



• Clínica • Nuestro tiempo • Arte y cultura • Cine • Memoriabilio



Vol. 3 No. 4 (2021)
Enero- Junio



4

Melanie Klein y la escuela argentina
Adalberto Levi Hembra

9

Del dolor de existir y la vergüenza de vivir al deseo
Daniel Gerber

32

Panorama actual de las posibilidades
institucionales de formación en
psicoanálisis. Parte 1.

Susana Rebeca Kolb C., Ma. Concepción
Delgado P., Joel Estrada N., Angélica María
Toledo R., Alma Delia Zúñiga O.

38

Medea. Ser mujer y no ser madre
Victor Ignacio Coronel Piña

58

Virus (2013)
Norma Calles Miramontes

64

La formación del psicoanalista.
Propuesta del CPM

Leticia Flores F., Clara Yáñez C.,
Katia Weissberg G., Araceli Zamora S.

84

Aura Cruz Aburto.
Semblanza



EDITORIAL



JUNTA DIRECTIVA

Presidente

José Luis González Fernández

Secretaria

Araceli Zamora Santillán

Tesorera

Leticia Teresita de Jesús Flores Flores

COMITÉ EDITORIAL

Elia Gloria Arriaga Bayardi

Omar Ramírez Moore

Ma. Antonia Reyes Arellano

DISEÑO EDITORIAL

Cesar Edgardo Medina Castañeda

COLABORADORES

Miembros asociados, adscritos, formandos y egresados del Círculo Psicoanalítico Mexicano

ILUSTRACIONES

Aura R. Cuz Aburto

CÍRCULO, Vol. 3 No.4, enero - junio 2021, es una publicación semestral editada por el Círculo Psicoanalítico Mexicano A.C. Calle Parral no.73, colonia Condesa, Alcaldía Alvaro Obregón, CdMx, CP 06140, Tel. 5552118763. Página electrónica www.cpmac.org, dirección de correo: cpmac@cpmac.org. Editor responsable: José Luis González Fernández. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título No. 04-2021-083008083500-01, ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización: Cesar Edgardo Medina Castañeda, CPM centro regional San Luis Potosí, Ignacio Comonfort no.730, colonia Centro, CP 78000, SLP. Fecha de última modificación: 29 de junio del 2021. Correo electrónico: revistacirculo@cpmac.org.

Las opiniones expresadas por los autores son responsabilidad de quienes las escriben y no necesariamente reflejan la postura de la revista Círculo. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de esta publicación sin previa autorización del Círculo Psicoanalítico Mexicano.

Es un gusto para mí presentar este cuarto volumen de la Revista del Círculo Psicoanalítico Mexicano, sobretodo porque la presentación de este número se da en el segundo aniversario de la aparición de la revista. Se presentó por vez primera durante el Simposium de 2019 en León, Guanajuato, lo que es algo muy gratificante para todos los miembros de la asociación y nos permite felicitar nuevamente a la comisión editorial que tiene a su cargo esta revista.

En este nuevo número Adalberto Levy Hembra con el trabajo Melanie Klein y la Escuela Argentina, nos hace una presentación de la importancia que la obra de Melanie Klein tuvo en este país, una de los primeros lugares en América en que el psicoanálisis fue practicado y transmitido. Melanie Klein fue analizada y alumna de Ferenczi y de Abraham y su obra va a tomar en cuenta las aportaciones de ambos. Nos afirma que Melanie Klein no concibe su obra diferente a la de Freud, más bien supone que profundiza en ella y la extiende para dar cuenta del análisis infantil y de los primeros años de vida del niño.

Daniel Gerber por su parte, nos va a hablar en su texto del pudor y la vergüenza. Comienza diciendo que el pudor y la vergüenza son dos sentimientos que en mayor o menor medida están presentes en todos los sujetos. Ya el Antiguo Testamento hace referencia a ellos en el libro del Génesis, pero a lo largo de la historia han estado presentes en obras literarias y reflexiones filosóficas. Freud propone el pudor y la vergüenza como formaciones reactivas, producto de la defensa frente a la pulsión fálica. Para Lacan, la condición de sujeto es la de ser “representado con un significante para otro”, señala. Dividido además “entre un significado y otro, el pudor se presenta en él como un fenómeno correlativo a esta condición. El orden signifiante sólo representa al sujeto, lo que quiere decir que algo de éste –su ser mismo– queda excluido. Sólo existe cómo representado. Hay en la constitución del sujeto en el orden simbólico, un resto real, lo que Lacan llama el objeto perdido, causa del deseo, parte del mismo sujeto que se separa de éste”. En cuanto a la vergüenza nos dice Daniel Gerber, “que ésta hiere la imagen del sujeto, cuando se da a ver lo que debía quedar oculto detrás de ella . . . Es siempre la denuncia de la impostura de ese “yo fuerte” y falicizado”.

Por su parte Víctor Coronel Piña va abordar el tema de Medea tanto en Eurípides cómo en la película de Lars Von Trier. Nos dice que el hombre tiende al olvido y la negación de su condición trágica, pero eso



no la anula. La cuestión es cómo nos posicionamos frente a ella. Podemos asumir el sentido trágico o uno más del orden moral. Y se pregunta ¿Por qué Medea asesinó a sus hijos? Más allá de un juicio moral condenatorio nos plantea las razones de la protagonista quien habiendo traicionado a su padre y a su pueblo por su amor a Jasón, es traicionada por éste quien se enamora de otra mujer. Para Medea entonces, la muerte de sus hijos es el castigo de la traición del padre aunque ella lo lleve a cabo en el sentido trágico del destino. De la película de Lars Von Trier que Víctor Coronel liga a Medea, nos dice: dioses y hombres saben que toda traición debe ser castigada, además, los hijos sabían que no van a poder escapar a su destino de ser hombres, hijos de ese padre. Uno lleva a lo otro y a la madre para que les de muerte.

