, y procurar discernir, del modo más exacto posible, cómo se organiza, en *psicoanálisis*, la dispersión de las perspectivas teórico-clínicas. En otros términos, tal vez convenga elaborar una epistemología regional del psicoanálisis que haga justicia al tipo de pluralidad que se observa en nuestro campo, la cual no es equivalente a la que se verifica en la esfera de las ciencias naturales, ni a la que caracteriza la historia de la filosofía.

Traducción de Regina Crespo y Rodolfo Mata

¹ Ponencia presentada en la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, abril de 1990. Publicado originalmente en la revista *Percurso*, no. 4, 1990, pp. 44-52.

² R. Bernardi, "The role of Paradigmatic Determinants in Psychoanalytic Understanding", *IJP* (1988) 70, pp. 341-355.

³ *Ibid.*, p. 342.

⁴ M. Klein, *A psicanálise da criança*, São Paulo, Mestre Jou, 1970, p. 215. En español, M. Klein, *Psicoanálisis de niños*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Paidós-Horme, 1974, T. I, cap IX, p. 275-299. Todas las referencias aluden a la edición brasileña (N. de los T.).

⁵ Thomas S. Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1980, p. 13. Todas las referencias a páginas de esta obra aluden a esta traducción (N. de los T.).

⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁷ *Ibid.*, pp. 134-5.

⁸ Renato Mezan, "Para além dos monólogos cruzados: Klein, Lacan", en *A vingança da esfinge*, São Paulo, Brasiliense, 1988.

⁹ Maurice Dayan, *L'Arbre des styles*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984, p. 52.

¹⁰ *Ídem.*, p. 53.

¹¹ Cf. André Green, "O Conceito do fronteiroço", in *Sobre a loucura pessoal*, Rio de Janeiro, Imago, 1988, y H. Kohut, prefacio a *The Restoration of the Self*, Connecticut, International Universities Press, 1977. Se puede encontrar una discusión más detallada de estos trabajos en el artículo "Que significa *pesquisa* em psicanálise?", en este libro.

¹² Esta cuestión fue detalladamente estudiada durante mis cursos en la Pontificia Universidade Católica de São Paulo, en 1985 y 1986; las conclusiones a que llegué serán presentadas en un trabajo sobre la historia del psicoanálisis que se encuentra actualmente en preparación.

LOUIS ALTHUSSER, UNA RELACIÓN TEÓRICA CON EL PSICOANÁLISIS¹

Rose-Marie Mariaca Fellmann

El impacto de los trabajos de Louis Althusser tuvieron gran repercusión en toda América Latina, principalmente lo concerniente a la cuestión de la ideología y sus consecuencias sociales. Hoy me interesa acercarme un poco más a tratar de precisar los conceptos de ideología y ciencia, puesto que fue el mismo Althusser quien los enlazó de una manera muy particular, provocando que fueran muchas las personas que se interesaran en el psicoanálisis (versus una psicología) como vía hacia una científicidad que dejaría de lado los estragos que la ideología solía causar al no ser identificada y revelada como tal.

Conocidos también son los movimientos políticos en América Latina que se armaron sustentándose en la concepción althusseriana de los aparatos ideológicos de Estado y sus efectos. Althusser nos toca de una manera cercana, y un análisis de su trabajo se impone por lo que toca al psicoanálisis, a la locura y al movimiento político que desencadenó.

I

Louis Althusser "sabía" que su posición en la vida era la impostura. Lo dice él mismo en su autobiografía.

La impostura permeó toda su vida, y prácticamente cada una de sus relaciones con los demás. ¿De qué se trataba esa impostura? Sus “manifestaciones de angustia²” lo indican. Cuando alguna mujer tomaba una iniciativa sexual, o le proponía vivir con él o tener un hijo suyo, experimentaba una intensa angustia -no una “depresión”- que lo llevaba a hacer que lo hospitalizaran y así estar en un aislamiento que mejoraba su situación³. Althusser le dio un nombre a esos movimientos de las mujeres: “echarle el guante” (*mettre la main dessus*) o “tener ideas sobre él” (*avoir des idées sur lui*) la segunda frase describía una generalización del primero de esos movimientos⁴. Cada vez que se encontraba en alguna de esas situaciones, le sobrevenía una angustia, que consistía en que su impostura quedara expuesta ante la mujer en cuestión o frente a los demás, en general.

Para saber en qué consistía su impostura, hay que ir, por ejemplo, a la primera de sus pretendidas “depresiones”: aún virgen, regresa a casa tras ser prisionero de guerra y su padre aparentemente decide llevarlo con prostitutas, sin ningún éxito⁵.

A propósito de esta experiencia tuvo miedo de ser sexualmente impotente y de tener alguna enfermedad venérea, por lo que decidió ir a ver a un médico. Se trataba de miedo, no de depresión. Sin cesar, el texto de Althusser pone de manifiesto que su impostura era una impostura fálica, pues la organización de sus relaciones con las mujeres consistía en formar dos grupos de ellas, por un lado una mujer castrada y, por otro, un grupo en el que estaba al menos una mujer que él pudiera creer que era no-castrada⁶. Como cuando vio orinar de pie a su abuela e imaginó que ella tenía un pene, esa mujer “mujer-hombre” como dice Althusser⁷, estaba no-castrada, pues poseía un falo imaginario.

Pero aún ese “equilibrio” desfallecía cuando alguna mujer ponía en acto su propia castración -su declaración de sexo- al amarlo activamente o al avanzar en sentido de tener un hijo suyo, es decir, al poner en acto su falta, en tanto que los actos de dicha mujer se orientaran por el objeto causa de su deseo, según el caso, Althusser, o un hijo.

Althusser no toleraba estar colocado en relación con un sujeto deseante mujer, pues -en los actos- ésta ponía en cuestión la posición de Althusser frente a su castración, es decir, su posición frente al objeto que a su vez causaba su deseo en tanto que hombre. En esos momentos Althusser

sentía que era como si a su sexo le faltara algo para ser un sexo de hombre, “como si de hecho yo no dispusiera verdaderamente de un sexo de hombre, como si se me hubiera privado de él (quién?) mi madre sin duda, quien (...) “me había echado el guante”⁸. Como antes se dijo, “echarle el guante” era su manera de designar el hecho de que una mujer tomara alguna iniciativa sexual amorosa con él, o bien que sugiriera que quería tener un hijo de él. En ese momento lo que ocurría era que experimentaba a su sexo como ... no propio, como incompleto. De ahí la angustia, y de ahí que hiciera aparecer esa extravagante creación imaginaria que es la “reserva” de mujeres, las otras, las no castradas. Así, su propia posición frente a su castración no era, como él pretende hacerle creer a su lector, la de “castrado” y “violado” por su madre, sino la de quien asegura que “de la seducción a la impostura hay sólo un paso”⁹. Paso que él franqueaba frente a las otras mujeres que, en tanto no-castradas, no ponían en evidencia los “artificios”¹⁰ de Althusser y, en resumen, su impostura.

Su impostura era, pues, fálica. Y su elaboración teórica no escapaba a ello. Es así que, cuando Althusser publicó “Para leer *El Capital*”, le sobrevino una de sus “pseudo” depresiones, pues calculó que, entonces sí, todo el mundo se daría cuenta de que ese texto era una impostura, pues en realidad, de Marx, él sólo había leído el libro I de *El Capital* y las obras de juventud, y no toda la obra como implica el título de su texto. Así, la impostura fálica de Althusser se prolongaba al terreno de la teoría. Sus crisis de angustia, lo que él llamaba “depresiones”, surgían cuando tenía relaciones sexuales por primera vez con alguna mujer, cuando alguna tomaba la iniciativa sexual o cuando alguien más podía darse cuenta de su impostura teórico-fálica¹¹. Consecuentemente, sus “manías” le sobrevenían al salir del aislamiento del hospital y se caracterizaban por una gran actividad teórica y sexual; escribía sin detenerse y tenía un gran apetito sexual. Esas manías, ostentosamente fálicas, indican que la alternancia “manía-depresión” no es una psicosis (por lo menos en este caso), sino cierta posición frente al falo.

Clínicamente, sus presuntas depresiones y manías existían en la medida en la que estaba vigente su impostura fálica; esto indica que, tampoco podía sostener esa impostura, ... la angustia muestra que no podía sostenerla. Una impostura fálica que se revela como una pose en la que se quedó pegado, adherido¹². Althusser lo “sabía” como “sabía” también que Lacan era aquel que no cedía ante la impostura¹³, específicamente la impostura teórica que Althusser veía en los “pseudo” psicólogos,

filósofos de la persona humana, etc¹⁴. Pero aún más, como señaló Allouch¹⁵, Althusser se preguntó infinidad de veces si Lacan hubiera cedido ante las amenazas de suicidio con las que manipuló a René Diatkine, para que éste lo internara¹⁶.

Althusser sabía que podía manipular a Diatkine, (lo amenazaba con suicidarse), en cambio, suponía que Lacan no cedería ante su impostura fálica; con Diatkine había establecido una relación de reciprocidad, mientras que Lacan encarnaba al Otro transferencial, ante el cual el sujeto no puede funcionar según una reciprocidad imaginaria, porque radicalmente ignora lo que quiere, hará o dirá, de ahí que Althusser quede reducido a la suposición como forma de relación con el Otro. Es claro el desconocimiento de Althusser respecto de las respuestas que Lacan le daría, pero suponía que Lacan no cedería, aún así no se sometió a su suposición, es decir, no se sometió a su transferencia. Su impostura fue renegar de la suposición que lo concernía. Renegó del sujeto supuesto saber estableciendo la impostura como modalidad de relación con el Otro.

La transferencia de Althusser se apuntalaba precisamente en que tomaba a Lacan por aquel que no cedería ante su impostura y así, veía en Lacan al teórico ideal que él mismo pretendía ser, pero aún así¹⁷, Althusser no se analizó con él. Es que para Althusser, el asunto con Lacan, como con las mujeres, era el falo: como lo presenta el siguiente *bon-mot* de Althusser con Lacan en ocasión de la publicación de un artículo de Althusser llamado "Freud y Lacan", éste le escribió a Althusser para ... ¿quién sabe para qué? Pero terminó su carta diciendo "me gustaría que viniera a verme, Althusser"... a la calle de Lille, número 5, se entiende. Sin embargo Althusser se las arregló para no ir ahí y, en cambio, fueron a cenar juntos¹⁸. Al día siguiente, Althusser escribió una carta a otra persona en la que le dijo: "una de mis previsiones se ha realizado. Yo había predicho que Lacan pediría verme. (...). Cuando aquella noche Lacan llegó fumando su peculiar puro al restaurante, obtuvo como saludo de Althusser la siguiente frase "pero, usted lo tiene torcido" A lo que agregó en su autobiografía (entre paréntesis) "yo no, evidentemente"¹⁹

El *bon mot* es suficientemente explícito, para Althusser, el falo operaba como el primer término de su relación con Lacan, exactamente igual que como con las mujeres. De ahí que Althusser sostuviera una transferencia con Lacan, y aún así fuera a ver a Diatkine: de la misma manera en que tenía que tener dos categorías de mujeres, Hélène y otras. Así también

tenía a Lacan y a Diatkine. Con ellos Althusser hizo la misma maniobra que con las mujeres. Althusser sólo podía ir a ver a Diatkine en la medida en la que estaba Lacan en la "reserva". A su vez, la relación de "teórico" a "teórico" que pretendió sostener con Lacan, sólo era posible en la medida en la que iba a ver a Diatkine. Efectivamente, en lo que interesa al psicoanálisis, la impostura fundamental de Althusser consistió en renegar de su transferencia con Lacan. No es que Althusser fuera un perverso y por eso no se analizara con Lacan. Es que Althusser nunca se sometió a su transferencia con Lacan. Y su impostura fue tal exactamente en la medida en que renegó de su transferencia. En este sentido no interesa el argumento de una presunta estructura perversa previa, interesa la manera como se inscribe cuando escribe sus memorias. La misma problemática se plantea en cada análisis: ¿acaso la "rememoración" no está ya inserta en la transferencia? Cuando alguien "rememora" en un análisis, es decir, inserto en la estructura de una transferencia, ¿se puede hacer como si ésta no existiera y tratar a esos recuerdos como independientes de ella y pretender que se trata de quién sabe ¿qué estructura previa a la transferencia? Esta es exactamente la cuestión con las memorias de Althusser, están marcadas por la posición enunciativa que resultó de ese encuentro transferencial con Jacques Lacan y por la renegación de esa transferencia. Así como también están marcadas por el otro costado de la impostura que era la manipulación, las imposiciones a las que sometía a Diatkine, amenazándolo con suicidarse para que lo internara en hospitales psiquiátricos, para aislarse de lo que provocaba su angustia de castración.

II

La impostura de Althusser tuvo una prolongación más: teorizar el psicoanálisis. Comenzó a elaborar una teoría de la "relación entre inconsciente e ideología", cuyo destinatario era Jacques Lacan. Todo aquél que haya leído a Althusser sabrá que "la ideología" fue central en sus trabajos, para él este no era un término cualquiera, sin importancia, al contrario.

En diferentes pasajes de la correspondencia de Althusser con René Diatkine, así como en otros artículos de "Los escritos sobre psicoanálisis" puede leerse una insistencia en una necesidad que tiene "el psicoanálisis" según Althusser, de una teoría "con el fin de liberarse de una ideología empírica que predomina"²⁰ "tenemos todos que liberarnos de la

ideología empirista que nos domina sin que tengamos conciencia²¹, esta insistencia, marca de una manera importante la relación que entabló con el psicoanálisis,... una relación teórica.

El papel de la ideología estuvo presente desde el inicio de su acercamiento a Lacan y al psicoanálisis y queda mucho más precisado cuando en 1975 dice:

“Yo saqué la conclusión de que el materialismo histórico debía en algún lado aflorar en la teoría psicoanalítica, e incluso pensé poder adelantar la propuesta, a decir verdad, difícilmente sostenible bajo esta forma aunque no falsa, que el inconsciente funciona a base de ideología²²”.

Esto está escrito en la última página de su autobiografía, *Les Faits* y, aunque está planteado en términos de una “hipótesis difícil de sostener”, es una propuesta que estuvo presente en sus escritos desde 1966, y que, aún sin poder llevarla más lejos, no abandonó. Insistió en esta articulación en varias cartas y escritos, uno en particular: “Tres notas sobre la teoría de los discursos²³” un escrito que sin embargo no publicó.

En 1963 escribió una carta dirigida a Lacan en la cual le expuso su idea sobre la ideología y sus implicaciones como un “imaginario” que “falsea” y del cual hay que, no sólo desprenderse, sino detectarlo, puesto que impediría toda “objetividad”. Se dirigía a Lacan como el teórico que “enseña a pretendidos técnicos puros la verdad de su práctica bajo la condición absoluta de destruir algo que no es una ignorancia o un engeguencimiento, es decir una ideología, la falsa teoría que es la compañía obligada de las falsas inocencias de puros técnicos²⁴”.

Se dirigía a Lacan como aquel que habría enseñado que el imaginario no sería más que “la mueca del simbólico²⁵”. Su acercamiento a Lacan pasaba por tomarlo como quien brindaba elementos “teóricos” al psicoanálisis que permitirían, según Althusser, salir de los efectos devastadores de una práctica donde la ideología estaría presente sin ser identificada. Así, Lacan es tomado, por teórico, como alguien que haría lo mismo que él.

En 1966, Althusser quiso articular la ideología con el inconsciente, diciendo que: “el inconsciente produce sus formaciones o alguna de sus formaciones en *situaciones* concretas (de la vida cotidiana, situaciones de relaciones familiares, etc...) lo que significaría por lo tanto,

literalmente, que las produce en formaciones del discurso ideológico, en formaciones ideológicas. El inconsciente “funciona” a base de ideología²⁶. Lo que habría que entender en el sentido en que se dice que un motor “funciona con gasolina²⁷”.

En su biografía (1975) como ya lo dijimos, volvió a enunciar su proposición reconociendo la dificultad de sostenerla, pero remitiendo a otros autores que habrían avanzado más en esto, como Godelier²⁸. Todavía dos años después, en una carta, le dijo a su amiga Franca que “sabía” (es decir, esto es del orden de un saber) que hay una relación entre el inconsciente y la ideología, pero que no logra elaborarla conceptualmente. Era el año 1977, es decir, a once años del inicio de una infructuosa insistencia en teorizar esa articulación.

¿Qué quería decir para Althusser que “el inconsciente funciona a base de ideología?” Dicho brevemente, que la ideología estaría presente en toda situación, en la que se manifiesta una formación del inconsciente.