Susana Rebeca Kolb Cadwell, Ma. Concepción Delgado Parra, Joel Estrada Nava, Angélica María Toledo Rocha y Alma Delia Zúñiga Olgún van a presentar un trabajo denominado: Panorama Actual de las Posibilidades Institucionales de Formación en Psicoanálisis. Nos prometen un segundo trabajo para el siguiente volumen, ya que el primero que nos presentan en este volumen, relatan las vicisitudes en la implementación de los programas de formación psicoanalítica en tres países europeos: Viena, Alemania e Inglaterra que fueron pioneros en conformar los primeros Institutos de formación psicoanalítica. Analizan y van describiendo minuciosamente las diferentes propuestas de los diferentes Institutos, lo que nos permite observar cómo a pesar de seguir los lineamientos del Instituto de Berlín en cuanto a los tres elementos básicos, a saber, el propio análisis, la supervisión y el estudio de Freud y los nuevos aportes psicoanalíticos. También van presentando diferencias en cuanto a la frecuencia del análisis, el número de seminarios y los requisitos de ingreso. Presentan incluso el recorrido de seminarios en cada asociación. Trabajo muy importante para quien se interese en este tema.

Leticia Flores Flores, Clara Yañez Contreras, Katia Weissberg Glazman y Araceli Zamora Santillán nos presentan su artículo La Formación del Psicoanalista. Propuesta del CPM. Señalan que con el término formación psicoanalítica, entendemos ese movimiento o proceso interno por medio del cual advenimos psicoanalistas. Se juega el nivel del atravesamiento de procesos personales que producen lo que llamamos el deseo del analista, en articulación con un saber teórico que no es ajeno, en el contexto de la institución psicoanalítica. También señalan que en el

CPM, se conservan los tres elementos indispensables presentes en todas las instituciones de formación, a saber, el análisis personal, que permite un saber del inconsciente; la apropiación de la teoría psicoanalítica, el saber sobre el inconsciente; así como la supervisión al comenzar a trabajar. Después de revisar varios documentos anteriores en torno a este tema, tomando en cuenta los señalamientos recomendados tras una intervención institucional y conociendo las dificultades para no caer en academicismos, nos proponen que, para que la teoría o saber sobre el inconsciente no se convierta en dogma, es necesario que tanto el coordinador del seminario como las personas en formación hayan o estén pasando por un trabajo de elaboración personal, que sólo el análisis personal puede brindar. Anotan también – como el CPM – no es inmune a los conflictos y contradicciones en los que toda Institución Psicoanalítica se ve inmersa. Como ejemplo, privilegiar el deseo, pero también la ética lo que implica necesariamente una normatividad, no es tarea sencilla. Por último, proponen que si se entiende la formación psicoanalítica como un proyecto vital, la estancia en el IFAS, no es más que un paso, de esta manera se puede articular la noción de formación permanente del analista con el espacio regulado de la institución.

Por último en la página 84 encontramos la semblanza de Aura R. Cruz Aburto, pintora destacada quien realizó tanto el diseño de la portada elaborado expresamente para este volumen así como todas las imágenes que ilustran el contenido, unas de su archivo de obras y otras igualmente elaboradas para este número. Le agradecemos enormemente su trabajo y creatividad.

Agradezco la invitación para elaborar esta presentación, y felicito nuevamente a los integrantes de la comisión editorial encargada de este volumen y desde luego a todos los que nos brindaron sus trabajos.

María del Carmen Pardo y Brüggmann

Imagen de portada

Aura Cruz Aburto
Encuentro
2021



Melanie Klein y la escuela argentina.

Melanie Klein pertenece a la segunda generación de psicoanalistas. Deriva, fundamentalmente de Ferenczi y Abraham (maestros y analistas de ella). No concibe su obra como una teoría completa que pudiera competir con la obra monumental de Freud, sino como una contribución a la teoría freudiana, fundamentalmente en el campo del psiquismo infantil. Lo único que según ella está haciendo es llevar un poco más atrás los descubrimientos freudianos.

Los primeros hallazgos datan de 1926, y aparecen publicados en *Principios psicológicos del análisis infantil*. Se trata de un nuevo planteo acerca de un Superyó temprano (esto es, anterior a la instancia de Freud) especialmente severo y cruel. Su crueldad se apoya sobre los propios impulsos sádicos y canibalistas del niño. Esta concepción la conduce a una polémica con Anna Freud, para quién, por el contrario, el Superyó infantil es débil y frágil.

Hay una consecuencia clínica de estas diferencias: según Anna Freud el Superyó debe ser fortalecido durante el trabajo analítico. Según Melanie Klein, el Superyó debe ser moderado en su sadismo.

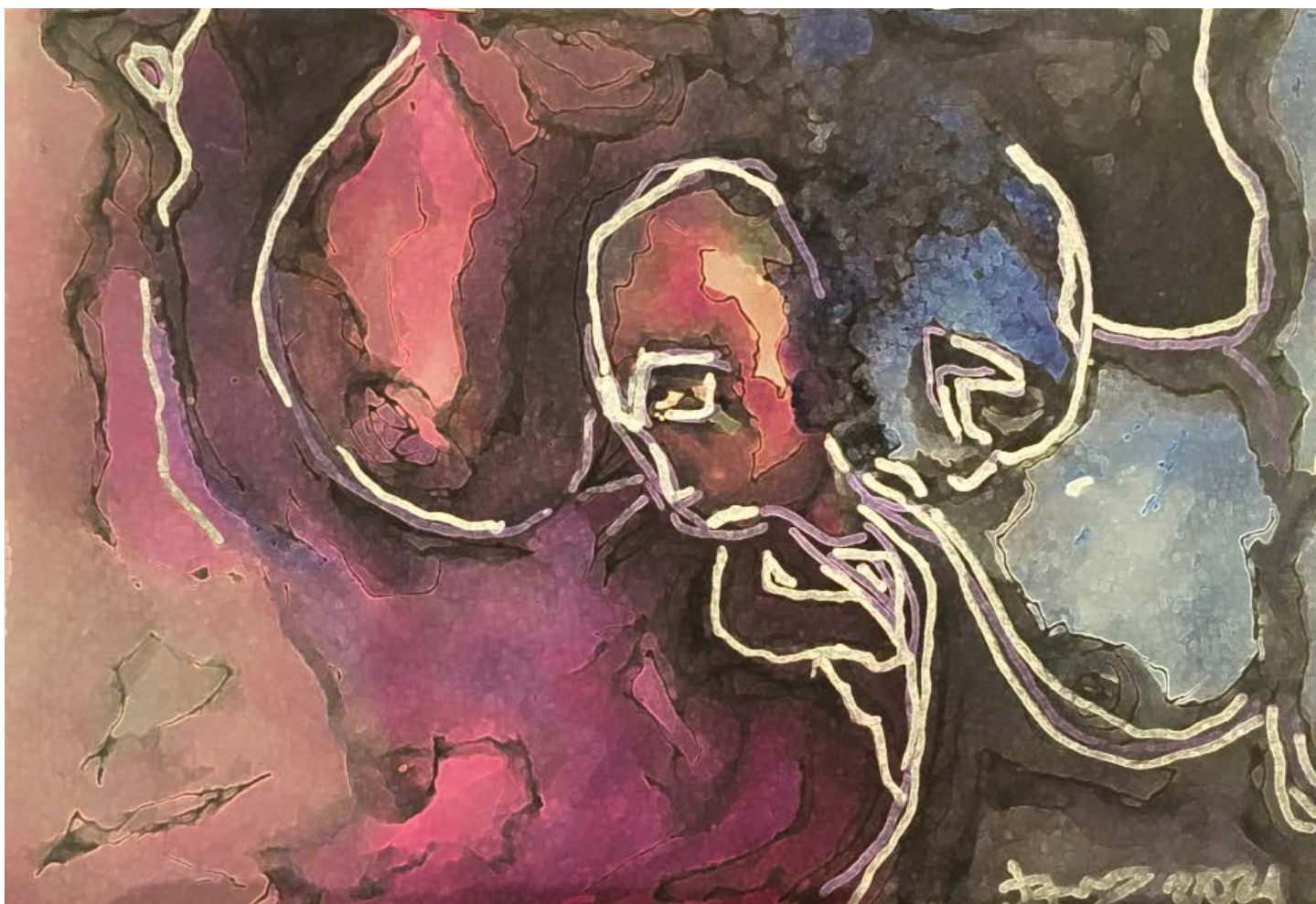
AUTOR

Adalberto Levi Hambra
Miembro Asociado CPM-CDMX
Fecha de recepción: 06/12/2020
Contacto: adalbertolevi@gmail.com



Aura Cruz, *Las gemelas de mis sueños infantiles*, 2018

En 1928, en los *Estadios tempranos del Complejo de Edipo*, Melanie Klein propone un Complejo de Edipo que comienza con el destete. Este *Edipo Temprano*, se caracteriza por la labilidad y confusión de sus impulsos. Ya comienzan los impulsos genitales, pero aún dominan los impulsos sádicos anal y



Aura Cruz, *Nacer*, 2021

oral. Este comienzo coincide con un Yo aún inmaduro y está dominado por la presencia de un *Superyó Temprano*, severo y cruel.

El niño tiene una concepción fantaseada acerca de su madre, concepción terrorífica, en la cual ella es onnipotente y posee en sí misma el pene del cual despojó al padre (esta imagen se liga a la de los padres combinados, madre y padre a la vez). Tal imagen terrorífica produce a la vez ansiedad e identificación. Justamente la identificación da lugar a la formación de una etapa femenina primaria en ambos niños. La ansiedad de castración, en el niño, deriva de esta misma fuente. Pero el descubrimiento radical de Melanie Klein es el de unas configuraciones que ella llama *posiciones*.

Las llama así porque no son, propiamente, etapas de un desarrollo sino, en palabras de Rómulo Lander (2009), “una agrupación de ansiedades y defensas específicas que se presentan durante todos los años de infancia en forma oscilatoria” (p. 32).

En la *posición esquizó - paranoide* predominan los impulsos destructivos, las ansiedades paranoides y las defensas esquizoides, que esgrime contra ellas. Desde luego, esta ansiedad paranoide se origina en la propia pulsión de muerte del niño, la cual, deflexionada hacia el exterior asume la forma de perseguidores externos. Su deseo de matar y destruir determinan la retaliación,

esto es, la Ley del talión (ojo por ojo, diente por diente, y, desde luego, muerte por muerte).

Frente a este peligro, el niño esgrime las defensas que le parecen más adecuadas: las defensas esquizoides, la separación, la escisión de lo bueno y lo malo. Esto con el fin de preservarse, pero también con el fin de preservar sus objetos buenos.