Las categorías de la estructura de la ideología incidirían en las categorías de la estructura del inconsciente y viceversa, los efectos del inconsciente se darían en situaciones determinadas, situaciones que son formaciones ideológicas, donde lo vivido sería informado por las modalidades específicas de la ideología, a través de la “asociación de significantes²⁹” que podrían ser cualquier otra cosa además de palabras, podrían ser sentimientos, impresiones, ideas, objetos, imágenes, de ahí que dijera que eran imaginarias. Pero, a su vez, el inconsciente no funcionaría ante cualquier formación ideológica, sino ante algunas que presentarían una configuración tal, que los mecanismos del inconsciente pudieran darse. Se trataría de una articulación “selecto-constitutiva³⁰” donde las formaciones ideológicas constituirían la materia en la cual alguna formación del inconsciente se daría, aunque el término “materia” tendría el inconveniente de disfrazar, decía Althusser, el hecho importante de que el discurso del inconsciente se produciría en y a través del discurso ideológico. Entonces, sería importante notar que aunque habría una articulación donde ambas estructuras incidirían una sobre la otra, la ideología era considerada por Althusser como una “superestructura” donde elementos ideológicos presidirían (estarían presentes a distancia) a las personas en situaciones determinadas. Esa ideología dependería de un proceso social-histórico que, según él, produce al sujeto simultáneamente con aquello que debe ver, comprender, hacer, temer,

esperar, etc., y que es ubicado por Althusser en lo que denomina “aparatos ideológicos de estado”, aparatos ideológicos que manejarían los sujetos. Aquí podemos ver el carácter persecutorio en donde una idea, que no es cualquiera, es dirigida hacia la teorización.

Lo ideológico no se reduciría a los sistemas conceptuales de la ideología, sino que sería una “estructura imaginaria” que existiría no solamente bajo la forma de conceptos, sino también bajo la forma de actitudes, de gestos, de conductas, de intenciones, aspiraciones, rechazos, permisos, prohibiciones.

Ahora bien, la ideología “interpelaría” a los individuos como “sujetos” pero ¿quién interpelaría? Althusser contesta: “otro sujeto, ese Nombre de todos los Nombres, que es el centro de donde emana toda interpelación, el centro de toda garantía y al mismo tiempo el Juez de toda respuesta”³¹.

Véase el lugar que le confería a ese otro ideológico, incluso llegó a llamarlo “El gran Otro” que habla en el discurso del inconsciente, “sería entonces no el sujeto del discurso ideológico, dios, el sujeto etc., sino el discurso de lo ideológico instaurado él mismo como sujeto del discurso del inconsciente”³². Althusser desplazó el término “ideología” del campo político-social para pretender llevarlo al ámbito del psicoanálisis, y en esto se revela como un significante ligado al discurso del inconsciente, en la medida en que insiste, y Althusser insiste en articularlo con lo que él llamaba “inconsciente”.

Había, pues, un forzamiento en querer articular ideología e inconsciente en términos teóricos. Un forzamiento que se le hacía difícil de sostener, pero aún así, insistía... Se trataba de una articulación que le llegaba como un “saber”, pues, “sabía” que “debía” existir una relación entre ideología e inconsciente. Una posible lectura es leer en ese “deber” la marca de la creencia de Althusser en ese “saber”. Se trata de un saber del inconsciente, por eso insiste, sin embargo, Althusser pasa a teorizar de inmediato esa presunta articulación: Considera que el psicoanálisis es una “teoría regional” y que, una “teoría general”³³ aclararía entre otras cosas, los elementos de intrusión en el discurso del inconsciente del discurso ideológico, aquello de lo cual el discurso del inconsciente “debe” prescindir para realizarse; por ejemplo en el fenómeno de la transferencia, que Althusser considera ininteligibles “si se desconoce que se trata de una repetición del discurso de inconsciente en la estructura del discurso

ideológico”³⁴. Así, la “teoría general” estaría compuesta por la combinación de dos teorías, el materialismo histórico y la teoría general del significante.

La pretensión de Althusser era que el materialismo histórico permitiría ubicar el lugar de los diferentes discursos en sus articulaciones, y él develaría los efectos del discurso ideológico en el “inconsciente”. Es lo que está en la base de su formulación de 1975.

¿Qué revela la presencia del significante “ideología” al que le asignó estructuralmente un lugar tan esencial? Fue un significante persecutorio en la medida que, articulado a “inconsciente” no cesó de insistir. En el discurso de Althusser se presenta como “imaginario ideológico”, tomado por él como un saber presuntamente articulado al inconsciente y del que trató de dar cuenta a través de sus escauceos teóricos. Así, Althusser, en vez de someterse a su transferencia con Lacan y analizarse con él, teorizó para Lacan. Como vimos le dirigía largas cartas en donde le exponía sus teorías, que le darían al psicoanálisis -a Lacan- lo que le “haría falta” para ser una “teoría general”.

III

La teorización de Althusser sobre el psicoanálisis es un efecto de su impostura. Su no-análisis desplazó y emplazó su inconsciente en el terreno de la teoría, dejándolo atrapado, hasta el final, en la teorización.

Lacan, ya sea por motivos prácticos (el local de la Ecole Normal Supérieur, donde llevó a cabo su seminario por varios años, local que consiguió gracias a la ayuda de Althusser³⁵), o por su manera de recibir el texto claramente transferencial de Althusser, le dio a éste una respuesta inoportuna. Se puede decir que lo fue, pues hoy sabemos que Lacan sí esperaba que Althusser le demandara un análisis, pues un día le preguntó a una amiga de Althusser -posiblemente en un movimiento más para suscitarlo- “¿porqué no me ha pedido hacer un análisis conmigo?”³⁶. La primera respuesta de Althusser a la respuesta de Lacan está en lo que le escribe a Franca después de cenar con éste: Althusser consideraba que el psicoanalista le había *pedido* verlo: la demanda estaba del lado del Otro. Así pues, Lacan no andaba en absoluto extraviado al decirle que le gustaría que lo fuera a ver a su consultorio, pero todo indica que cedió en ese punto y accedió a ir al encuentro de Althusser en otro sitio, el restaurante en donde lo primero que hizo intrusión por el equívoco fue...el falo: “usted lo tiene torcido”.

Posteriormente, Althusser relató un nuevo costado de cómo la respuesta de Lacan, también erró el tiro. Althusser llegó a la conclusión de que en "Freud y Lacan" no había entendido lo que Lacan decía, y le escribió a Franca, que Lacan hubiera podido decirle "está bien, lleno de buena voluntad, pero usted no ha comprendido lo que yo quería decir, voy a explicarle"¹⁷. Pero Lacan, colocado en el lugar del sujeto supuesto saber nada le respondió o más precisamente, su respuesta fue el silencio.

Y esa respuesta también fue inadecuada, pues tras la publicación de su segunda autobiografía no es demasiado aventurado decir que una respuesta conveniente para Althusser hubiera sido precisamente aquella a la que más temía: indicarle su impostura. Esta sugerencia es del mismo Althusser que esperaba que, a propósito de su artículo, Lacan le dijera que no había entendido nada.

En ese mismo sentido, en cuanto a la impostura de otros, la sugerencia de Althusser era más precisa. La respuesta que él mismo habría querido darle a Sartre, en quien veía una cierta impostura, es ésta: "hay que hacerlo salir de su psicosis feliz, y para ello no hay más que el fuate: golpearlo en el rostro con sus propias varas: *Las palabras* (...) no veo más que el fuate al rostro para imponer el silencio a esta **impostura**, y enviarla ya sea al silencio, ya a la literatura, ya a la curación"¹⁸.

Como se ve, El Otro es estructural a la problemática de la impostura (el Otro se puede dar cuenta de ello), así como a su solución.

Althusser suponía que Lacan era quien podía no ceder ante su impostura; aún así, Louis Althusser renegó de su transferencia y en lugar de someterse a ella y analizarse con su analista, implantó su impostura fundamental al ir a ver a Diatkine, con quien no se dio la transferencia. Esta impostura se prolongó directamente al sustituir su posición de analizante con la teoría. En ese punto y por esa razón Althusser sostenía una impostura transferencial. La impostura transferencial es un avatar de la subjetividad, y está tan presente hoy en día como antaño, bajo la forma de desplazar el análisis personal con la teorización. Este es, a mi entender, un interés principal del caso, que indica que la impostura perversa en psicoanálisis consiste en la renegación de la transferencia bajo la forma de "los dos analistas" y, solidariamente, con una práctica de la "teorización" del psicoanálisis.

Este caso presenta puntualmente la operación por la que la teoría, en psicoanálisis, surge como una producción de la no-localización de la transferencia, en el sentido en que Althusser la deslocalizó al no someterse a ella. La teoría sería por lo tanto, en este caso, una manifestación de la transferencia que hace posible que se desplace el análisis personal a la teorización, quedando trunco, sin posibilidades de resolverse; o bien se presenta bajo la forma de visitar a cualquier otro, en vez de someterse a la transferencia localizada en un analista determinado, a la manera en que Althusser visitaba a Diatkine y no a Lacan.

¹ Este texto recoge ideas que mantuve durante un cierto tiempo con Manuel Hernandez G. De la traducción al español de las dos autobiografías de Althusser, sólo circularon en México algunos ejemplares, a los que no tuve acceso. Citaré pues, la edición francesa.¹

² Althusser, *L'avenir dure longtemps* seguido de *Les faits*. Paris, Stock/Imec, 1991, pp.116.

³ *Ibid.*, pp.133

⁴ *Ibid.*, pp.138

⁵ *Tome 1. La Formation du mythe 1918-1956*, Bernard Grasset. Paris, pp.223 Boutang, Yann Moulier, *Louis Althusser. Une biographie*

⁶ Allouch, Jean. *En estos tiempos*. Epeele. México. 1992, pp.45

⁷ Althusser, *L'avenir...*, *op. cit.*, pp.68

⁸ *Ibid.*, pp.129

⁹ *Ibid.*, pp.53

¹⁰ *Ibid.*, pp.53

¹¹ *Ibid.*, pp.135-6

¹² Impostura etimológicamente remite a imponer, poner encima, pose. Diccionario Corominas.

¹³ Allouch, *op. cit.*, pp.54

¹⁴ Althusser, L. *Écrit sur la psychanalyse*, Stock/Imec, Paris, 1993, pp.274

¹⁵ Jean Allouch. Louis Althusser *Récit Divan*. E.P.E.L.

¹⁶ Althusser, L., *L'Avenir...*, *op. cit.*, pp.142-3.

¹⁷ "ya lo sé, pero aún así..."

¹⁸ Althusser, L. *L'Avenir ...op.cit.* pp.325

¹⁹ Althusser, L. *L'avenir ...op.cit.* pp.178

²⁰ Althusser, L. *Écrit sur la psychanalyse*, *op.cit.*, pp.77

²¹ *Ibid.*, pp.78

²² Althusser, L. *L'avenir ...*, pp.356.

²³ Contenido en Althusser, L. *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*,

²⁴ *Ibid.*, pp.278

²⁵ *Ibid.*, pp.294

²⁶ *Ibid.*, pp.142

²⁷ *Ibid.* pp.142

²⁸ Althusser, L. *L'avenir dure longtemps*, op.cit., pp.356

²⁹ Althusser, L. *Ecrits sur la psychanalyse*, op.cit., pp.142-5

³⁰ *Ibid.* pp.145

³¹ *Ibid.* pp.137

³² *Ibid.* pp.145

³³ *Ibid.* Pp.115. 122.153

³⁴ *Ibid.* Pp.153

³⁵ Althusser, L. *L'avenir dure longtemps*, pp.178 Stock/Imec

³⁶ Roudinesco, E. op. cit. Pp.456

³⁷ Althusser, L. *Ecrits sur la psychanalyse*,...p20

³⁸ *Ibid.* Pp.21, El subrayado es mio.

LA EVIDENCIA DE UN DELIRIO EXPLICADO POR LA EVIDENCIA DE LA MORALIDAD: KANT Y SWEDENBORG

Monique David-Ménard

Al parafrasear así el título del libro de Kant *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* (1766), quisiéramos indicar lo siguiente: cualquiera que haya sido la radicalidad de las críticas a las que la filosofía kantiana de la moralidad fue sometida —por filósofos

como Nietzsche y Hegel, y por psicoanalistas como Freud y Lacan—hay un punto que los pensadores ignoraron. Kant mismo no temió mostrar, con una audacia aún más radical —aunque fuese por un momento—lo que su pensamiento concerniente a la moralidad le debía a “la intuición fanática” de un delirante, Swedenborg.

La idea de comunidad de voluntades racionales, que en 1785 se llamará “reino de fines”, es, explícitamente, lo que Kant acepta *conservar* del sistema de Swedenborg, quien decía comunicarse con el alma de los muertos y afirmaba la realidad de un mundo de los espíritus*.

* Cf. *Oeuvres philosophiques*, I, Gallimard, 1980, p. 582. En su debate con Swedenborg, Kant termina por localizar también lo que no puede compartir con él: Swedenborg no cree en la muerte. Y Kant se expresa sobre este punto con humor: “Encontraba casi siempre, que a sus amigos que habían muerto hacía poco, les costaba mucho trabajo convencerse de que estaban muertos, ya que veían a su alrededor un mundo que no cambiaba”. En el *Libro de los sueños* de Swedenborg, su revelación se anuncia por un sueño en el que su amigo, Carlos XII de Suecia, revive Thomas de Quincey, por otra parte, indicó la exaltación de Kant antes de la muerte de sus amigos.

¿De qué se trata exactamente esta afirmación de Kant? ¿Cuáles son precisamente los términos de este reconocimiento de deuda que pone en peligro el soberbio aislamiento de la razón moral kantiana? ¿Y qué pensar de este reconocimiento? ¿Es un reconocimiento falso, por el cual Kant manifestaría solamente su fascinación por un pensamiento loco que al mismo tiempo rechaza ciegamente sin poder establecer la diferencia entre el delirio de Swedenborg y la creencia que lo constituye a él, Kant? Trataremos de responder estas preguntas confrontando la problemática de la culpabilidad del visionario y el filósofo, así como la de la evidencia moral y de la universalidad.

I

EL REINO DE LOS FINES Y LA SOCIEDAD DE LAS ALMAS

En *Sueños de un vidente de espíritus*, el propósito de Kant es el siguiente: confronta una teoría metafísica de los espíritus, que desarrolla a título personal, presentándola como una hipótesis paradójica —respecto de lo que define la materia, por una parte, y el espíritu por la otra—, con el sistema del mundo de Swedenborg en los *Arcana caelestia*.

Este sistema hace que tres temas sean indisociables: unifica una teoría de las interacciones entre la naturaleza y el mundo inteligible, la experiencia de una revelación personal por la que estos dos mundos se abren entre sí y una lectura de la Biblia donde, en un lenguaje simbólico del cual el visionario tiene la llave, se encuentra consignado el sentido de las relaciones que los espíritus no cesan de sustentar entre sí, así como el sentido de la subordinación del mundo aparente que es la naturaleza newtoniana, al mundo representado y el único real, que es el mundo inteligible.

Kant reconoce y rechaza “la intuición fanática” que sostiene la sistematicidad de este mundo sin defectos. Y sin embargo, toma nota de la inquietante proximidad entre la hipótesis que desarrolló sobre la existencia de un mundo inteligible y el delirio de Swedenborg. Es principalmente este extraño parecido el que lo perturba, ya que existe un campo de la experiencia humana que le da contenido* a la construcción hipotética de un mundo de los espíritus: es el campo de la moralidad.