Ahora bien, ¿Qué es bueno y qué es malo en el sistema de Melanie Klein? Su sistema se apoya, tal vez un poco ingenuamente, en la dimensión biológica (aunque rápidamente simbolizada). El primer objeto que el niño construye, derivado de la deflexión de su propio instinto de muerte (como lo llama Klein.) es el pecho materno, pero lo es en la circunstancia en que *no da leche*. Este pecho que no da leche se convierte inmediatamente en un riesgo para el lactante. Objetivamente si no da leche, el niño se puede morir de hambre. Pero a ese riesgo (podríamos decir real) se asocian otros riesgos fantaseados. Ese pecho puede envenenar, destruir, mutilar, y en última instancia, matar. La madre tiene en su interior, a la vez, el pene del cual despojó al padre, y que también es, en ella, amenazante.

Esto no puede ser de otra manera, porque ningún contenido del pecho materno le sería suficiente: la voracidad del niño conduce a su necesidad de contar con un pecho inagotable. El pecho materno, indudablemente no lo es, pero esta posibilidad agrega un nuevo peligro para el niño: el ser inundado y ahogado por la leche materna, devenida, a su vez, amenazante y peligrosa.

Se dice que “a grandes males grandes remedios”. Una entidad tan peligrosa como

el *objeto malo* requiere, para ser controlado y, eventualmente, dominado, de una entidad absolutamente protectora: el *objeto bueno u objeto idealizado*. Este objeto es una instancia protectora capaz (en realidad, la única capaz) de contrarrestar la destructividad del *objeto perseguidor*.

Por último, es necesario señalar que en este momento del desarrollo del niño, *pecho bueno y pecho malo no pertenecen a la misma madre. En realidad la madre como tal aun no existe*. En este momento de su vida, para el niño el objeto es parcial, su Yo inmaduro está dividido y la ansiedad básica es la paranoide. Todo esto constituye, en resumen, la configuración que Klein denomina *posición esquizo-paranoide*.

Esto ocurre durante los primeros 5 meses de vida del niño. A partir de entonces las cosas cambian radicalmente. El niño identifica a la madre como una sola, pecho bueno y pecho malo le pertenecen y coinciden. Comprende que sus ataques contra el objeto persecutorio pudieron haber vulnerado al objeto idealizado. Aparece entonces ya no el temor a la venganza sino la culpa. El niño se deprime. A esto le llama Klein *posición depresiva*.

La ansiedad básica es la *depresiva*. En este momento el niño percibe el daño que pudo haber causado a su madre, en su lucha contra el objeto perseguidor, y percibe también la pérdida de la misma. Pérdida concreta, porque en este momento tiene lugar el destete. El niño ha pasado de la oral primaria (cuya actividad es chupar) a la oral secundaria (cuya actividad es morder).

La escuela argentina, especialmente Arminda Aberasturi, plantea tres formas de separación del niño con respecto a su madre, y tres motivos: *dentición, marcha y lenguaje*. Este es el trípode que sustenta la posición depresiva. La depresión tiene para Klein la misma causa que tiene para Freud: la pérdida, la separación. Contra la ansiedad depresiva le es necesario esgrimir, como antes contra la ansiedad paranoide, las defensas apropiadas. En este caso se tratará de las *defensas maniacas*, de las cuales la esencial es la *negación*. En todo caso, clínicamente el sujeto en análisis kleiniano sólo podrá aspirar a deprimirse.

O, en el mejor de los casos, el niño podrá acceder a la reparación. Pero, otra vez citando a Rómulo Lander: “La resolución por reparación es un proceso lento y se necesita largo tiempo para que el Yo adquiera la suficiente fortaleza como para sentirse confiado en sus actividades y capacidades reparatorias.” (2009, p. 35).

Argentina

El psicoanálisis llega a Latinoamérica por la puerta de Argentina. A pesar de que la primera noticia que tiene Argentina acerca de Freud proviene de un médico chileno, Germán Greve, que es el primero en presentar la doctrina freudiana en 1910, en un Congreso en Buenos Aires. Freud se refiere a este hecho en su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*:

Un médico, probablemente alemán, llegado de Chile, se declaró a favor de la existencia de la sexualidad infantil en el Congreso Internacional de Buenos Aires (1910), y elogió los éxitos obtenidos por


la terapia psicoanalítica en el tratamiento de síntomas obsesivos. (Freud, 1914, p. 29).

De todas maneras el terreno aún no estaba preparado para la entrada del psicoanálisis, y su planteo no tuvo ningún eco. Recién en 1904, y ya con una historia previa de desarrollos en salud mental, creación de hospitales psiquiátricos y establecimiento de una cátedra universitaria de psicología, puede aparecer un primer artículo de José Ingenieros, psiquiatra criminólogo, que menciona a Freud. Al principio, sin embargo, Argentina era permeable a las ideas de Freud, pero tanto como a las de Pierre Janet, Jean-Martin Charcot e Hippolyte Bernheim. En 1930, junto con la polémica acerca del fascismo, aparece en Argentina un debate intelectual en el cual predominan freudismo y marxismo, en busca de un conocimiento acerca de sus raíces su origen y su genealogía (recordemos que Argentina es un país de inmigrantes). Elisabeth Roudinesco señala que:

fue menos una medicina de la normalización, reservada a verdaderos enfermos, que una terapia de masas al servicio de una utopía comunitaria. De ahí su éxito único en el mundo, con todas las clases medias urbanizadas. De allí también su extraordinaria libertad, su riqueza, su generosidad, y su distancia respecto de los dogmas. (Roudinesco & Plon, 1998, p. 62).