* La reflexión kantiana sobre Swedenborg —en la que el filósofo afirma que las tesis son indiscernibles, filosóficamente, de la de Leibniz— fue para Kant la oportunidad de hacer una redefinición crítica de la moralidad. Sobre el aspecto teórico de esta cuestión, nos remitimos a nuestro artículo “Kant o la paciencia de los límites” que aparecerá en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (P.U.F.). Indicamos simplemente el desarrollo ulterior de este tema en el pensamiento kantiano: la hipótesis sin contenido es problemática. En la Crítica de la razón pura, cuando define la categoría de lo posible, Kant polemiza con Leibniz y después con Swedenborg. Vuelve precisamente a convocar las tres tesis de este

Lo cierto es que esta articulación de temas ocultistas con una teoría de la conciencia moral fue realizada explícitamente por Swedenborg mismo antes de la redacción de los *Arcana Caelestia*, libro en el que Kant basa su reflexión en 1766 y cuya publicación se escalonó de 1749 a 1756. Después de un primer período de crisis espiritual, los textos técnicos y científicos de Swedenborg comenzaron a encadenarse con temas metafísicamente espiritualistas y ocultistas: así, la conclusión de *Oeconomia regni animalis* (1740-1741) pasa de una teoría de la finalidad en los fenómenos de la vida a una teoría de los fines, y de la sociedad de las almas consideradas como fines, en la vida moral. A partir de esta época, la sistematicidad del pensamiento de Swedenborg es extraordinaria: en unas cuantas páginas, hace solidarias a una física de la gravitación, una metafísica del fluido espiritual, que sería la substancia común de las almas, una metafísica del cuerpo y del espíritu, una teología del amor, una psicología de la memoria —considerada como testimonio de la inmortalidad del alma por la persistencia onírica de los recuerdos olvidados por la vida de vigilia—, un análisis de las formas de la culpabilidad en la conciencia moral y, *last but not least*, una teoría del comercio de las almas que se toman a sí mismas como fines en una sociedad liberada de cuerpos. Este reino de los fines no es, de acuerdo con el pensamiento de Swedenborg, solidario de un formalismo moral: para establecer la realidad de la sociedad de las almas, Swedenborg invoca, por ejemplo, los estados fusionales del amor, particularmente entre padres e hijos, estados que “demuestran” que la separación es sólo aparente entre los seres. Si estas tesis implican un rigor, éste reside en la afirmación de una posible liberación del alma respecto de la vida del cuerpo, que es irreal. En ciertos estados privilegiados de la vida como después de la muerte, el espíritu se libera de todos los objetos que lo acosaban y que obstaculizaban la vida del alma en el seno del fluido espiritual. El interés de estos desarrollos es el de unir claramente una metafísica ocultista y una antropología de la culpabilidad: la lucha esencial que las almas tienen que librar y que constituye su estado moral es la de abandonarse o resistir a la vida de

último que deben permanecer en el orden de una pura nada. “Una substancia que estaría presente de manera permanente en el espacio sin llenarlo (como este ser intermedio entre la materia y los seres pensantes que algunos han querido introducir), o una facultad particular de nuestro espíritu, de intuir el futuro (y no sólo concluirlo) o un poder de nuestro espíritu de estar en identidad de pensamiento con otros hombres por alejados que estén, estos son conceptos cuya posibilidad no tiene fundamento alguno.” (*Oeuvres philosophiques*, I, Gallimard, 198[2], p. 951. *Kritik der reinen Vernunft*, t. I. *Werkausgabe*, Band III. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, p. 251.) En 1766, Kant llamó a Swedenborg Swedenberg, en un lapsus que los lectores y traductores hicieron notar. En 1781, lo llama “ciertos”. De manera sorprendente, el traductor, François Marty reconoció a Swedenborg en la tercera tesis que cita Kant, pero no en las dos primeras, mientras que este último solo cita aquí lo que escribió en 1766 sobre Swedenborg (cf. Nota 2 de la p. 951, p. 1638).

los espíritus*¹. La conciencia, en esta prueba, puede ser aniquilada si sólo reconoce la realidad de las fuerzas inferiores; herida, si de manera perpetua titubea en franquear un abandono a la vida espiritual. El miedo incesante de un castigo es, según Swedenborg, el efecto de este titubeo. En fin, la conciencia puede ser victoriosa si se abandona a la vida espiritual, que hace del cuerpo un despojo y la transporta, más allá de la culpabilidad, a ese mundo donde las almas se consideran como objeto de contemplación en la ciudad de Dios.

La gran diferencia entre este texto y los *Arcana Coelestia*, es que, para afirmar la unidad entre un espiritualismo y el ocultismo, Swedenborg se refiere de nuevo, en 1740, a la tradición de los Padres de la Iglesia, afirmando que él jamás habría emitido tesis como éstas si otros no se hubieran atrevido antes que él. Después de las apariciones de 1743, en las que Cristo le reveló su misión, es directamente en nombre de estas visiones que hablará, los comentarios bíblicos inagotables se convierten, desde ese momento, en la explicación jamás acabada de la evidencia de sus diálogos con los ángeles y los espíritus.

Ignoro si Kant, en el transcurso de la lectura asidua de los *Arcana Coelestia*, tuvo conocimiento también de la *Oeconomia regni animalis*, pero es un hecho que en 1766 reconoció cierta plausibilidad en las construcciones de Swedenborg con relación a la cuestión del fundamento de la moralidad. Ya que, para pensar la realidad de la voluntad y salir de la falta de distinción entre la experiencia estética y la experiencia moral que todavía caracterizaba a *La observación sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Kant necesita plantear un “entendimiento humano universal” que se convierte en “un medio de conferir a todos los seres pensantes una especie de unidad de razón”, y necesita también la distinción swedenborguiana entre dos mundos, uno sensible, el otro inteligible. En tanto que seres inteligentes, nos reconocemos como dependientes de una instancia espiritual exterior a nosotros. Desde luego que la dependencia con relación a la ley que representa la unión de todos los seres pensantes no es la apertura de Swedenborg a los espíritus de los muertos. Sin embargo, si Kant manifiesta su perturbación profunda ante “el acuerdo tan asombroso” que reina entre el pensamiento de Swedenborg y el que él mismo trazó, es que encuentra en la idea de un reino doble la

¹ Se trata de una sociedad tanto de las almas, en el sentido teológico del término, como de los espíritus, en el sentido ocultista.

condición para pensar la moralidad. No sólo la idea de un reino doble es decisiva, sino la idea de *que el mundo inteligible es fundamento del mundo sensible*. Kant, en la *Crítica de la Razón práctica*, seguirá afirmando que, contrariamente a lo que se produce para la razón teórica, el mundo inteligible debe, en el campo de la razón práctica, ser pensado como fundamento del mundo sensible. La idea del reino de los fines, es decir la representación de un mundo producido por voluntades verdaderamente racionales, desarrolla las implicaciones.

En 1766, Kant no elaboró estas precisiones, sino que tomó prestado de Swedenborg algo esencial de la estructura de su mundo y de su pensamiento para liberar el campo de la voluntad: “Por allí [por la poderosa ley del deber y de la ley], nos vemos, en nuestros móviles más secretos, depender de la *regla de la voluntad universal*, y se produce en el mundo de todas las naturalezas pensantes una *unidad moral* y una disposición de espíritu sistemático fundados en leyes puramente espirituales.”

Lo importante es que aquí Kant admite una unidad substancial de todas las voluntades. Ahora bien, en el momento en que habrá elaborado una teoría formalista de la voluntad, es decir cuando, en 1785, el reino de los fines habrá reemplazado a la sociedad de las almas de Swedenborg, él seguirá afirmando que, en este reino ideal, las voluntades están unidas. La determinación racionalista de esta unión se denominará: autonomía. Es porque todas las voluntades no sólo están sujetas a lo universal sino que por estar unidas lo producen. Pueden, en efecto, ser consideradas*² como las que producen el reino de los fines: “Ahora bien, entiendo por reino la unión sistemática de diversos seres razonables por leyes comunes (*gemeinschaftliche Gesetze*)”. Es porque la identidad de las leyes que “respetan” crea la unión de los fines en el reino de los fines, que, como señala F. Alquié, la naturaleza inteligible no es una naturaleza.

Es un poco inquietante, por cierto, constatar que la idea moral más racionalista de Kant, es la de la autonomía, y es la más cercana a la idea ocultista de un comercio mutuo efectivo de las almas. Sin embargo, es algo que Kant no ignoraba. De manera opuesta a muchos de sus lectores, el no temía valerse de un punto de articulación entre una creencia ocultista, residuo de una fascinación violenta, y la construcción de una teoría de la moralidad.

² Sobre el significado de la moralidad como un punto de vista puro de la razón, nos referiremos a la tercera parte de este estudio.

II

LA EXPERIENCIA DE LA CULPABILIDAD EN SWEDENBORG Y SUS TRANSFORMACIONES

Sin embargo, los textos de los dos pensadores son de estilos muy diferentes. En lo que concierne a Swedenborg, tenemos la posibilidad de confrontar sus textos teóricos con los relatos de sus sueños en el período decisivo de 1743-1744, marcado por haber renunciado a su vida de ingeniero y de sabio, por su apertura a los espíritus y por la aparición de su proselitismo.

La experiencia que manifiestan estos sueños es de una culpabilidad absoluta, que se refiere al mismo ser del soñador. Swedenborg denomina esta crisis "proximidad del abismo". En la clínica psicoanalítica, esta falta de unión se llamaría psicosis más que neurosis, precisamente porque ninguna organización inconsciente de un deseo de muerte llega a limitar la culpabilidad del soñante. Ahora bien, curiosamente, Swedenborg logró salir de esta experiencia convirtiendo su culpabilidad en una revelación. En las notas que tomó sobre sus sueños, la revelación tiene una función precisa: transformar el desamparo absoluto en la certeza de una elección. Y esto sólo es posible a través de una astucia de la sinrazón. Es necesario que el soñante se declare a favor de la culpabilidad y se convenza de que el sentido de lo que vive está escrito en textos sagrados de los cuales sólo el visionario tiene la llave.

En lugar de afrontar el abismo subjetivando el significado de esta pérdida absoluta de sí mismo —lo que tal vez no es posible—, Swedenborg "exagera" la culpabilidad de tal forma que, si ésta es radical sin ser la suya, si renuncia a encontrarle un sentido que sea el suyo, sale liberado, porque Cristo, en una visión, lo libera y reemplaza lo intolerable con la certeza de una elección: "Descubrí en mí con una claridad radiante que la felicidad más grande sería ser mártir, pues esta gracia indescriptible unida al amor por Dios hace que deseemos experimentar este sufrimiento que no es nada comparado con los tormentos eternos, y lo menos sería sacrificar su vida".

De hecho, para el lector, la culpabilidad que demuestran los sueños de los años 1743-1744 tiene límites: de la confesión misma* de Swedenborg, surge el conocimiento. Lo que hace el objeto de una condenación masiva, en estos sueños, es el saber laico, técnico y científico,

que había dominado la vida de Swedenborg hasta ese momento. Pero Swedenborg en los comentarios sobre sus sueños, no relaciona esta condenación del saber moderno con los elementos significativos de su propia historia, aun cuando conforman el material de dichos sueños: la condenación inapelable de su padre tras su traslado a Londres para completar su formación, su encuentro decisivo con el rey de Suecia, Carlos XII, el soberano y amigo que le brindó todo su apoyo para sus grandiosos proyectos intelectuales y pleno poder para realizarlos**

Swedenborg no dice nada sobre algunos detalles curiosos de sus sueños: por ejemplo, la noche de Pascua en que Cristo se le apareció para llevarse consigo el sentido de su existencia y de su sufrimiento, comienza pidiéndole su certificado de salud. Este elemento se relaciona con un elemento particularmente transgresivo de la vida del soñante: cuando, al romper con el hogar paterno, Swedenborg se embarcó hacia Londres, estuvo a punto de no llegar a esa ciudadela del modernismo: lo retuvieron en el buque donde se había declarado una enfermedad contagiosa. Desafiando la cuarentena, se fugó del barco y lo metieron en la cárcel por no haber presentado su certificado de salud. Gracias a la intervención de un protector pudo salir de la cárcel e instalarse en la ciudad del saber.

El contenido erótico de sus relaciones con Carlos XII y sus gustos zoofílicos que el material onírico exhibe tampoco figuran entre las verdades que lee en sus sueños. El acontecimiento psíquico constituido por ellos representa una especie de nacimiento nuevo: su padre, que se transforma en un fraile, le da un hábito nuevo, Cristo le otorga un nombre nuevo. Y, de este proceso, Swedenborg deduce que el sentido de lo que le pasa ya estaba escrito, puesto que Cristo posee el secreto y le encarga a su nuevo profeta transmitir el milagro de esta aparición que transforma el abismo en delicias: "Toda la noche, fue como si descendiera

* Cada vez que sueña con un caballo que sucumbe, con un corcel que se ahoga, con una cabalgadura que vacila entre distintas direcciones, Swedenborg afirma: el caballo es el entendimiento. Cf., por ejemplo, 1-2 de abril 1744 (p. 47), 6-7 de abril 1744 (p. 61), 7-8 de abril 1744 (p. 61). La interpretación que Swedenborg se hace a sí mismo sobre sus sueños cabalunos no se justifica racionalmente. Es una asociación que, para él, hace verdad. Pero el problema es que, más adelante, escribirá un tratado para justificar esta verdad, como verdad cifrada en el Apocalipsis de Juan, que sólo él podía comprender. Ahora bien, en su explicación del texto escriturario, no demuestra nada, repite lo que dijo respecto a sus sueños. El dogmatismo de sus afirmaciones se deriva de que, para él, leer un texto o soñar, es un todo. Es repetir una certeza que se hace pasar por una evidencia (cf. "Del caballo blanco del que habló en el Apocalipsis" en *Du commerce de l'âme et du corps* —extracto de los Arcana Coelestia—, Barois aîné, Londres-Paris, 1785, p. 75 y ss. "Hasta ahora no sabemos que el caballo significa el entendimiento, y el caballero el inteligente...").

** Por ejemplo, Carlos XII y Swedenborg habían planeado reformar el sistema de medidas, porque el sistema decimal les parecía irracional (cf. E. Benz, op. cit., p. 88-89). Es en Stralsund, la ciudad en la que comienza el relato de los sueños de 1743-1744, donde Swedenborg vio por primera vez a Carlos XII (ibid., p. 86).

profundamente, por unas escaleras y por otros medios, pero con confianza y seguridad, de manera que el abismo no resultaba peligroso para mí: entonces en el mismo sueño me llegó el versículo: *Que ni el abismo ni otra cosa, que puedan venir o...*”

La música de los cantos bíblicos, que reaparece para asegurarle al soñante una redención ya efectuada, le permite llegar a esta afirmación de la que ya no desistirá en sus escritos: “Descubría que estas cosas sucedían en los pensamientos, que tiempo atrás habían sido instituidas, de modo que así descubría la verdad de la palabra de Dios, que no existe la más mínima palabra o pensamiento que Dios no sepa y que nosotros somos los responsables de no obtener la gracia de Dios.”

El abismo se convirtió en la certeza de una elección mediante el regreso a la convicción de un poder absoluto del saber divino. Y la eficacia misteriosa del saber del Otro, que ha invadido al sujeto, es el objeto (y la razón de ser) de la misión a cargo de Swedenborg ante “la Iglesia universal”. Se trata, en esta misión, de dar gracias por el honor de Dios, por esta transmutación del abismo en delicias que produce el abandono al saber todopoderoso del Otro. Y la efectuación incansable de la misión es también una muralla contra el regreso del abismo. La experiencia delirante de Swedenborg resulta bien para el soñante, siempre y cuando consagre su vida y sus escritos a recordar el evento —misterioso y evidente—, es decir la verdad absoluta. Lo que Kant había llamado “la intuición fanática” de Swedenborg y que nutre una actividad literaria inagotable se debe a esta necesidad de regresar incesantemente a esta transmutación del abismo en delicias.

En el momento en que la revelación de Swedenborg se transforma en escritos teóricos, la intuición de la presencia y el saber divinos se transforma en la tesis metafísica de una realidad del mundo de los espíritus, y de la realidad únicamente simbólica de la naturaleza y de sus leyes: el mundo sensible no es real, es el conjunto de imágenes que acompañan las conversaciones de los espíritus de los muertos. Es, sin duda, como en Berkeley, el lenguaje en que Dios le habla a los hombres a través de la apariencia de la naturaleza, pero Swedenborg prefiere participar en las conversaciones con los muertos.

Kant no pudo haber conocido los sueños de Swedenborg, que no fueron publicados mientras éste vivió, pero la clarividencia de su intuición es

notable al declarar que en este pensamiento el idealismo metafísico y las alucinaciones de un mundo espiritual son indiscernibles. El dogmatismo de Swedenborg en sus escritos teóricos literalmente concuerda con sus sueños, que examinan retrospectivamente la omnipotencia, en él, de los pensamientos de Dios, la única salida formulable a la crisis de los años 1743-1744.

Sin embargo, si nos limitamos a esta única afirmación, sólo estaremos repitiendo el gesto de que la razón afirma que no tiene nada que ver con la locura. La audacia de Kant, que —por un momento— no se contentó con este gesto de alejamiento, invita a ir más lejos. Y los textos de Swedenborg brindan la ocasión: estos textos, en efecto, tienen en cuenta una relación —no pensada, sino exhibida— entre la evidencia de la que se valen, la omnipotencia de las voces que lo visitan y la universalidad de la Iglesia, a la que su misión lo va a consagrar (para asegurar la evidencia “demostrándola” idéntica a los textos sagrados y a las verdades filosóficas.)

Freud decía que, en la paranoia, la violencia de las voces que invaden al sujeto vuelve a la creencia infantil en la omnipotencia de la sabiduría de los padres. Cuando las cosas salen bien, la omnipotencia de los pensamientos del Otro se delega a las instancias que forman el Ideal de Yo. Lo importante es que aquí estas instancias puedan multiplicarse, transformarse en “la tropa innumerable e indefinida de todas las otras personas del medio ambiente (los otros, la opinión pública)”. La enfermedad, por el contrario, es el regreso a una personalización de las voces amenazadoras, que ya no pueden ser simplemente indefinidas, y aún menos universales. El término mismo de universalidad no figura en el texto de Freud, que habla de indeterminación de las voces. Pero *esta indeterminación garantiza que el ideal concierne al sujeto sin distinguirlo particularmente, que la voz de la razón se dirige a él como a cualquier otro*. En la represión, la omnipotencia y omnisciencia del Otro se limitan a través del efecto de una delegación a figuras múltiples, esta multiplicidad siendo indicio de un desapego relativo del sujeto hacia la omnipotencia del otro. La voz de la razón, en el imperativo categórico, sólo guarda la estructura cuando se dirige al sujeto. En cambio, Swedenborg, en sus alucinaciones se entrega a la omnipotencia del Otro y su delirio es sin duda un intento de reconstituir una multiplicidad de instancias omnipotentes, a las cuales, sin embargo, se queda anclado.

Pero lo importante aquí es que la cuestión del génesis de la categoría de universalidad se plantea dos veces: a propósito de la indeterminación posible de las voces, pero también a propósito de la configuración de otros a quienes el sujeto se dirige. La universalidad de los otros a quienes Swedenborg se dirige es la de una Iglesia, y el lugar de estos otros se profundiza por la necesidad de asegurar sin cesar un misterio: el que las voces que invaden violentamente al sujeto hayan podido inaugurar las delicias. Por lo contrario, en su filosofía práctica, Kant habla en nombre de todos los hombres y lo que dice vale para todos los hombres. Describe una ley que se dirige a todos los hombres y esta experiencia es, en su opinión, la *evidencia* de la moralidad. Cuando describe de manera nueva el campo de la moralidad —es decir en *Los Fundamentos de la metafísica de las costumbres*—, se trata de saber cómo se organizan las relaciones entre la universalidad de la ley*, la evidencia de la obligación y la universalidad de los sujetos a los que se refiere. Si deseamos comparar la certeza absoluta de Swedenborg con la evidencia fundada pero residualmente no dominada que define Kant, primero debemos reconocer que no contamos con la misma información sobre los dos autores: no podemos comparar los sueños de Kant con su definición del ideal moral. Si afirmamos que la limitación de la evidencia por la razón sirve para diferenciar la filosofía moral de las certezas alucinadas, podríamos responder que confundimos dos tipos de evidencias, una sensible, la otra racional. Sin embargo Kant mismo, cuando le escribe a Mendelssohn, afirma estar fascinado no sólo por las tesis de Swedenborg (la sociedad de las almas y el mundo inteligible como fundamento del mundo sensible), sino también por sus creencias. El futuro teórico de los “intereses de la razón” aceptaba sentirse seducido por el ocultismo, es decir aceptaba unir tesis que someten el pensamiento consciente a “inclinaciones” que dependen de un pensamiento que no domina sus propias realizaciones, es decir, a un pensamiento inconsciente. Desde ese momento, aún si la crítica de la evidencia moral en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* no surge del mismo registro de pensamiento que la evocación repetida sin cesar de las revelaciones alucinadas del visionario, no es aberrante afirmar que estos dos registros del pensamiento pueden estar relacionados, ni lo es comparar las evidencias respectivas de Kant y de Swedenborg.

* Aquí significa la indeterminación, la no-personalización de la instancia que sin embargo se dirige al sujeto.

III

LA EVIDENCIA DEL DEBER EN LOS FUNDAMENTOS DE LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES

El pensamiento moral de Kant es, desde luego, una construcción, pero esta colocación de la teoría del ideal se desarrolla de manera distinta a la redundancia del sistema de Swedenborg. Vale la pena entonces preguntarse cómo, en *los Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Kant construye una teoría de la voluntad, cómo piensa la universalidad de la ley de tal manera que la voz de la razón no sea más que una metáfora, cómo sobre todo afronta lo inexplicable del deber de tal manera que esto inexplicable no ocasione una renuncia a pensar.

Damos por sentado el progreso en el análisis mediante el cual Kant define la naturaleza del ideal como moral: la distinción de la “conformidad al deber” y la de “por deber”, la importación de la noción de ley en el campo práctico que le permite oponer los imperativos hipotéticos al imperativo categórico, es decir, la reflexión sobre el formalismo de la voluntad y sus diversos aspectos.

Es un detalle que, aquí, merecerá atención. En los *Fundamentos*, Kant toma en cuenta, a intervalos regulares, una duda sobre lo que la razón puede explicar de la moralidad: quizá el deber no es más que una quimera. Además: no se ha demostrado cómo algo como el imperativo categórico es posible. Los lectores de Kant por lo general admiten que esta confesión es un no-saber, una imperfección, provisional quizás, del pensamiento de Kant sobre la moralidad. Y leen la *Crítica de la Razón práctica* preguntándose si esta imperfección nace de allí, con riesgo de tener que responder a esta pregunta con una negativa. Ferdinand Alquié, que se adhiere a esta conclusión, subraya en particular que, en toda la segunda parte de la obra, subsiste, según los términos de Kant, “la cuestión de saber si eso que llamamos deber no es en suma un concepto vacío”. La tercera parte contiene, dice Alquié, muchas fórmulas restrictivas: “El concepto de un mundo inteligible [...] no es más que un punto de vista que la razón se ve obligada a adoptar fuera de los fenómenos, para concebirse a sí misma como práctica.”

Es en efecto esencial que el análisis de la moralidad sea efectuado, por Kant, bajo una condición restrictiva, pero esta restricción no es de ninguna manera una imperfección. El concepto kantiano de la moralidad se logra

en la vecindad de esta restricción que es objeto de una elaboración paciente en los *Fundamentos*; esta es la elaboración que los lectores de Kant ignoran, y que tampoco se preguntan sobre qué o sobre quién recae la restricción.

***El deber puro:
su relación con las categorías de la modalidad***

En los *Fundamentos*, Kant se vale de una evidencia del hecho moral; ésta no tiene más estatuto que la evidencia de la que se valía Swedenborg, sólo que Kant rodea “su” evidencia de una restricción referente a la modalidad paradójica del hecho moral: éste no es ni necesario, ni real, ya que el deber no es un hecho empíricamente comprobable, aún menos determinable por la razón teórica. Ni siquiera es posible, en el sentido trascendental del término: en efecto, si la razón práctica es una exigencia pura de no-contradicción y de universalidad, estas dos condiciones no bastan para definir la posibilidad, tal como Kant la concibió en la *Crítica de la Razón pura*, o más bien del ideal moral, como nómeno leibniziano y de los espíritus swedenborguianos, hay que decir que no son imposibles sino que “no pueden contarse entre los posibles”. Desde el punto de vista conceptual, las restricciones kantianas, referentes a lo que la razón puede comprender del fundamento de la obligación moral, sirven para señalar la situación paradójica del ideal respecto a las categorías de la modalidad. Sólo esta restricción autoriza, sin duda, a Kant a usar el principio de contradicción libre de todas las restricciones que rodeaban su uso desde el *Ensayo para introducir en filosofía el concepto de grandeza negativa* (1763). En efecto, es solamente en el ideal puro del deber que la contradicción puede bastar para invalidar la máxima de un acto.

El formalismo kantiano: vaciar el mundo de Swedenborg de todo contenido y guardar la estructura

Es necesario considerar cómo se elabora la restricción kantiana: Kant afirma sucesivamente que la moralidad no es más que una quimera trascendente (primera sección), que no resolvió la cuestión de saber si lo que llamamos deber no es más que un concepto vacío, y que, “para que la investigación moral no aletee en vano, sin cambiar de lugar, en este espacio de conceptos trascendentes, vacío para ella, que se llama mundo inteligible y para que no se pierda en el mundo

de las quimeras” (tercera sección), es necesario plantear que la moralidad no es más que un punto de vista, y el reino de los fines ni siquiera una posibilidad, un ideal puro vacío, y así debe de permanecer. La restricción kantiana es, discursivamente, la condición para que se plantee el formalismo de la voluntad. Es precisamente porque Kant toma de Swedenborg la idea de un reino de los fines y de un mundo inteligible que para él es indispensable declarar que ese mundo está vacío para que su teoría no sea un delirio. Es un hecho que, en la historia del pensamiento kantiano, la única polémica con Leibniz no bastó para motivar la idea de la filosofía crítica, que sólo se aclara a través de la reflexión sobre Swedenborg. En lo que concierne a la moral, una lectura atenta de los *Fundamentos* nos obliga a preguntarnos si el gran descubrimiento teórico de Kant que aquí presentamos, es decir el formalismo de la voluntad, no fue posible gracias a esta necesidad de vaciar el mundo inteligible de Swedenborg de todo contenido, aun cuando y porque toma de él su estructura y en particular la idea de una comunidad de todos los seres espirituales (Swedenborg) o racionales (Kant).

En los *Fundamentos*, el vacío es requerido dos veces: interviene, por una parte, al colocar entre paréntesis el contenido de nuestros actos, en los que no examinamos más que la forma para acceder al punto de vista puro de la moralidad, y que no es más que un pretexto para una prueba lógica. Por otra parte, interviene para caracterizar, desde el punto de vista modal, la afirmación del valor del deber como ideal absoluto. En ambos casos, la llamada a la noción de vacío hace que la intuición pierda su pretensión de ponernos en presencia del fundamento de la moralidad.

El pensamiento de Kant sobre la moralidad rompe entonces de dos maneras convergentes con el sistema de Swedenborg: por el formalismo de la voluntad que plantea, y por el análisis complejo de lo inexplicable que acompaña a la afirmación de la evidencia del deber. Apreciaremos mejor, a partir de ese momento, la importancia de la elaboración paciente de Kant sobre este inexplicable que verdaderamente organiza el texto de los *Fundamentos*: las restricciones de Kant parecen introducir una duda sobre lo bien fundado de la moralidad, mientras que es esta duda solamente la que la funda, convirtiéndola en algo más que una revelación alucinada.

**Del deber como “quizás Quimera”
al deber como concepto puro**

El hecho de escribir los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, fue para Kant la elaboración de la idea de un inexplicable que se refiere al fundamento mismo del deber sin por eso invalidarlo. Pero no parte de allí en este texto: transforma una simple duda sobre el estatuto de la moralidad, que quizás no sea más que una quimera, en un concepto del deber como concepto vacío puro que vale como tal. El concepto del ideal se consigue entonces de la duda de tal manera que Kant puede dar una determinación racional de esta nada que es la moralidad. La moralidad es un ser de razón, es decir “un concepto vacío sin objeto”, y es importante que así sea, ya que de otra manera se convertiría en una quimera, un delirio.

Al principio de su texto, Kant procede con toques sucesivos: “Quizás allí no hay más que una quimera trascendental”. O bien: “Si el deber no es una locura vacía y un concepto quimérico...” En estos dos pasajes, Kant asume la responsabilidad de dicha eventualidad. En otro, justo al principio de la segunda sección, atribuye a los empíricos esta hipótesis: “No podemos tampoco someternos a los que se ríen de cualquier moralidad, como de una quimera de la imaginación humana que se exalta a sí misma por presunción”^{*}.

En el desarrollo de la segunda y tercera secciones, Kant ya no utiliza el término de “quimera”. Este vuelve a aparecer hasta el final de los capítulos del texto en donde Kant hace un balance de lo que demostró, de los límites y del objetivo de su demostración. Este retorno del término de quimera es interesante, porque muestra que la problemática conceptual, que le da un estatuto teórico a la duda sobre el valor de la moralidad, modifica esta duda desde el principio, pero no la suprime. El examen crítico de la evidencia racional en la obligación moral modifica, pero no elimina la idea, planteada al principio, de que la moralidad no es quizás más que una quimera.

Sin embargo, Kant progresó mientras tanto en la descripción y el establecimiento del campo de la moralidad: es, en efecto, notable que entre más avanza, mejor analiza lo inexplicado: es después de la definición

* Fundamentos de la metafísica de las costumbres, en (Oeuvres, p 267, Surkamp, p 34. La traducción repite cada vez la palabra “quimera”, mientras que el texto alemán emplea sucesivamente: hochfliegende Phantasterei, chimärer Begriff y Himgespinnst. Estos tres términos —con una preferencia por el tercero— califican, en los Sueños de un vidente de espíritus explicados por sueños metafísicos, el pensamiento de Swedenborg.

de la diferencia entre imperativos categóricos e imperativos hipotéticos, después del nuevo análisis del comportamiento aplicando a la conducta humana la noción de ley, que confiesa “dejar irresoluta la cuestión de saber si lo que llamamos deber no es en suma un concepto vacío.”

Aún mejor, piensa en lo imperativo de la moralidad retirándole el carácter inmediatamente determinante por la voluntad, más precisamente, afirma que lo que no demuestra concierne verdaderamente al fundamento de la moralidad: “Logramos comprobar que el deber es un concepto de deber tener un sentido y contener una verdadera legislación para nuestras acciones... pero no conseguimos demostrar que dicho imperativo existe.” Esta misma reserva se repite cuando Kant elucida la reciprocidad del concepto del deber y el de la libertad. Aquí, él análisis de lo que está comprendido dentro del campo de la voluntad progresa, sin que se modifique la determinación de lo que queda inexplicado: “Devolvimos, en resumidas cuentas, el concepto determinado de la moralidad a la idea de la libertad, pero no nos fue posible demostrar ésta como algo real, ni en nosotros mismos ni en la naturaleza humana.”

En fin, lo que permanece inexplicado en la obligación vuelve a ser definido y al parecer puede ser resuelto, cuando Kant habla del mundo inteligible que hace posible la unidad de la libertad y el deber. El deber vale para nosotros, porque somos capaces—todo hombre es esencialmente capaz—de pensarnos no solamente con relación al mundo sensible, sino como miembros del reino de los fines. La justificación racional de este punto de vista doble deja sin embargo lo irreductible: “La imposibilidad subjetiva de explicar la libertad de la voluntad es la misma que la imposibilidad de descubrir y de hacer comprender que el hombre pueda interesarse por las leyes morales”.

Así pues, Kant progresa en la comprensión... de lo que no comprende, a medida que precisa las relaciones entre deber, voluntad libre y mundo inteligible. Delimita mejor lo inexplicado, que se vuelve un inexplicable y puede afirmar que este punto ciego se refiere al fundamento de la moral sin por eso invalidarla, porque su estatuto se convierte, por lo mismo, en el de una exigencia pura de la razón. Esto, y sólo esto, es lo que permite diferenciar moralidad y quimera.

Estos refinamientos de Kant que sigue los desplazamientos de lo inexplicable, nos incitan a convocar el término freudiano de racionación.

Y sin embargo, eso no nos es de gran ayuda: Freud dice, por cierto, que en la neurosis obsesiva, los imperativos o, más bien, las compulsiones - que obligan a un sujeto definido de otro modo que como voluntad- son a la vez evidentes e inexplicables, lo cual es el caso del imperativo categórico en Kant. La ración no se puede concebir más que como un fracaso del pensamiento con relación a lo que debe ser conservado como misterio en una evidencia. Pero Freud también añade que, en la neurosis obsesiva, el misterio se descubre fácilmente a través de las asociaciones del paciente, que revelan el contenido sexual de lo prohibido. Esta observación no es de gran ayuda para leer a Kant, puesto que no contamos más que con textos filosóficos para comprender su pensamiento y que, de todos modos, no basta con ser obsesivo para inventar el imperativo categórico. Si se trata de raciones, conviene preguntarse para qué sirven y, como hemos visto, sirven para transformar en pensamiento la imperiosa necesidad de crear un espacio para la duda, en la proximidad de las certezas absolutas de Swedenborg.

Kant no está loco, es decir que puede, en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, transformar un simple gesto de alejamiento de las quimeras que lo fascinaron en un nuevo pensamiento de la voluntad.

***Ambigüedad de lo universal:
noción racional y tema retórico***

El hecho de que la evidencia del deber de la que se vale Kant sea el objeto de un análisis crítico no basta, sin embargo, para definirla. La evidencia de la que se vale Kant no pretende difundirse, sino ser reconocida universalmente. También conviene comprender su relación con la noción de universalidad. La universalidad de la moralidad significa que el deber vale para todo hombre, que la voz de la razón se dirige tanto a uno como a otro, lo que hace equivalentes al sujeto que actúa y a los otros a quienes concierne su acción. Al mismo tiempo, puesto que la voluntad es esencialmente capaz de determinarse por razones de forma pura, es decir considerando la universalización de la máxima de los actos, la universalidad atañe también al objeto de las voluntades que legislan en el reino de los fines. De la primera a la tercera fórmula del imperativo categórico, lo universal gana terreno, de tal manera que las dos primeras fórmulas se fundamentan en la tercera. Aun si la sucesión de los ejemplos kantianos manifiesta también, como ya citamos, estos diversos aspectos

de lo universal que atañe por turno al sujeto de la acción, el prójimo implicado por ésta y el mundo inteligible en el que ambos participan, Kant registra estos desarrollos en el marco del formalismo*. En este sentido, la determinación kantiana del ideal es independiente de los ejemplos en los que se apoya. La universalidad nos devuelve aquí también a la trascendencia del análisis racional con relación a sus apoyos y modelos empíricos.

El éxito del racionalismo kantiano consiste en que la teoría de la voluntad, aun si a veces se apoya en ejemplos, es decir en estructuras particulares del deseo, o en caracteres, los supera a todos. Examinemos desde este punto de vista el primer momento de la universalidad: que el deber valga *para todo hombre* nos regresa primero al hecho de que el interés de la voluntad por la forma de los actos es independiente de todo carácter. Para todo hombre, sujeto de la acción, esto tiene un sentido de cuestionarse si la máxima de su acto puede valer universalmente.