Argentina, autopropuesta como salvadora del psicoanálisis (de hecho se le propone a Freud exiliarse en Buenos Aires, en lugar de Londres) constituye un primer grupo, núcleo de la futura APA: Enrique Pichon-Ri-

vière, Arnaldo Raskovsky, su hermano Luis Raskovsky y su esposa Matilde Wencelblat, el hermano de ésta última Simón Wencelblat, Arminda Aberastury y los inmigrantes Angel Garma y Marie Langer, y, por último Celes Ernesto Cárcamo, quien retorna al país desde el extranjero.

Sostenidos sobre una ortodoxia freudiana ligada al análisis didáctico, en Buenos Aires y en otras ciudades de Argentina, los psicoanalistas de la APA formaron a la mayoría de los analistas hispanoparlantes, quienes se integraron a la IPA y constituyeron grupos o sociedades locales en Uruguay, Colombia, Venezuela, y también en México. Aunque en éste último país se dividieron para su formación entre Argentina, Inglaterra y Estados Unidos. 

Referencias

Freud, S. (1914). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. *Obras Completas* (Vol. XIV, pp. 1-64). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Lander, R. (1993). *Melanie Klein. Introducción a su vida y obra*. Caracas: Editorial psicoanalítica

Roudinesco, É., Plon, M. (1998). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós

Del dolor de existir y la vergüenza de vivir al deseo

El pudor y la vergüenza. La hontologie del sujeto

En el libro del *Génesis* se puede leer: “Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer; pero no se avergonzaban uno del otro”. (Biblia de Jerusalén. Génesis. 2:25). Ahora bien, tras la *Caída*, “se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y cosiendo hojas de higuera, se hicieron unos ceñidores” (Biblia de Jerusalén. Génesis. 3:7). Surge así el pudor y, con él, el impulso a cubrirse ante la posibilidad de exponer o insinuar los genitales, no casualmente llamados “zonas pudendas”. Junto con la vergüenza, el pudor se instala como parte de la condición humana. Ni el animal ni el ángel podrían experimentar tales sentimientos.

El mito bíblico parte de la formulación de una inocencia originaria en el sujeto, no manchada aún por el pecado; mítica inocencia que sólo puede pensarse como tal en tanto ya perdida. En este sentido, en *La ciudad de Dios*, San Agustín elabora una interpretación que siglos después tendrá una estrecha relación con los postulados de Freud y Lacan: antes de la caída, los

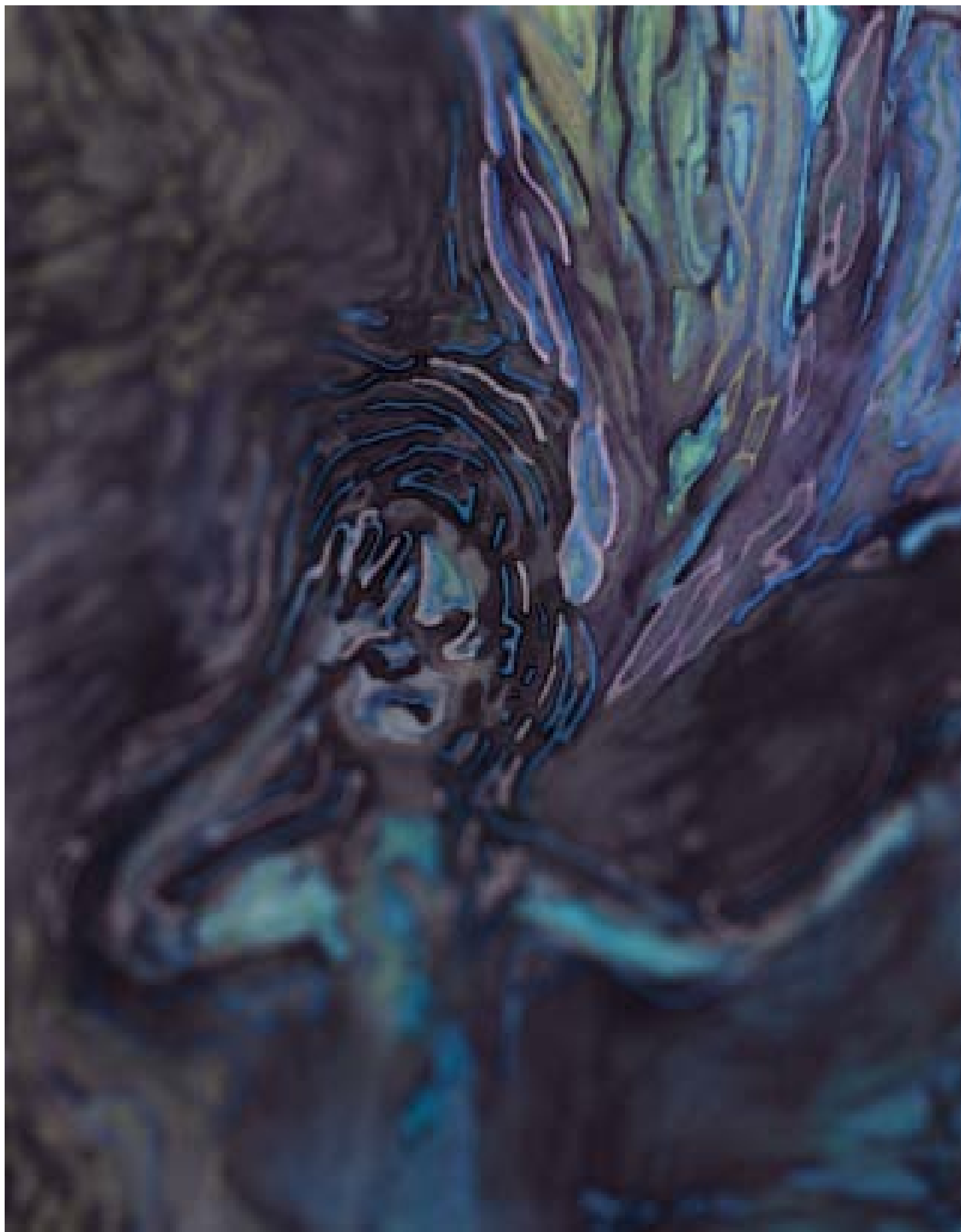
AUTOR

Daniel Gerber
Miembro Asociado CPM-CDMX
Fecha de recepción: 30/11/2020
Contacto: danielgerber@prodigy.net.mx