Kant no ignoraba que "para todo hombre" podía tener modelos empíricos. Y los ejemplos a partir de los cuales piensa preferentemente no están, para él, de ninguna manera olvidados o rechazados. En la época en que todavía no concebía más que un "sentimiento moral", es decir en las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime (1764), Kant ya prefería lo melancólico: "Es constante. Con este fin, subordina sus sentimientos a principios. Están aún menos sujetos a la inconsistencia y al cambio que el principio al que están subordinados y que es más general y más extenso, por consiguiente el sentimiento elevado domina las bajas inclinaciones". Por mucho que Kant haya precisado que lo melancólico no se llama así porque, "privado de las alegrías de la existencia, se atormenta, preso de un humor sombrío..."; es cierto que el desgano por la vida es una buena imagen del modo en que el sentimiento puede renunciar, empíricamente, a considerarse como un guía seguro de la conducta; en la melancolía, el sentimiento se vacía de su substancia, afirma Kant. Es cierto que esto no basta para comprender cómo los principios pueden entonces dirigir los sentimientos que se deshacen, pero esta defeción es una condición de la subordinación al ideal. Sin duda

* Sobre este punto, no comparto la opinión de F. Alquié según la cual, en la segunda fórmula del imperativo, Kant renunciaría al formalismo haciendo intervenir a la persona humana (cf. *Oeuvres philosophiques*, II, p. 234)

alguna, la constancia en las elecciones no es el interés de la voluntad por la forma pura de los actos, pero es como la imagen empírica. Una imagen, por cierto, que Kant no olvidará ni en los *Fundamentos* ni en la *Crítica de la Razón práctica**.

Cuando define el deber y después el imperativo categórico, el primer ejemplo que invoca, en los *Fundamentos*, es la melancolía. “Conservar su vida es un deber...” La ruina interna de lo patológico revela en un ejemplo la heterogeneidad de la voluntad con respecto al deseo. Este ejemplo no tiene la función de demostrar esta heterogeneidad. Sólo explica cómo un carácter puede encauzar la moralidad. En los textos de Kant, la importancia que se le da a la tentación del suicidio en la que un hombre se niega a ceder por mero respeto a la idea de la humanidad en él mismo así como en todo hombre, desarrolla este modelo empírico de lo ideal. Pero, aunque Kant privilegie el carácter melancólico en la génesis y en la exposición de lo que es el formalismo de la voluntad, esto no significa que la idea kantiana del deber, una vez formulada, sea válida para todos los caracteres. Conjugada a la necesidad de vaciar de todo contenido intuitivo trascendente el reino de los fines para asegurar una separación con relación a Swedenborg, la “preferencia” kantiana por la melancolía ocasionó una invención de pensamiento que sobrepasó la particularidad de este caso. El ejemplo de la melancolía es el motivo de un análisis eidético que descubre la voluntad como universal en su estructura y en su objeto*.

* A decir verdad, el privilegio de la melancolía es a pesar de todo, en Kant, una fuente de confusión. El tema de la inconstancia del placer será elevado, en la segunda *Crítica*, al rango de principio: “Es imposible percibir a priori cuál representación será acompañada de placer, cuál de pena, sólo la experiencia podrá decidir lo que es inmediatamente bueno o malo” (*Oeuvres philosophiques*, II, p. 678, Surkamp, VII, p. 175).

Después de Freud, este axioma, según el cual el placer es a la vez inconstante e imprevisible, aparece necesariamente como confuso: el hecho de que el placer introduce un orden que sorprende esencialmente al sujeto que lo experimenta no significa que su manera de gozar no esté determinada, sino tan sólo que lo está de una manera que no conoce ni domina en su acontecimiento, es decir, que es inconsciente.

Sin embargo, esto no invalida el análisis kantiano del formalismo de la voluntad, que lógicamente no es tributario del “principio” mencionado anteriormente. Esto implica solamente que el análisis del deber no se deduce del supuesto principio. El descubrimiento de la determinación inmediata de la voluntad por un imperativo que hace valer la forma universal de las máximas aparece desde entonces como una invención del pensamiento que sólo se sostiene por su propia formulación y por el tipo de acuerdo que requiere de aquellos a quienes la formulación se dirige, es decir, de todo hombre.

* Es por eso que pienso que las lecturas de Kant que acosan a lo empírico en lo trascendental y a lo particular en lo universal no logran su objetivo. Nietzsche denuncia el resabio de crueldad del imperativo categórico (*Genealogía de la moral*, 2ª disertación, § 6), pero, puesto que Kant no calla el ejemplo de la melancolía, podría muy bien estar de acuerdo con Nietzsche, sin modificar en nada su pensamiento. La lectura de Lacan, también amerita ser discutida el que lo universal kantiano tenga el mismo —o casi el mismo— estatuto que lo universal sadiano, fue posible, gracias a Kant mismo, en la sucesión de ejemplos que ilustran la ruina de lo patológico en el sujeto que actúa, luego en el prójimo, sucesividad que corresponde, como hemos visto, a la sucesión de fórmulas del imperativo categórico. (Cf. Lacan: “Kant avec Sade”, en *Écrits*, Seuil, Paris, 1966).

Sin embargo es verdad que el llamamiento kantiano a la noción de universalidad en la moral es cuando menos ambiguo, y sin duda confuso. Esto se debe a que la universalidad es también, para Kant, un tema retórico ligado a la invocación del sentido común y destinado a recordar la evidencia de cierta experiencia de la culpabilidad en la que toda consideración patológica palidece ante la ley. Nos referiremos aquí al privilegio acordado por Kant a la experiencia del remordimiento —o también a ese pasaje que cierra el análisis de los “Móviles de la Razón pura práctica” en la *Crítica de la Razón práctica*: “Esta idea de la personalidad que infunde respeto [...] es natural, aun para la razón humana más común, y fácil de observar. ¿Acaso todo hombre, aún el mediocrementemente honorable, no se ha encontrado alguna vez en la situación de abstenerse de decir una mentira, aunque fuese inofensiva, con la que podría zafarse de un asunto desagradable o procurarle una ventaja a un querido amigo que lo merezca, con tal de tener el derecho de no despreciarse en secreto ante sus propios ojos? [...] Esta tranquilidad interior es entonces simplemente negativa con respecto a todo lo que podría hacer la vida agradable, es decir que aleja el peligro de decrecer en cuanto a valor personal cuando ya se ha renunciado por completo al valor de la situación. Es efecto de un respeto por algo totalmente distinto a la vida y junto a eso, en comparación y en oposición, la vida, con todo su encanto, no tiene ningún valor. Vive sólo por el deber, no porque encuentre el más mínimo encanto por vivir.”

En este pasaje, contrariamente al orden que seguía en los ejemplos citados de los *Fundamentos*, Kant examina primero la mentira (el deber de no mentir) y luego la melancolía (el hombre que sólo vive por deber), que parece resumir aquí la esencia de los demás ejemplos que podríamos dar. Aquí la melancolía ni siquiera tiene que ser designada para coincidir con la esencia del respeto, es decir, con relación a la ley. Ahora bien, entre la *evidencia*** “natural y común” invocada aquí y la afirmación precedente que Kant evoca sin justificar y según la cual la melancolía es el carácter empírico que permite liberar el punto de vista puro del ideal válido para todo hombre, existe más bien una recuperación aventurada que una identidad conceptualmente analizada.

** Esta evidencia, contrariamente a la que trata sobre el fundamento de la obligación, no es de ninguna manera el objeto de una elaboración crítica. Kant invoca el sentido común cuando dice, por ejemplo, que todo hombre podría abstenerse de entrar a la recámara de una mujer deseada, si supiera que le espera un patíbulo después de consumar el acto. Lacan señala, con justa razón, que esto no es de ninguna manera evidente y hace notar en Kant una creencia persistente en un Bien Soberano. Kant, que pretende definir la moralidad independientemente de toda idea preconcebida del Bien y del Mal, se detiene en el camino. Cf. *Crítica de la Razón práctica*, en *Oeuvres* II, p. 643 y “Kant avec Sade”, p. 781 y *Le Séminaire*, VII, l’Éthique de la psychanalyse, Seuil 86, pp. 129-130 y 222.)

De cierta manera, cuando Kant partía explícitamente de un carácter particular y liberaba, a través del pensamiento, el carácter formal de la voluntad en la que la melancolía no era más que una ilustración entre otras, *no necesitaba basarse en un natural supuesto y en un sentido común moral*. Y no tenía que usar la retórica. *Concebía un universal moral, no lo invocaba*. Kant le otorga a la expresión “para todo hombre” dos significados que supuestamente coinciden aunque siguen siendo distintos. El segundo de los usos sólo exige un llamado a la evidencia del sentido común. La evidencia del primer universal es de otra naturaleza: es la evidencia de un pensamiento que inventa una nueva manera de concebir algo, en este caso la acción. Esta evidencia está hecha de una formulación que puede ser comprendida y compartida. Es un pensamiento que encuentra una forma independiente de la que lo hacía necesario para un individuo en particular: lo que hacía necesario para Kant inventar un pensamiento nuevo sobre la moralidad, era, como hemos visto, su carácter melancólico y el temor a ser como Swedenborg, puesto que la idea de un reino doble y la idea de una sociedad de espíritus que fundan la moralidad lo seducía demasiado. En la confluencia de estas dos necesidades subjetivas, la idea de que la sociedad de los espíritus esté vacía y que la voluntad moral sea esencialmente capaz de determinarse por el interés por una forma, permite que la noción de universalidad sea la organizadora del pensamiento kantiano en cuanto a moral. No obstante, sólo se sostiene por sí misma y por ser inteligible para otros además de Kant, independientemente de su particularidad. Como tal, la idea kantiana de la universalidad* como organizadora de la moralidad compete a lo que Freud denominaba la sublimación, de la que el arte era, en su opinión, el único ejemplo, pero sin duda la filosofía es también una de sus formas, de acuerdo a algunos de sus aspectos.

Lo que hace que la evidencia del deber, tal y como él la piensa, sea una evidencia distinta a la de Swedenborg en sus sueños y sus escritos, es que podemos leer en ellos el proceso de invención del pensamiento por medio del cual un sujeto consigue dirigirse a otros pidiéndoles algo más que compartir un indecible. Swedenborg comenta sus alucinaciones para que no le sean fatales: se necesita, para ello, que otros reconozcan su

* Estas observaciones serán confrontadas en la lectura lacaniana del imperativo categórico. Al detectar en toda proposición universal afirmativa un intento por parte del sujeto de la enunciación de ser una excepción a la ley que enuncia como válida para todo sujeto, Lacan también lee el imperativo categórico haciendo de él, estilísticamente, un imperativo hipotético: “Que [la ley] valga en todos los casos, o más bien, que no valga en ningún caso si es que no puede valer en todo caso.” (“Kant avec Sade” *op cit.*, p. 767) No es seguro de que el texto de Kant sostenga esta reformulación, lo que es más bien sintomático en Kant es que confunde dos tipos de evidencia.

valor absoluto, en la participación de una certeza. Kant inventa un pensamiento que lo lleva más allá de donde él mismo se encontraba, aun cuando su pensamiento tenía una función defensiva. Pero esta invención no es “pura”. Se acompaña de confusiones, de ratiocinios sobre lo que debe admitirse como evidente. Lo que Kant en el fondo no puede decir cuando se pregunta acerca del fundamento de la obligación moral y cuando busca localizar en él el punto ciego, es lo que lo diferencia de Swedenborg, es la razón por la cual su experiencia de la culpabilidad puede estructurarse a través de la ley (lo que le da al remordimiento, aun en el criminal, el carácter de evidencia común irrefutable, que él le reconoce), mientras que Swedenborg sólo pudo salir de un abismo de culpabilidad fundando una nueva religión.

Traductoras: Magda Benuzillo y Gloria Benuzillo

- ¹ *Oeconomia regni animals*, Londres, 1741. trad. Inglesa: *The Economy of Animal Kingdom*, Newberry, Londres. pp.347-349
- ² *Rêves d'un visionnaire*, loc.cit., p. 576
- ³ *Ibid*, p. 548
- ⁴ *Fondements de la métaphysique des moeurs*, en *Ouvres philosophiques*, II, p.301; Surkamp, VII, p.66
- ⁵ Noticias sobre los *Fondements*, loc.cit., p. 232
- ⁶ *Le livre des rêves*, Berg International, Paris, 1985. Para todo lo que concierne al itinerario de Swedenborg, sigo a E. Benz, *Emmanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher*, Munich, 1948. El autor defiende la tesis de que Swedenborg tiene una experiencia comprable a aquellas de los profetas reconocidas como tales por la Iglesia.
- ⁷ *Ibid*, p.52
- ⁸ Sueño del 7-8 de abril de 1744, op.cit., p.57
- ⁹ *Rêve d'un Visionnaire*, en *Ouvres philosophiques*, I, p.581; Surkamp, II, p.979
- ¹⁰ Sigmund Freud: “Pour intrdouire le narcissisme”, en *La vie sexuelle*, PUF, Paris, 1969, pp. 100-101
- ¹¹ Carta del 8 de abril de 1766, en *Ouvres philosophiques*, I, pp.599-600
- ¹² En las dos informaciones introductorias a los *Fondements des moeurs* y a la *Critique de la raison pratique*, en *Ouvres philosophiques*, op.cit., p.237 y p.598
- ¹³ *Ouvres philosophiques*, op.cit., p. 233
- ¹⁴ *Ibid.*, p.238
- ¹⁵ *Ibid.*, op.cit., pp. 948-952; Surkamp, III, pp.248-252

- ¹⁶ Sobre este punto cf. M. David Menard , "Kant ou la patience des limites", a editarse en la *Revue philosophique de la France et de le etranger*
- ¹⁷ *Critique de la Raison pure*, en *Oeuvres philosophiques*, I, p.1011; Surkamp, III, p.20
- ¹⁸ *Fondements de la méthaphysique des moeurs*, Ibid., II, p. 252; Surkamp, VII, p.20
- ¹⁹ *Ibid.*, P.258; Surkamp, VII, p. 28
- ²⁰ *Ibid.*, respectivamente p.314 y 315
- ²¹ Op.cit.
- ²² 3ra. Sección, p. 318
- ²³ 3ra.sección, p.333
- ²⁴ Sigmund Freud, *Tótem et Tabou*, Payot, Paris, 1965, p.62
- ²⁵ Cf. *Oeuvres philosophiques*, II, p. 466
- ²⁶ *Critique de la raison pratique*, trad., F. Picavel, PUF, Paris, p.93. La traducción de ediciones Gallimard (*Oeuvres philosophiques*, II, p. 714) a cargo de J-L. Nancy et H. Wisman , en el comienzo del texto citado tiene aquí menos proximidad al texto alemán: " Hat nich jeder..."(Surkamp, VII, p.211.

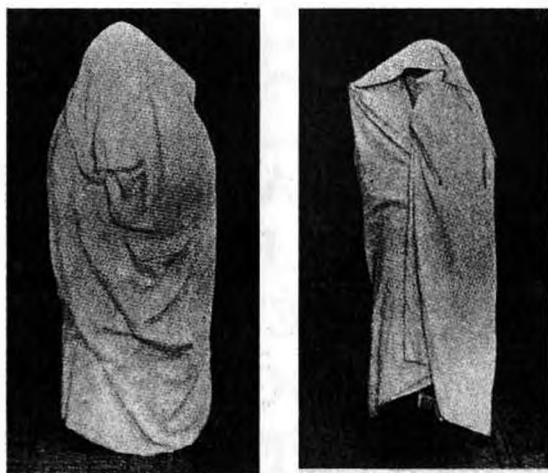
GAËTAN GATIAN DE CLERAMBAULT UN MÉTODO, UN ESQUEMA DE CONSTRUCCIÓN

Danielle Arnoux

"Cuando el sujeto es interrogado, habla de esa novela solamente porque esa novela lo conmueve, y porque *está en la naturaleza de todo humano explicar más que exponer*"¹

La publicación de las extrañas fotografías de Gaëtan Gatian de Clerambault, sacó a la luz una obra fotográfica inédita a la que se dio así la oportunidad de existir por sí misma². Por haber rodeado de cierto secreto este ejercicio, se creyó que Clerambault, psiquiatra y fotógrafo, había favorecido la fuga de las imágenes. Ahora bien, estos cuarenta y cinco años de olvido son el resultado de esfuerzos casi conjugados de los adversarios y de los admiradores de Clerambault. Unos por haber encontrado en su pasión un motivo de escándalo, otros por la hagiografía, de la *obra* sólo quisieron la *psiquiátrica*. Pobres o espléndidas, documentales o artísticas, ¿objetos inútiles de una pasión solitaria, o fuente de proliferación teórica? Estas fotografías poco legibles perturban.