genitales no eran excitados por la lujuria sino movidos por la voluntad humana y, por este sometimiento a dicha facultad del alma, no eran vergonzosos; cuando, tentados por la serpiente, Adán y Eva comieron el fruto prohibido, Dios castigó su desobediencia rompiendo para siempre la armonía entre la voluntad humana y el cuerpo, lo que alteró radicalmente a este último que, a partir de esto, va a constituirse precisamente como *alter*, otro, para ya no obedecer a la voluntad, del mismo modo que el hombre no había obedecido a Dios.

Los fenómenos del pudor y la vergüenza están íntimamente ligados con esta pérdida del dominio de los órganos, particularmente del control de la erección en el hombre y de las secreciones vaginales en la mujer. Los órganos sexuales se vuelven así un motivo de vergüenza, y este castigo ejemplar va a transmitirse de generación en generación: la insubordinación hacia Dios fue castigada hasta el fin de los tiempos con una correlativa insubordinación de la carne al hombre.

El psicoanálisis viene a confirmar la existencia de este elemento de insubordinación porque considera que el sujeto es un efecto



Aura Cruz, *Del dolor y del deseo*, 2021

del lenguaje, de modo que su condición es la de ser lo representado por un significante para otro. Dividido entre un significante y otro, el pudor se presentará en él como un fenómeno correlativo a esta condición. El orden significativo sólo representa al sujeto, lo que quiere decir que algo de éste -su ser mismo- queda excluido allí: su ser en tanto el sujeto solo existe como representado.

Hay, en la constitución del sujeto en el orden simbólico, un resto real, lo que Lacan llama el objeto perdido, causa del deseo: parte del mismo sujeto que se separa de éste. Es lo que denomina objeto *a*, que indica también una cierta “recuperación” del goce: el *plus-de gozar*, especie de compensación o “bonificación” por lo perdido. Este objeto no es algo “exterior” sino parte del mismo sujeto que se desprende quedando de alguna manera adherido a él. De este modo, el sujeto es también objeto: “el sujeto es primero *a*, objeto *a* en relación con el deseo del Otro” (Lacan, 1966/1967). El sujeto es a la vez el \$ y el objeto *a*: está dividido entre su *existencia* simbólica y su ser de goce real.

El pudor puede situarse en este contexto y Lacan lo analiza haciendo jugar en primer lugar la relación entre significantes de distintas lenguas. En *La significación del falo*, cuando lo aborda por primera vez, hace referencia a *Aidos* (divinidad griega del pudor) poniendo entre paréntesis el término alemán *Scham*, que significa tanto vergüenza como pudor. En alemán no hay —como en francés o en español— dos términos diferentes como pudor y vergüenza. Lacan lo escribe en alemán para dar a entender el desplazamiento que va a hacer con respecto a la obra de Freud; lo que va a señalar es que el pudor tiene un lugar central en la constitución del

sujeto, es lo que nos protege de la posibilidad de aparición de la vergüenza.

Aidos tiene un derivado, *aidoria*, genitales en griego, que en latín se dice *pudenda*, pudor. *Pudenda* contiene así una referencia clara a los genitales. Existe entonces una traducción del término griego al latín, pero no ha pasado ni al alemán ni al inglés, como otros vocablos latinos. En inglés lo más cercano a pudor es *modesty* (discreción, recato), equivalente al alemán *Bescheidenheit*; de ahí que la palabra inglesa que se asocia con *aidos* es siempre *shame*, aun cuando no traduce exactamente lo que indica aquél y obliga en algunos casos a mantener el término griego.

Lo que Lacan dice respecto al pudor en el texto citado es:

Por eso el demonio del *Aidos* (*Scham*) surge en el momento mismo en que en el misterio antiguo, el falo es develado. Se convierte entonces en la barra que, por la mano de ese demonio, cae sobre el significado, marcándolo como la progenitura bastarda de su concatenación significativa (Lacan, 1994b, p. 672).

Hay que relacionar esta afirmación con lo que señala Freud en *Tres ensayos de teoría sexual* cuando menciona la existencia de tres “diques” defensivos que se establecen contra la pulsión sexual: “el asco, el sentimiento de vergüenza, los reclamos ideales en lo estético y en lo moral” (Freud, 1905, p. 161).

Es con respecto al segundo de ellos —el sentimiento de vergüenza— que Lacan introduce la idea del velo que se asocia con lo que llama el “demonio” (del griego *demon*

o *daimon*) del pudor (*Scham*). No alude con esto a algo “satánico” sino a la acepción griega de este término: *daimon* es el nombre de una presencia ligada a una persona al nacer que determina, para bien o para mal, su destino; y este *daimon* puede dar señales que es necesario descifrar. Al hablar entonces de un *daimon del pudor*, lo que indica Lacan es que el pudor es algo inherente a la división del sujeto como un afecto estrictamente humano.