Observemos primero estas imágenes algo ingenuamente, por lo que susciten en nosotros. Luego organizaremos nuestra lectura por las indicaciones que da Clerambault, indicaciones que forman parte privilegiada de su estudio sobre el vestido árabe drapeado.



Gaëtan Gatian de Clérambault, *Fas Bali*, Vestido drapado llamado "concha", de espaldas y de frente. Colección Museo del Hombre.

IMÁGENES REPETITIVAS

En la página opuesta, el mismo personaje de espaldas, luego de frente, se recorta en relieve sobre un fondo neutralizado de sombra casi negra. La forma oblonga de un cuerpo de pie, drapado en una tela blanca, posee un contorno muy simple. Negro, blanco, toda la gama de los grises o de los sepías intervienen, pero en realidad ningún color. En cambio, la luz está distribuida sabiamente: las sombras trazan líneas puras; una luz oblicua, un claroscuro, iluminan estas imágenes un poco a la manera de Rembrandt. Ninguna acción tiene lugar aquí. Ningún contexto está indicado. Sin embargo, algo fascina. El punto donde mirar no está quieto. Como le sucede a un espectador cuando entra a un cuadro, igualmente, estas fotografías nos miran más de lo que ellas se dejan ver. En el rostro de frente todo está velado excepto los ojos. La mirada negro brillante sobre blanco despierta entonces la sospecha de que sería ella misma lo que habría que ver, que identificar -como un negativo, reverso de la banda negra que marca de prohibición ciertas fotografías de diversos hechos. A partir de esto, la tela de fondo claro enmarcaría una boca oscura desde la cual la mirada subrayada apunta al que mira. De espaldas, la negativa a dejar ver se confirmaría, el personaje deja la escena.

El álbum presenta variaciones sobre el mismo tema, rondado por la presencia insistente de formas blancas, fantasmales, que ejecutan escenas de desplazamientos mínimos. Se ven ahí gestos rituales y posturas reiteradas, movimientos lentos y suspendidos. Se sugiere apenas un contexto marroquí con un escenario de fondo, un balcón aquí, un patio allá, un mosaico, un rincón de porte oriental. Los rostros, a menudo ocultos, pueden estar, sin embargo, completamente descubiertos. Posaron hombres y niños, no solamente mujeres. En otras series, la escena es fotografiada al aire libre, en pleno viento se extiende un camino, se perfila en el horizonte un pueblo. Sobre colinas de arena, se agrupan personajes de espalda, de frente, siguen mirándonos.

A veces experimentamos un sentimiento de extrañeza, de malestar. Primero en el sentido lacaniano, ese *senti miento*. Las fotografías de Clérambault nos engañan luego en el sentido del apólogo de Zeuxis y Parrasio, relatado por Lacan: Zeuxis hizo uvas que atrajeron a los pájaros, pero

su amigo Parrasio triunfa sobre él por haber sabido colgar sobre la muralla un velo, un velo tan parecido que Zeuxis, al voltear, le dijo -A ver, pues, muéstranos tú ahora lo que hiciste detrás de eso.³

El velo representado se convierte en un paradigma de la imagen perfecta cuya pobreza, más bien pureza, opaca transparencia, irá hasta su propia desaparición como imagen. Así, frente a las fotografías de Clérambault, exijamos ver detrás o más allá del velo, así construyamos una novela, cuando el velo es el objeto de ellas.

EL ESTUDIO DEL DRAPEADO NO ES UN SECRETO

Se sabe, por *L'Encéphale*, que en 1924 el doctor de Clérambault inaugura un curso en Bellas Artes sobre *el vestido árabe drapado*. El mismo texto (al que Clérambault aumenta un párrafo donde ofrece concentrar los documentos) aparece en *La presse médicale* en junio, con el título de "Aviso a los médicos artistas"⁴. Los colegas parisinos de la Enfermería Especial, sus íntimos, no fueron invitados a los primeros cursos de drapado; los dos cursos anunciados se desarrollan en marzo y la información les llega tres meses después. Clérambault esperaba otro público, otro reconocimiento, digamos, una consideración "oficial". Pero el doctor no hace un misterio de la diversidad de sus puntos de interés.

En Marruecos, su calidad de médico le ha servido especialmente para obtener información que no hubieran dado a ningún otro hombre de Occidente, sobre los vestidos de las mujeres. Le sucederá luego, en su presentación de enfermos, que mezcle todavía un poco los géneros, si creemos lo que Leon Michaux relata:

“No es raro ver llegar un árabe drapeado. Entonces se manifiesta, impresionante, la erudición enciclo-pédica de Clerambault, que ha profundizado en la etnología y ha consagrado al “drapeado” mediterráneo numerosas conferencias en la Escuela de Bellas Artes. Demuestra el paso de la clámide a la toga, luego al albornoz de los árabes; evoca las leyes del drapeado, que él ha establecido metódicamente (...) Los pliegues del albornoz difieren de una tribu a otra y permiten una identificación”⁵

En la misma revista, *La presse médicale*, Clerambault hará aparecer en 1929, el único texto retenido por Fréret, quien establece “un lazo” entre sus diferentes preocupaciones, si se puede decir así, al proclamar el “tejido como modo de trabajo para los enfermos”⁶, empezando así:

“Al habernos llevado el estudio de los vestidos drapeados exóticos y del drapeado antiguo (Lecciones sobre el drapeado árabe, Escuela Nacional de Bellas Artes, 1924-1926), al estudio de la técnica misma del tejido, nos preguntamos si el empleo de este oficio no podría proporcionar a algunas categorías de enfermos, un medio de distracción y de trabajo.”

Henri Ey habló, al asociarlo al arte de “maniobrar” a los enfermos, del *arte de drapear sus gestos*. Curiosamente, Ey no vio en ese momento en que rendía un homenaje ditirámico a Clerambault, que presentaba un método clínico indisoluble del método mecanicista que atacaba vivamente en el mismo texto⁷.

Julien Rouart relata:

“No ocultaba el interés que tenía por las telas, especialmente por el drapeado. En una presentación de enfermos, en la Enfermería, le vimos introducir una enferma curiosamente ataviada, a medias vestida con una camisola, a medias cubierta con una ligera falda plisada. A la descripción clínica del caso, añadió una breve exposición comparativa entre la técnica moderna de la producción de ese género

de “plisado” y los procedimientos antiguos para obtener el plisado griego, entre otros.”⁸

Podemos citar también el particular cuidado que Clerambault aportó a algunas descripciones de vestidos, el famoso caso de la modista:

“Coquetería puesta de manifiesto no solamente por sus múltiples listones sino también por los retoques que mandó hacer al vestido reglamentario: alforzas ajustadas al frente y a los lados, dispuestas en divergencia y como en rayos, con nudos de tarlatana en el centro de los rayos”⁹

o a la inversa, las tres hermanas de cuyo arreglo señala la negligencia:

“Estaban vestidas con sórdidos vestidos antes negros, pero en los que las zonas limpias eran manchas pegadas a las costuras, desgarrados en partes prendidas con alfileres, y cerrados con imperdibles en el lugar de los botones .

Una llevaba un sombrero de fieltro gris de una forma simplísima pero de diámetro excesivo; las otras dos, sombreros pequeños de crespón, deformados, aplanados, llenos de polvo y mal colocados sobre el cabello en desorden.”¹⁰

Agreguemos a esta serie la carta citada por Yves Edel, dirigida a Briand, para solicitar la fotografía de una cabellera flamante, que data del 28 de enero de 1914:

“Mi querido Maestro:

¿Podría usted alojarme algunos días y mandar-me fotografiar a la muy pintoresca X..., a quien va usted a recibir? Para la foto necesitaría toda su cabellera erizada por todas partes, sin prendedor ni alfiler que restrinja su fulgor. Disculpe usted mi laconismo y reciba todo mi agradecimiento. Respetuosamente, Clerambault.”¹¹

UNA ANOTACIÓN ANALÍTICA

Aunque Clerambault no hace ninguna comparación explícita entre sus diferentes estudios, el método es el mismo. El drapeado, según él, “obedece a leyes mecánicas”¹², como los dos grandes síndromes, la erotomanía y el automatismo mental, añadimos nosotros.

“Es susceptible de clasificación, a la manera de los seres vivos; el espíritu que conlleva su estudio resulta ser exactamente el de las ciencias biológicas.”¹³

Clerambault

“subdivide su tema en anatomía descriptiva, anatomía comparada, organografía y fisiología.”¹⁴

En esta época, anuncia varias veces la aparición de un *Tratado sobre el drapeado indígena (Traité sur la draperie indigène)*. Las aproximadamente seis mil fotografías tomadas en Marruecos en 1918 y 1919 forman la parte documental, también iconográfica -dice Clerambault- de esta obra en que publicaría entre mil y dos mil de ellas. Un proyecto abortado de publicación no es menos pregonado en referencia a su “futuro libro sobre la Erotomanía”¹⁵. En cuanto al automatismo mental, el anuncio reiterado de la obra llega hasta el escaparate del librero, nuevamente según el testimonio de Henri Ey:

“G. de Clerambault había anunciado en varias ocasiones la publicación de un volumen de *El Automatismo mental* y de dos volúmenes de *Estudios clínicos sobre el Automatismo mental*. Murió sin haber podido publicarlos.”¹⁶

Y Paul Sivadon:

“Vimos en varias ocasiones, durante años sucesivos, en el escaparate de Maloine: ‘Próxima aparición: *El Automatismo mental*, de Clerambault’ ”¹⁷

Los médicos coloniales son invitados por Gaëtan Gatian de Clerambault a recabar, como él

“documentos no sólo pintorescos sino estricta-mente analíticos, sobre los drapeados que caracterizan a sus regiones.”¹⁸

Desde el ejercicio de la fotografía, las fotografías son en su totalidad la obra en curso, con la anotación metódica de cada forma característica. En Marruecos, Clerambault viaja, los nombres se desgranar: Fez, Casablanca, Fas Bali, Fas Djedid, Azemmour, Mazagan, Mogador, Safi.

“En cada una de las ciudades de Marruecos, la manera de drapear el Jaique está regida por una moda local: una *qaïda*; esto es

especialmente cierto para los Jaiques de las mujeres. De ahí resulta, para cada ciudad, una silueta característica.”¹⁹

Igualmente, en sus trabajos de antes de la guerra, sobre las psicosis tóxicas, Clerambault describió por primera vez, para cada tóxico, la forma de alucinación específica que resulta. Las imágenes visuales no son de la misma naturaleza si el agente tóxico es el cloral, el éter, el alcohol o el óxido de carbono. En la redacción exuberante de estas observaciones pululaban entonces metáforas no solo visuales sino también táctiles, incluso textiles, desde “la impresión de hilos cortos, de redes”²⁰ hasta imágenes más estéticas:

“Mientras que el espíritu del alcohólico se oscurece profunda e íntimamente, el del clorálico más bien queda rodeado por un velo: “Un velo de crespón”... en ese velo, el juego de los pliegues hace irregular la transparencia.”²¹

El uso de las metáforas textiles como tales se agota, sin embargo, en la obra cuando la investigación sobre el drapeado adquiere su carácter propiamente metódico.

Para Clerambault, la publicación de las fotografías no puede ir sin un texto didáctico. Sin embargo sus primeras anotaciones, emprendidas respecto a Marruecos, son lo bastante completas como para que presente cuarenta ampliaciones en la exposición colonial de 1922, en Marsella.

UNA NUEVA DISCIPLINA

Clerambault innova. No existe bibliografía alguna sobre ese tema. Sus fotografías “personales”²² serán los primeros documentos disponibles para una investigación de éstas.

Tal insistencia sobre la cuestión de la innovación y de la originalidad es una constante de la preocupación de Clerambault. Se la encuentra, ejemplar, en el centro de la ruptura con Lacan en 1931. Lacan se atrevió a citar, a “copiar” en una publicación suya, una imagen que Clerambault había proporcionado en su enseñanza oral, es decir, todavía no publicada: la de una oposición de estructura entre el anélido y el vertebrado²³. Por el contrario, Clerambault menciona que él se abstiene de esa clase de plagios: Así, respecto al tema de la cronaxia con Guiraud:

“En diciembre de 1923, nuestro amigo Guiraud nos hablaba, en particular, del papel de la Cronaxia en las Psicosis Alucinatorias Crónicas. Para evitar cualquier apariencia de plagio, nos hemos inclinado, dado que él había pronunciado la primera palabra sobre esto, a dejarlo publicar primero.”²⁴

Las investigaciones “personales” que caracterizan la enseñanza del vestido drapeado árabe, recuerdan de la manera más precisa las *observaciones personales* de los casos de erotomanía, casi exhibidos como una bandera (y sin más indicaciones), en respuesta a los reproches que le hace Dide (quien ya ha escrito entonces sobre *Los idealistas apasionados*) de no haberlo citado especialmente. Reproche intolerable para Clerambault. Él no alimenta su investigación con la lectura de las publicaciones sino con sus observaciones clínicas, le responde.

“Mi viejo colega y amigo me amenaza con una refutación por medio de la Clínica. Yo aportaré mis observaciones personales. Su número sobrepasa en proporción aplastante a todos los casos clásicos juntos; esto se debe a la naturaleza de mi puesto de observación y al hecho de que el tema tratado me preocupa desde hace veintitrés años.”²⁵

Sin embargo, el anuncio del curso en la revista *Encéphale*, produce cierto vértigo:

“El Sr. Clerambault emprendió desde 1910 la anotación metódica de todas las formas del drapeado todavía en uso actualmente, su análisis y su clasificación...”²⁶

Ya sea que estudie la erotomanía desde veinte años atrás o el drapeado desde hace catorce, el objetivo es el mismo; se trata de obtener esa “anotación metódica de todas las formas”. Evidentemente “la proporción aplastante” del número de erotómanos permite imaginar que es posible la constitución de una serie (“porque los casos de Erotomanía pasan en serie por nuestro servicio”²⁷) en la que podrían despejarse algunas constantes, algunos criterios, un plan de interrogatorio, que están por formularse enteramente.

“Las concepciones del Erotómano se desarrollan sistemáticamente y corresponde aplicarles un modo sistemático de interrogatorio, a través del cual se obtendrán reacciones sistemáticas. Así, el Médico organizará un guión en el que el papel secundario será inconscientemente

pasivo y en el cual todas las fases estarán previstas. Gracias al número de casos de este género que han pasado por la Enfermería especial, espero poder proporcionar algún día ese cuestionario y este guión.”²⁸

Este cuestionario y este guión que constituyen un plan de interrogatorio para reconocer a los erotómanos, están contruidos con el mismo método que el del acopio “de los documentos no solo pintorescos sino estrictamente analíticos, sobre los drapeados” característicos de cada región.



G.G. Clerambault, *Diferentes estadios de la confección de un vestido drapeado*, Colección Museo del Hombre.

Confección del jaique redda, velo de cabeza, después colocación de la falda en la misma pieza textil:

1. El tejido pasa por detrás de la espalda mientras a la izquierda se eleva un lienzo, después confección de la falda. Cadena horizontal, trama vertical, el borde derecho de la trama es franjeado. La tela tiene un apoyo sobre la cabeza y dos sobre los brazos; más exactamente, los antebrazos son levantados a cuarenta y cinco grados y las manos detienen la tela; a la derecha, a treinta cm del borde de cadena, dejando colgar un trozo de tela; a la izquierda, se deja la tela floja, en comparación con el lienzo levantado.
2. “Alforzamiento” por un “batimiento suave” de los dos brazos, de adelante hacia atrás. Todo el lienzo de tela que estaba debajo de la mano derecha se va a enrollar alrededor del antebrazo, a la izquierda se constituye igualmente un entorchado de tela sobre el brazo.

3. Los brazos se levantan y el antebrazo izquierdo así envuelto, viene a colocarse por encima de la cabeza. El antebrazo derecho se coloca por encima del izquierdo.
4. El brazo izquierdo se retira delicadamente, la tela con la que estaba envuelto queda sobre la cabeza. La mano derecha mantiene la tela sobre la cabeza.
5. El brazo derecho se retira a su vez, la mano izquierda mantiene y rectifica la posición de la tela, pero ésta se mantiene en su lugar por su peso y por el espesor así constituido.
6. El velo de cabeza está en su lugar, ya no queda más que hacer algunos retoques en detalles. Es asimétrico, pues se cierra de derecha a izquierda.

La serie ordenada de la cual se extraen estas fotografías se titula simplemente, en la fototeca, "Diferentes estadios de la confección de un vestido drapeado". Seis fotografías me han parecido suficientes aquí para presentar una secuencia legible. Al tratar de exponer etapas, dejé de lado las poses más inmediatas. El título y el comentario explicativo a la manera de Clerambault son míos; los términos de "alforzamiento" y de "batimiento suave" son de Clerambault.