Lacan vincula el pudor con lo que en ese momento llama el develamiento del falo en los misterios de la antigüedad, para señalar que en el análisis se trata de levantar ese velo que en los misterios antiguos era el falo, al que concibe como “el significante cuya función, en la economía intrasubjetiva del análisis, levanta tal vez el velo de la que tenía en los misterios” (Lacan, 1994b, p. 669). Se puede decir que en el momento en que se levanta algo de la represión puede surgir el pudor, en la medida en que se toca lo “Otro” del sujeto, eso que el velo de la represión cubre. Freud lo planteaba de este modo: cuando el sujeto se acerca a decir algo -que puede incluso ser una banalidad- y experimenta pudor, no es debido al contenido de lo que dice sino al hecho de que eso tiene algún lazo con la represión.

De este modo, cuando el falo, el significante que indica los efectos mismos del significante sobre lo viviente que son los de la sexualidad y el goce, es de-velado, cuando se descorre el velo de la latencia en que debe permanecer, lo que ocurre puede describirse en dos tiempos. En un primer tiempo se produce el de-velamiento del falo porque este se encuentra velado por la operación de la represión; en un segundo tiempo, cuando el falo es de-velado, el velo no desaparece

sino que se transforma en la barra que divide al sujeto. Esa es la experiencia del pudor, el momento en que el velo deviene barra, la barra del \exists , causante de su turbación.

¿Cómo actúa entonces el *daimon*? Haciendo que el sujeto realice la conversión del mencionado velo fálico –“levantado” ya– en una barra. Así, se transforma en sujeto manifiestamente “barrado”. De este modo, cuando un sujeto siente pudor es porque padece la experiencia de la barra que lo obstaculiza, de esa barra que es la que separa S (significante) de s (significado) en el algoritmo saussuriano. Así, el sujeto “barrado” es el sujeto púdico, quien se siente incómodo en su propia piel y vive intensamente su división en la medida en que “eso” se hace presente y queda dividido por efecto de la barra que toma el relevo del velo fálico.

El sujeto experimenta su división cuando el velo es quitado. Es el momento en que queda dividido por el *daimon* del pudor que lo enfrenta a lo que debe ser reprimido. La barra, marca del significante, es el falo, el significante fálico. Éste, que es el efecto del significante sobre todo lo significable, es quien “barra” al sujeto. Por esto puede decirse que en el fenómeno llamado por Freud inhibición, que es una detención del acto, el papel del pudor es decisivo.

La clínica muestra que la inhibición tiene como uno de sus principales referentes, explicitado o no, al pudor. En cuanto a la vergüenza, la definición general que puede darse de ella es “hacer mancha en el cuadro”. El instante de la vergüenza es un instante de ver, instante de ver ...dad, del trayecto en retorno de la pulsión escópica. El sujeto



Aura Cruz, *Sístole - diástole*, 2021

vergonzoso se imagina hacer mancha en el cuadro del mundo, se experimenta siendo visto y mirado desde todas partes.

La vergüenza, en el instante en que alcanza al sujeto, mancilla y atraviesa su “bella imagen” hasta el punto más íntimo —que es a la vez el más extraño, de ahí el neologismo *éxtimo* que puede aplicarse aquí— de su ser. Por esto, cuando se apropia del sujeto, la vergüenza revela su alcance ontológico, lo que justifica hablar aquí, como lo hace Lacan de *hontologie* (neologismo que resulta de la condensación de *ontologie*, ontología, con *honte*, vergüenza).

En un primer abordaje puede decirse que la vergüenza, en un instante, atraviesa la imagen del sujeto para afectar su cuerpo y reducirlo a su *hontologie*, su mísero ser. En su texto sobre el estadio del espejo, Lacan señala que el niño se identifica con la imagen que lo defiende de la angustia, el desbarajuste orgánico y la indigencia de su condición; por esto es “saludable” y se la inviste con júbilo. Pero esta imagen que proviene de la relación con el semejante, como lo va a mostrar posteriormente, se constituye marcada por la dialéctica del significante, en el contexto de lo simbólico.

En su trasfondo no sólo se sitúa una falta orgánica sino, esencialmente, la falta causada por el significante, la falta en ser. Esto conduce a una reconsideración del estadio del espejo: el que se identifica con una imagen no sólo intenta salvarse de su cuerpo fragmentado sino también de esa nada, ese vacío al que, de no lograrlo, se reduciría. Demanda entonces ser, ser significado y por esto busca una imagen. Detrás de la identificación con la imagen está la demanda de ser significado.

Pudor y vergüenza van a situarse en correlación con esta demanda de ser significado. El pudor como defensa de una imagen “lograda”, la vergüenza como producto de las respuestas fallidas o decepcionantes que esta demanda va a recibir. Lo que distingue el pudor de la vergüenza es que el primero viene a velar el objeto que la segunda pone al desnudo. La imagen yoica enmascara una falta en ser que la vergüenza devela, una falta en ser que redobla una falta de tener.

Como Lacan lo describe, cuando el niño descubre la falta materna, la falta del Otro, querrá identificarse con el falo imaginario para colmarla y velar la castración. Un juego de señuelos va a desarrollarse entonces en la relación simbólica madre-hijo, paradigma de la relación Otro-Sujeto. El niño quiere mirarse en una imagen fálica para así darse a ver al Otro en una identificación con el falo imaginario. Tratará de “ser el falo”, el pequeño fetiche del Otro para que la castración, la de la madre ante todo, no se devele.

La falta simbólica detrás de la imagen especular del niño puede considerarse como el falo faltante, la ausencia que Lacan llama $-\Phi$ La imagen especular, el yo del sujeto,

se construyen y se dan a ver sobre la base de un engaño, una impostura estructural y ontológica del ser.