Clerambault no dice que va a estudiar el drapeado con un método científico. Encuentra en "el espíritu del drapeado" el espíritu de las ciencias biológicas. Crea una disciplina en el cruce del arte, de la etnografía, de la antropología, de la historia de los pueblos, de las técnicas, de las costumbres, del vestido, del orientalismo. Sin embargo, elige su público en función de lo que espera transmitir. Así, cuando habla en Bellas Artes se dirige a los artistas orientalistas. Las fotografías son susceptibles de hacerles percibir.

"la confluencia de las líneas, los movimientos de superficies, los trayectos interiores de una tela translúcida, la liquidez de una tela en las partes iluminadas"²⁹

La calidad documental de esas fotografías no solamente no se opone a su calidad artística sino que la exige. La mostración de los pliegues distintivos requiere de los recursos técnicos que son de esos que los artistas pueden apreciar.

"Hemos atraído la atención de los artistas sobre las diversas formas del pliegue: pliegue en guirnalda, en cilindro, en nidos, en ranuras, en abanico, en remolino; pliegues descendentes y ascendentes;

pliegues activos y pasivos; pliegues en chorros y encajados; pliegues de tracción y pliegues de embotamiento, formas todas en relación con una textura de la tela."³⁰

La textura de la tela no tiene secretos para Clerambault, experto en la técnica del tejido. Si la disposición no es exacta, la idea dada del drapeado será falsa.



- a) El brazo izquierdo se retira delicadamente, el tejido donde estaba envuelto queda sobre la cabeza. La mano derecha sostiene el tejido sobre la cabeza.
- b) El brazo derecho se retira a su vez, la mano izquierda toma y rectifica la posición del tejido pero este toma su lugar, de hecho su peso y su espesura así constituidas.
- c) El velo de la cabeza está en su lugar, no resta más que hacer retoque de los detalles. Es disimétrica, cerrándose de derecha a izquierda.

FASES RITUALES DE LA CONSTRUCCIÓN

Una forma drapeada particular es primeramente la confrontación de una pieza de tela característica (material, peso, color, etc.), digamos, también de una superficie geométrica suave (cuadrada, rectangular, triangular, en semicírculo, etc.), con un cuerpo (desnudo o no, hombre, mujer, niño) sobre el cual va a ser dispuesta. Esta pieza de tela, para volverse vestido sin costuras, es suave, superficie en revolución alrededor de ese cuerpo convertido en eje. La aparente inmediatez de su forma final comprende la génesis de la disposición así lograda en los tiempos sucesivamente encadenados, de cada etapa. La construcción del vestido drapeado se elabora cronológicamente, y la organización específica de cada forma, con sus variantes características, depende de una serie de gestos regulados por ritos y por la tradición.

“Un mismo drapeado debe ser mostrado sucesivamente en su forma terminada y en su génesis. Cada uno de los tiempos de la construcción, así como cada una de las partes, debe recibir un nombre especial o inclusive, a falta de nombre, un número en orden que permitirá evocarlas rápidamente y compararlas con tiempos similares de otro drapeado. Este vocabulario no puede establecerse más que a través de múltiples disecciones y comparaciones.”³¹

Los tiempos y los gestos en que se descomponen diversas fases del atavío dan, en la imagen fotográfica, esas posturas de apariencia estafalaria, artificialmente aisladas, esas secuencias de variaciones infinitesimales. La “serie cinematográfica que representa los gestos rituales de la construcción de un drapeado”³² no es siempre fácil de reconstruir a posteriori. Desde un mismo punto de vista metodológico, Clerambault anotará que es difícil encontrar los fenómenos iniciales sobre los cuales se ha construido el delirio y las fases de su construcción cuando ha llegado a su periodo de estado (la novela). En sus conferencias sobre el vestido drapeado, Clerambault muestra fotografías, maquetas, y pone en escena modelos vivos, práctica que no deja de evocar la de las presentaciones de enfermos. Así, la descripción del drapeado es aprehendida por Clerambault en su fabricación, siendo su estado final inseparable de la sucesión de los actos que han presidido su fabricación. De ahí el punto de vista tecnológico que remonta a la *techné* del tejido. De ahí la necesidad pedagógica de que la descripción pase por una mostración con estatuitas, maquetas de boj de 30 cm (como las que todavía hoy se encuentran en todas las tiendas de bellas artes), maniqués de tamaño natural (para desarrollar la simulación real del peso y el volumen de tela necesarios), por la presentación de modelos vivos que hagan evolucionar la distribución de los pliegues y de los volúmenes en el movimiento de la vida, efímeras obras de arte susceptibles de inspirar a la escultura. Los puntos de vista se multiplican: finalidad estética, finalidad práctica, distribución geográfica. De ahí el estudio fotográfico del que se espera que retenga con método los rasgos distintivos de los drapeados árabes en su construcción, en su contexto natural, transportados por el niño o el ánfora, por el viento del desierto, por la luz de Marruecos en la ciudad o en el campo. Estructura verbal, estructura plástica, estructura real, estructura icónica, nada descuida Clerambault para fabricar una semiología del drapeado. Una vez que pasa la fascinación que ejercen las imágenes de las fotografías, se indica el nivel de lectura conforme al cual debe fijarse la mirada.

ESQUEMA DE CONSTRUCCIÓN

Las investigaciones de Clerambault sobre el drapeado³³, en parte inéditas, y aquellas más conocidas sobre el automatismo mental y la erotomanía, avanzan de manera concomitante a partir de 1920. No es solamente un paralelismo de circunstancia; es que Clerambault, con el drapeado, puso en su punto una rejilla de lectura de los fenómenos, que funciona como una pequeña maquinaria teórica bastante eficaz para poner orden en los problemas. En 1928, Clerambault expone en la Sociedad de Etnografía su “método” de estudio, al mismo tiempo que los primeros elementos de su nomenclatura de los vestidos drapeados. Ese texto de cuatro páginas (introducción y conclusión de la conferencia que incluía veintidós) es publicado no solo en el boletín de la sociedad, *La Ethnographie*, sino en... el *Journal Officiel* (Diario oficial del 22 de agosto de 1928). Esta elección indica la extrema importancia, *oficial*, que Clerambault acordaba a esta “exposición del método”. El método encuentra entonces su acabado en la exposición de un “esquema de construcción” del vestido drapeado. Los rasgos característicos del esquema de construcción “inicial y generador” se encuentran, a la vez, en la erotomanía y en el automatismo mental.

“Un vestido drapeado debe ser definido por el esquema de su construcción. Ese esquema es provisto por tres clases de elementos: 1° el punto de apoyo principal; 2° el movimiento de tela que parte de ese punto; 3° el nombre de las zonas cubiertas y la manera de adaptarse a ellas.”³⁴

El estudio de ese esquema de construcción permite levantar la aparente contradicción de lo que Lacan, en 1946 en su homenaje al maestro³⁵ había considerado una paradoja. Clerambault, según Lacan, desplegó al mismo tiempo, como en los dos extremos del abanico, las estructuras tan distintas de la erotomanía y del automatismo mental “de un modo cuyo alcance único es de comprensión” que él llamaba cómicamente “ideogénica”, mientras que todo su análisis era búsqueda de los límites de la significación, o sea, el anideísmo.

La fórmula según la cual “un vestido drapeado debe ser definido por el esquema de su construcción”, evoca otra, aquélla sobre la erotomanía, que indica que a pesar de la seriación arriba mencionada, Clerambault forja una clínica de enfermos, no de enfermedades:

“Una fórmula clínica solo vale por sus condiciones de presentación.”³⁶

Como para la fórmula clínica cada vez presentada con un enfermo y de tal forma que se “podría casi decir que todos los casos son atípicos”³⁷, un vestido drapeado puede ser definido en la medida en que se le puede construir; recordemos

“Un vestido drapeado debe ser definido por el esquema de su construcción. Ese esquema es provisto por tres clases de elementos”³⁸

Notemos la frecuencia en Clerambault, de una estructuración de los fenómenos descritos en tríadas. Así, en los delirios pasionales: “erotomanía, reivindicación, celos”³⁹. Igualmente, en el caso del automatismo, Clerambault formula un “Triple Automatismo”⁴⁰. La nomenclatura de Clerambault fabrica sin intermisión entidades formadas por tres palabras, a menudo un nombre y dos adjetivos, como para “el síndrome pasional mórbido”, es decir, el delirio erotomaniaco que,

“se desarrolla en tres estadios: estadio de esperanza, estadio de despecho, estadio de rencor.”⁴¹

Para la construcción del vestido drapeado, el punto de apoyo *inicia*⁴² está situado en el cuerpo. Clerambault erige una lista limitada a cinco puntos: cabeza, cuello, hombros, tórax y caderas. Estos puntos corresponden a los adjetivos que califican cada drapeado o que definen un tiempo de su disposición: cefálico, cervical, escapular, torácico, pélvico.

“Las dos primeras clases de datos (punto de apoyo y movimiento de tela que parte de ese punto) *ordenan la clasificación*. Este punto de apoyo y este movimiento son, en general, prácticamente *iniciales*.”⁴³

Luego, viene la lista de los movimientos, que son tres -descendiente, anular, espiral- calificados de *generadores*⁴⁴. A esos movimientos descendiente, anular y espiral, corresponden coordenadas geométricas cuyo sistema de referencia es el cuerpo de pie, sometido a la gravedad: horizontal, vertical, oblicua.

EL ESQUEMA EN LA EROTOMANÍA

“las concepciones del delirio erotomaniaco se agrupan, por una parte, en un postulado inicial y deducción de ese postulado (todos los datos

relativos al objeto); por otra parte, en temas imaginativos e interpretativos diversos (datos relativos a los incidentes de la persecución)⁴⁵.

El postulado tiene ese carácter de ser *primario, fundamental y generador*.⁴⁶

Vemos ya que el postulado “primario, fundamental y generador” sobre el cual descansa la erotomanía de Clerambault, constituye un punto de apoyo principal de donde se desarrolla un movimiento que parte de ese punto, como para un vestido drapeado.

“La clasificación debe ser ordenada aquí, como en cualquier otro terreno, por un conjunto coherente que deba a sí mismo su coherencia con el Elemento *Generador*. Este Elemento *Generador* es ese elemento a la vez afectivo e ideativo que llamamos el *Postulado*”⁴⁷

Subrayemos igualmente:

“Los componentes del sentimiento *Generador del Postulado* son Orgullo, Deseo, Esperanza”⁴⁸

Ese postulado, “idea prevaleciente”, “embrión lógico”, “célula madre” que Clerambault se dedica a estudiar en detalle, puesto que constituye el descubrimiento de la fabricación del objeto en la erotomanía, reúne pues, esas mismas dos cualidades estructurales (*inicial y generador*) que sirven para definir en el vestido drapeado el punto de apoyo (*inicial*) y el movimiento (*generador*) que parte de ese punto. En efecto, el postulado de Clerambault es, en la erotomanía, un punto de apoyo sobre el cual descansa todo el edificio. De ahí, un modo de extensión del delirio polarizado entre el sujeto y el objeto (movimiento generador) “en sector”. Clerambault define en un espacio geométrico su ampliación posible “en un mismo sector cuyo ángulo de abertura no varía”⁴⁹. Para dar el valor de punto de apoyo del postulado, promueve una imagen cautivadora:

“Supriman en el delirio del pasional esa sola idea que llamé el postulado, y todo el delirio cae. Ese delirio es semejante a la lágrima de Batavia que se desvanece con que se rompa tan solo su punta.”⁵⁰

Además, es importante poner la causa en evidencia y distinguirla del efecto, ya que el delirio no es una causa. Decir querulancia o prejuicio, etc., sería ver una parte y olvidar el origen.

“Erotomanía es el único calificativo completo, porque solo éste es causal.”⁵¹

EL ESQUEMA EN EL AUTOMATISMO MENTAL

Ahora bien, al otro extremo del abanico, en el automatismo mental, encontramos la misma preocupación en que se trata de distinguir y de reconocer lo que es *inicial* y *generador* de lo que no es más que construcción a posteriori, superestructura:

“Este síndrome (automatismo mental) es, según nosotros, el elemento *inicial*, *fundamental*, *generador* de las psicosis alucinatorias crónicas, llamadas psicosis sistematizadas y progresivas. La idea que domina la psicosis no es su generadora, aunque la psicología común parezca indicarlo y la psiquiatría clásica lo confirme. El núcleo de estas psicosis está en el automatismo, la ideación es secundaria a él. En esta concepción, la fórmula clásica de las psicosis está invertida.

Así, el delirio de persecución alucinatorio no deriva de la idea de persecución, la idea de persecución no crea las alucinaciones; son las alucinaciones las que crean la idea de persecución.”⁵²

Como en la erotomanía, se puede constatar que el delirio, secundario, superestructura en la concepción de Clerambault, no puede dar razón de la psicosis; tampoco la afectividad explica nada porque es “maniobrada por la psicosis y no a la inversa”⁵³; los primeros trastornos son de tenor neutro⁵⁴.

“El síndrome S es de origen orgánico⁵⁵... En todos los casos encarados, el síndrome S resulta de una incitación mecánica, exactamente comparable a una electrización”⁵⁶.

Clerambault ubica al principio de su descripción del automatismo mental, una noción que llama *anideísmo*, que invierte la concepción clásica de las psicosis. Lacan sitúa, en 1956, su primera teoría del significante (fuera de sentido) en la misma línea que este heurístico anideísmo⁵⁷, al rendir homenaje a su “maestro en psiquiatría”. La idea que domina la psicosis (esa alrededor de la cual se elabora la novela) no es su generadora. El punto de partida (base, núcleo) está

en un fenómeno de automatismo (intuición, eco del pensamiento, enunciación de los gestos) de “tenor neutro”⁵⁸ en cuanto al tema y a los afectos, anideico. El delirio, temático, se injerta secundariamente sobre esta base que le sirve entonces de punto de apoyo inicial. Objetar que el fenómeno de automatismo puede tener un contenido de ideas, no tiene consecuencias. Cuando el delirio ha llegado al periodo de estado, cuando se ha constituido, cuando las etapas de su construcción ya no son visibles, el punto de apoyo inicial, el automatismo, escapa a la aprehensión. Para Clerambault, calificar de anideico al automatismo es significar que no es por su contenido por lo que opera en el mecanismo. Anideísmo aquí se opone a ideogenismo, ideología, intelecto, ideocracia (psiquiátrica), o incluso a color (del delirio), decoración:

“El médico, impregnado de hábitos ideológicos se dilata él mismo en construcciones ideicas y no ve que estas no son más que una decoración que le oculta una arquitectura.”⁵⁹

Clerambault piensa proporcionar con esta concepción “para el interrogatorio de los enfermos, un plan simple y criterios seguros.”⁶⁰

“La alucinosis nos da el prototipo exacto de la base de las psicosis alucinatorias crónicas. Todo sistema de ideas, especialmente toda novela de persecución está ausente de ella. Es el pedestal que espera la estatua.”⁶¹

La estructura de los delirios de interpretación se opone sin embargo a la de los erotómanos, como el anélido se opone al vertebrado. No hay idea prevaleciente, la extensión se hace de manera irradiada, en red circular e infinita, hecha de eslabones. El sujeto vive en el centro.

“Supriman del delirio de un interpretador la concepción que les parezca la más importante, supriman incluso muchas de ellas: habrán perforado la red, pero no habrán roto las cadenas; la red seguirá siendo inmensa y se reharán otros eslabones por sí mismos.”⁶²

Según Georges Lanteri Laura, la distinción estructural entre desarrollo en sector y desarrollo reticular, continúa haciendo favores a la semiología, incluso fuera de las condiciones doctrinales en las que Clerambault la inventó⁶³.

EL ANIDEÍSMO DEL VELO

La quietud intelectual y la neutralidad afectiva (anideísmo) que caracterizan al automatismo mental de Clerambault, son una forma de aligeramiento de imaginario. Igualmente, las fotografías de Clerambault apuntan a la pureza del anideísmo, privadas de los temas y de los colores afectivos que les prestaría el sentido común. Se podría leer en ellas la lista del mismo tono neutro que aquél con el cual se leería el directorio telefónico. Las indicaciones dan puntos de vista, espalda, frente, perfil derecho, perfil izquierdo, o anotan terminologías locales, nombres de lugares, de los modos particulares de colocación, de los tiempos artificialmente descompuestos, de las variantes. Desprovistas de sentido en sí mismas, estas fotografías se ordenan en serie y unas respecto a las otras. Clerambault logró que sus modelos abdicaran a su particularidad para hacer evidente la forma pura del drapeado. Estamos lejos de la expresividad de los drapeados barrocos que vestían a las grandes enamoradas, en la pintura y en escultura. Más cerca de los plañideros vestidos con un sobrio atavío de duelo.



(Pie de foto): Plañidero del duque de Berry, muerto en 1416, obra del escultor Jean de Cambrai. Museo de Berry en Bourges, ciudad natal de Clerambault. (Fotografía de Jean Claude Arnoux).

Clerambault expuso el vestido drapeado como expuso los fenómenos sobre los cuales se funda el delirio antes de que haya tomado forma. Al disponer la luz sobre el fenómeno, hace aparecer aquí, en un número limitado de líneas, los rasgos distintivos del síntoma, allá las líneas de pliegues característicos de tal drapeado. Traza un croquis simple y preciso, al haber percibido a través de su esquema una forma pura.

Pero la imagen está desbordada por todas partes, por la riqueza de la clínica. Clerambault busca desesperadamente casos puros de erotomanía. Mas el síndrome es con frecuencia "prodrómico, de un Polimorfismo muy lento en revelarse". Habla de casos mixtos. La misma cuestión, de nuevo, en el método de clasificación de los drapeados:

"En el caso de varios apoyos, la determinación del apoyo principal puede ser discutida; el drapeado es entonces un compuesto y debe ser clasificado dos veces, para mayor seguridad."⁶⁴

¿DÓNDE ESTÁ EL LÍMITE?

El modelo mecánico del que se espera que describa un encadenamiento de causas y de efectos, se somete a un encadenamiento definido por los términos primero y segundo, o primordial y secundario, superior e inferior, ascendente y descendente, positivo y negativo. Al caracterizarse el delirio como "triunfo de lo accesorio sobre lo esencial"⁶⁵, el procedimiento de Clerambault da cuenta de la constante preocupación por distinguir accesorio y esencial, la causa del efecto. Y sin embargo, a veces capta el rasgo distintivo que se supone jerarquiza la importancia causal de los fenómenos en una simple sucesión temporal. Los niveles de la descripción clínica y de la descripción seudo histológica, se entremezclan, así como la patogenia mecánica y la etiogenia orgánica, e incluso la filogénesis es invocada:

"el Automatismo mental sería así el receptáculo de los mecanismos inferiores del Pensamiento. ¿Porqué? Porque representa los mecanismos superiores de los tiempos pasados; resumiría la filogénesis del Intelecto y sus productos serían aquellos del Pensamiento Ancestral"⁶⁶

En el resumen que sigue a la exposición del método, Clerambault, lejos de conformarse con el vestido drapeado árabe que había anunciado en Bellas Artes, se dedica a hacer un inventario y estudios comparativos de

los cuales no vemos ya los límites históricos ni geográficos. Habla de paralelismo entre peplos griego e izar árabe, de estefané teban y copto y de otro tipo contemporáneo; compara toga consular y toga imperial, bufanda de Isis y bufanda de Diana; habla de bufanda etrusca y de chal caldeo, luego de chal español, de los drapeados asirios y egipcios, de los paños africanos y de los saris hindúes, etc. La lista se vuelve abismal. Sus prototipos ya no vienen solamente de sus investigaciones personales sino de la estatuaria y de lecturas enciclopédicas. Con ese “todas las formas todavía en uso” de su perspectiva, la obra comenzada se condena a la incompletud y a la imperfección. Ninguna de las encarnaciones sucesivas del drapeado dará jamás la esencia de esa totalidad. ¿Adónde conduce el drapeado a Clerambault? El texto publicado, reducido a la exposición del método y a los comentarios, deja adivinar una fuga al infinito.

En el drapeado, lo abierto y lo cerrado no son contradictorios. En sus trabajos tecnológicos ulteriores, Clerambault se dedica a las cuestiones de cerradura, a los modos de atar y de sostener, sin agujerar, cada estructura de drapeado. El texto sobre “El núcleo inserto atado” sigue las etapas de la génesis del “dispositivo perfecto” del cual esta invención del ser humano sería el paradigma. ¿Se trataría de cerrar una abertura? Después, otra conferencia en la sociedad de etnografía “el borde festoneado en el drapeado griego”⁶⁷ se dedica a describir el acabado del borde. ¿Acaso intenta Clerambault definir un límite que se escapa sin cesar a su esquema de construcción?

En su última intervención, casi testamentaria, sobre el automatismo mental, en 1934, muy poco antes de su suicidio, Gaëtan Gatian de Clerambault, quien jamás dejó de buscar un nombre más adecuado para su síndrome, propone: *delirio autoconstructivo*.

“Cada fórmula lanzada es asimilada y, al continuar el trabajo de ideación, las fórmulas van a completarse día con día; así, se forja toda una novela de origen extrapersonal: es el delirio autoconstructivo. Ese delirio autoconstructivo es más absurdo que el delirio personal del sujeto (delirio mucho más explicativo que constructivo).”⁶⁸

Construcción queda como la palabra clave.

Danielle Arnoux
Traducción: Cecilia Pieck.

- ¹ Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, Paris, PUF, 1942, reedición Frénésie, 1987, p. 486. Las itálicas son mías.
- ² Serge Tisseron, Mounira Khemir, *Gaëtan Gatian de Clérambault, psychiatre et photographe*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1990.
- ³ Jacques Lacan, *Le séminaire livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texto establecido por J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1973, p. 95, lección del 4 de marzo de 1964.
- ⁴ “Inauguration d’un cours à l’Ecole Nationale des Beaux-Arts de Paris”, Suppl. Rev. *Encéphale*, l’Informateur des Aliénistes et Neurologistes, Paris, 1924. El mismo texto con el título de “Avis aux médecins artistes” es publicado en *La presse médicale*, n° 48, Paris, Masson, 14 de junio de 1924.
- ⁵ Léon Michaux, “G.G. de Clérambault et l’infirmier spéciale”, en *Confrontations psychiatriques*, n° 11, Paris 1973, p. 45.
- ⁶ Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, op.cit., p. 818. Se verifica, por esta excepción, la opción que tuvo Fréret de editar la obra *psiquiátrica*, no la obra completa.
- ⁷ Henri Ey, *Etudes Psychiatriques*, “Une théorie mécaniciste: La doctrine de G. de Clérambault”, Etude n° 5, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p. 89.
- ⁸ Julien Rouart, “L’œuvre de Gaëtan Gatian de Clérambault”, en *Préfaces* n° 6, Paris, Publication du cercle de la librairie / Editions professionnelles du livre, 1988, p. 113.
- ⁹ Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, op.cit., p. 352.
- ¹⁰ *Ibidem*, p. 8.
- ¹¹ Yves Edel, “Gatian de Clérambault (1872-1934). Repères biographiques” en *Préfaces*, op. cit., pp. 114-115.
- ¹² “Inauguration d’un cours à l’Ecole Nationale des Beaux-Arts de Paris”, op.cit.
- ¹³ *Idem*.
- ¹⁴ *Idem*.
- ¹⁵ Gaëtan Gatian de Clerambault, *Œuvre psychiatrique*, op.cit., p. 427.
- ¹⁶ Henri Ey, *Etudes Psychiatriques*, op.cit., p.90.
- ¹⁷ Paul Sivadon, entrevista en *Synapse* n° 22, abril de 1986, p. 25.
- ¹⁸ “Inauguration d’un cours à l’Ecole Nationale des Beaux-Arts de Paris”, op.cit.
- ¹⁹ Cf. un borrador de anuncio de la obra por publicarse, *Fonds d’archives du Musée de l’Homme*, inédita. Agradezco al Museo del Hombre su amable autorización: los textos inéditos que cito provienen de esta fuente.
- ²⁰ Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, op.cit., p. 161.
- ²¹ *Ibidem*, p. 204.
- ²² “Inauguration d’un cours à l’Ecole Nationale des Beaux-Arts de Paris”, op.cit.
- ²³ Danielle Arnoux, “La rupture entre Jacques Lacan et Gaëtan Gatian de Clérambault”, en *Revue du Littoral* n° 37, Paris, E.P.E.L., 1993. Está publicado en español: “La ruptura entre Jacques Lacan y Gaëtan Gatian de Clerambault”, en *Selección de textos, Obra psiquiátrica de Gaëtan Gatian de Clerambault*, UAQ, Fac. de Psicología, col. Pathos

- ²⁴ Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, Nota al final del artículo: "Psychoses à base d'automatisme", 1926, op.cit., p. 576. Está publicado en español: "La ruptura entre Jacques Lacan y Gaëtan Gatian de Clérambault", en *Selección de textos, Obra psiquiátrica de Gaëtan Gatian de Clérambault*, UAQ, Fac. de Psicología, col. Pathos, p. 272.
- ²⁵ *Ibidem*, p. 427 del texto en el original. Notemos que ese texto data de 1923. (p. 109 en español.)
- ²⁶ "Inauguration d'un cours à l'École Nationale des Beaux-Arts de Paris", op.cit.
- ²⁷ Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, op.cit., p. 346. (Las mayúsculas son de Clérambault). En español, p. 32.
- ²⁸ *Ibidem*, p. 331 en la edición en francés, p. 14 en español.
- ²⁹ Gaëtan Gatian de Clérambault à Paul Léon, carta de candidatura del 25 de octubre de 1922, inédita.
- ³⁰ Cf. otro texto titulado "Inauguration d'un cours...", inédito
- ³¹ Gaëtan Gatian de Clérambault, *Introduction à l'étude des costumes drapés indigènes*, Comunicación en el 2º congreso de Historia del Arte, 1921, inédito.
- ³² Cf. "Inauguration...", op.cit., nota 31.
- ³³ Son testimonio de estas investigaciones, numerosas notas y estudios de documentos, pero pocos escritos publicados. Excepto una conferencia "Introduction à l'étude des costumes drapés indigènes" en 1921 (de la cual sólo está publicado un resumen), los breves anuncios del curso en *L'Encéphale* y en *La presse médicale*, mencionados en 1924, ninguno de los seis cursos en la escuela nacional de Bellas Artes en 1924, 1925 y 1926, está publicado. Los pocos textos publicados son posteriores a 1928. Son bien recibidos por la Sociedad de Etnografía. Para una reseña más detallada de los trabajos de Clérambault sobre el drapeado, cf. Danielle Arnoux, "Analítica del drapeado. Las fotografías de Clérambault", en *Revue du Littoral*, n° 41, Paris, E.P.E.L., 1994. En español se encuentra publicado en *Selección de textos, Obra psiquiátrica de Gaëtan Gatian de Clérambault*, UAQ, p. 483.
- ³⁴ Gaëtan Gatian de Clérambault, "Classification des costumes drapés", en *L'Etnographie*, 5 de mayo de 1928 y en el *Journal Officiel de la République Française*, del 22 de agosto de 1928.
- ³⁵ Jacques Lacan, "Propos sur la causalité psychique" en *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 168. En español en "Acerca de la causalidad psíquica", en *Escritos I*, ed. S. XXI, México, 1990, p. 158.
- ³⁶ Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, op.cit., p. 346. En español, *ibidem*, p. 32.
- ³⁷ *Ibidem*, p. 404.
- ³⁸ Gaëtan Gatian de Clérambault, "Classification des costumes drapés", op.cit.
- ³⁹ Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, o.c., p. 337. En español, op.cit., p. 21.
- ⁴⁰ *Ibidem*, p. 494, las mayúsculas son de Clérambault.
- ⁴¹ Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, o.c., p. 338. En español, op.cit., p. 22

- ⁴² El subrayado es mío.
- ⁴³ Gaëtan Gatian de Clérambault, "Classification des costumes drapés", op.cit.
- ⁴⁴ El subrayado es mío.
- ⁴⁵ Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, op.cit., p. 338. En español, o.c., p. 22.
- ⁴⁶ *Ibidem*, p. 343 El subrayado es mío. En español. *Ibidem*, p. 29.
- ⁴⁷ Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, op.cit., p. 336. El subrayado es mío. (En español, p. 20.)
- ⁴⁸ *Ibidem*, p. 338. En español, p. 22.
- ⁴⁹ *Ibidem*, p. 342. En español, p. 28.
- ⁵⁰ *Ibidem*, p. 343. En español, p. 29.
- ⁵¹ *Ibidem*, p. 401.
- ⁵² *Ibidem*, p. 529.
- ⁵³ *Ibidem*, p. 583.
- ⁵⁴ *Ibidem*, p. 483.
- ⁵⁵ *Ibidem*, p. 592.
- ⁵⁶ *Ibidem*, p. 593.
- ⁵⁷ Danielle Arnoux. "Portrait de l'anidésisme en signifiant", *Actes du colloque de Cerisy*, agosto de 1993. "Retrato del anidésismo como significante" en *Selección de Textos, Obra psiquiátrica de Gaëtan Gatian de Clérambault*, op.cit., p. 457. Igualmente está publicado en *Artefacto 5*, mayo 1995, p. 233.
- ⁵⁸ Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, op.cit., p. 485.
- ⁵⁹ *Ibidem*, p. 486.
- ⁶⁰ *Ibidem*, p. 529.
- ⁶¹ *Ibidem*, p. 536.
- ⁶² *Ibidem*, p. 343. En español, p. 29.
- ⁶³ Georges Lanteri Laura. *Psychiatrie et connaissance*, Paris, Sciences en situation, 1991, p. 245.
- ⁶⁴ Gaëtan Gatian de Clérambault, "Classification des costumes drapés", op.cit.
- ⁶⁵ Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, op.cit., p. 485
- ⁶⁶ *Ibidem*, p. 480.
- ⁶⁷ Gaëtan Gatian de Clérambault, "Recherches technologiques sur le drapé. I Un équivalent non décrit de la fibule: Noyau Inclus Ligaturé. II L'ourlet festonné dans la draperie grecque", en *L'Etnographie*, n° 23, Paris, 1931.
- ⁶⁸ Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, op.cit., p. 610.

artefacto Números publicados

- No.1 Marzo, de 1990: **El psicoanalista-agotado**
No.2 Julio, de 1991: **La Sra. Klein -agotado**
No.3 Noviembre, 1992: **Transmisión del psicoanálisis**
No.4 Septiembre, de 1993: **La Locura -agotado**
No.5 Mayo, de 1995: **Fromm, una posición freudiana**
No. 6 Julio, de 1998: **El Parricidio**

artefacto Libros de artefacto

Anuncia la publicación en mayo del 2000 de
Emmanuel Règis:
**Los regicidas,
en la historia y en el presente.**
Estudio médico psicológico, seguido de "Los parricidas"
Prólogo de Georges Lanteri-Laura
Epílogo: Vox Populi-Vox Dei, de
Alberto Sladogna

El texto contiene la primer tesis escrita en psiquiatría que estudia las incógnitas del acto de los tiranicidas, regicidas y magnicidas. El Dr. Georges Lanteri-Laura en su prefacio ubica la obra de Emmanuel Règis en la psiquiatría y el epílogo de Alberto Sladogna analiza las posiciones sobre el carácter "solitario" o el "complot" atribuido al acto de José de León Toral cuando ejecutó en 1928 al Presidente electo de México, Álvaro Obregón.

Libros de artefacto publicó:

La locura compartida - Folie à deux- (compilación), seguida de *¿Paranoización? Simples indicaciones sobre la dirección de la cura* por Jean Allouch (febrero, 1997)

Adios. Ensayo sobre la muerte de los dioses por Jean Christophe Bailly (Diciembre, 1998).

Índice de nombres propios y títulos de obras citadas en los seminarios de Jacques Lacan por Guy le Gaufey et al. (Enero, 2000)

Esta colección ha publicado los siguientes títulos:

Lacan Freud ¿Qué relación? Por J. Allouch, A. Montes de Oca, M. Pasternac, A. Sladogna y M. F. Sosa (Junio, 1987).

Puntuación y estilo en psicoanálisis por Albert Fontaine et. al. (Enero, 1991).

El retorno a Freud de Jacques Lacan por Phillippe Julien (Marzo, 1992).

213 Ocurrencias con Jacques Lacan por Jean Allouch (Marzo 1992).

En aquellos tiempos; En estos tiempos por C. Rosset y J. Allouch (Julio, 1993).

La Lócura Wittgenstein (co-edición con Edelp) por Françoise Davoine (Julio, 1994).

El doble crimen de las hermanas Papin por J. Allouch, E. Porge y M. Viltard (Febrero 1995).

ÍNDICE

- Psicoanálisis, ciencia, locura,**
Shahen Hacyan; Antonio Montes de Oca,
Alberto Sladogna
- Mesa redonda sobre el lugar del psicoanálisis en la medicina.**
Convoca: la Sra. J. AUBRY, Presidente y por orden
alfabético: los Sres. H. P. Klotz y J. Lacan, la Sra. G.
Raimbault y el Sr. P. Royer. Intervención del Sr. L. M.
Wolf
- Un obstáculo importante para la cientificidad del psicoanálisis:
el “Capitan Freud”**
Guy Le Gaufey
- Isaac Newton y el criptograma de Dios**
Shahen Hacyan
- Hechos y dichos del profeta Johannes**
José E. Marquina
- Excluir la locura de la ciencia y en el psicoanálisis
¿tiene la misma consecuencia?**
Alberto Sladogna
- Newton lunático**
Josafat Cuevas
- ¿Existen paradigmas en el psicoanálisis?**
Renato Mezan
- Louis Althusser, una relación teórica con el psicoanálisis**
Rose-Marie Mariaca Fellmann
- La evidencia de un delirio explicado por la evidencia de la
moralidad: Kant y Swedenborg,**
Monique David-Ménard
- Gaëtan Gatian de Clérambault un método, un esquema de
construcción,**
Danielle Arnoux