El ser hablante se muestra como lo que no es y presumiendo de lo que no tiene. Es su “secreto”, el de su “bella imagen”. Pero esto que para el niño hará su felicidad será a la vez causa de su infortunio. Esta imagen ideal, falicizada, a la que el niño desea satisfacer es, por supuesto, virtual, exterior al sujeto, quien no es el falo pero intenta encarnarlo. Puede que lo logre o no, que logre hacerse objeto engañador o que su impostura se revele, ante el Otro y ante él mismo. Esta revelación de su impostura será el comienzo de una destitución subjetiva, la caída del niño de su identificación imaginaria con el falo. En un doloroso instante de ver, se verá siendo visto, reducido a su mentira de ser, de simple semblante que no puede disimular algo miserable.

La destitución subjetiva es el instante de esta precipitación que lo llevará a experimentarse como *nada* cuando es dejado caer por el Otro, indigno de contar para él. La vergüenza es el afecto que acompaña al instante de esta caída, en ese momento en el que advierte “el carácter fundamentalmente deficiente” de su falo, “la vergüenza que de él puede experimentar” (Lacan, 1993, p. 245) y la vivencia de insuficiencia profunda que le ocasionará.

Con esto puede proponerse una primera caracterización de este afecto: la vergüenza, dice Lacan, es vergüenza “de lo que falta” (Lacan, 1993, p. 272), vergüenza de su castración imaginaria ($-\phi$). Es el efecto de lo que desde el fondo de la imagen surge como castración del sujeto, lo que le recuerda



que no solamente no es el falo sino que, en el caso de la niña, no lo tiene, o en el del varón, lo tiene, pero es demasiado poco.

La vergüenza hiere la imagen del sujeto cuando se da a ver lo que debía quedar oculto detrás de ella, la castración. Implica una imagen que cae y deja al sujeto desnudo, castrado, ante sus propios ojos y bajo la mirada del Otro; es, en primer lugar, el efecto de esta promesa no sostenida. Como una violación de la imagen especular del sujeto, toca a su ser y revela su impostura estructural y yoica, su mentira del ser; hace volar en pedazos las identificaciones imaginarias con las que hasta ese momento procuraba atrincherarse y gracias a las cuales podría hacer alarde.

En suma, la vergüenza —y este podría ser también el mérito que hay que reconocerle— es siempre la denuncia de la impostura de ese “yo fuerte” y falicizado que, en particular, caracteriza al neurótico.

Súbitamente, la vergüenza fuerza a un sujeto a descubrirse en lo que no es, lo que pretende ser pero falla en ser y deja así maltrechas sus veleidades yoicas. Ya antes de forjar su neologismo *hontologie*, Lacan señala que la vergüenza toca al ser. Ella es, por estructura, ontológica; afecta la existencia del sujeto cuando este, siempre en espera de ser significado, procura satisfacer al Otro y, simultáneamente, complacer su narcisismo.

Por esto, la vergüenza es mucho más que una simple ruptura de los semblantes; toca al sentimiento de existencia del sujeto a la que amenaza con un “nada”, quiebra la identificación imaginaria con el falo y, de este modo, lo que constituye la “razón de ser” de aquél que se enfrenta a la amenaza súbita de ser nada y a la vez, paradójicamente, de ser en demasía, otra cosa, menos que nada.

En efecto, la vergüenza no se limita a quedar exhibido en la falta, en la castración imaginaria. Es también vergüenza de verse siendo visto... como quien está *de más*. No se trata solamente de verse siendo visto reducido a nada sino también a este menos que nada, reducido a un desecho. No es solamente vergüenza por su falta en ser; lo es por esta nada y más, por eso que se agrega a esta nada, el ser en demasía. Por esto se manifiesta justamente en el cuerpo: detrás de la imagen del sujeto no sólo está su castración imaginaria sino eso que es como ser de goce, como cuerpo que, más allá de su captura siempre parcial por el significante, goza en su ser de a, de estos trozos de cuerpo en demasía, este *Dasein* vergonzoso.

No todo lo que se refiere al goce pasa por la castración simbólica y la vergüenza es una de las formas en que el cuerpo delata lo

“incastrable” en cada sujeto, lo que el orden significativo no puede absorber, ese resto fuera del discurso, no metaforizable, presente en toda estructura.

La imagen vela el ser desnudo del sujeto, lo que es real y positivamente. El hábito es un velo que oculta al sujeto lo que en el fondo de su imagen es de irrepresentable. No un sujeto de la conciencia, transparente a él mismo sino este objeto de la pulsión al que en última instancia se reduce. El instante de la vergüenza es el de una tal reducción del sujeto, instante en que se reduce a su verdad ontológica, a esta “nada sino eso” (*rien sinon c’a*). El sujeto vergonzoso se descubre ser eso: “nada más”, o más bien, “nada más que un tal objeto”. Hay en la vergüenza un instante de ver, instante de ver ...dad, súbito descubrimiento por el sujeto de lo que su imagen, su yo, le disimulaba, y que concierne a su falta en ser a la vez que a su ser de goce. Si el sujeto ama y cultiva su imagen es para no verse como eso, reducido a eso, *c(a)*¹.

La vergüenza “da vuelta” al sujeto, al decir de Sartre, “como un guante”, precisamente en el momento en que emerge su “estofa”, el fundamento de su ser como ser de goce, esa otra parte de él mismo no hecha de identificaciones imaginarias y simbólicas, eso que se es sin imagen. En la vergüenza la máscara de la bella imagen sin mancha cae, la impostura yoica es desnudada y la “estofa” del sujeto, la verdad ontológica de su ser, revelada.

Por esto las diversas formas de manifestación de la vergüenza pueden ser definidas como otras tantas modalidades de este “dar vuelta” al sujeto que saca a la

luz esa estofa vergonzosa, afectándolo y mortificándolo, ante todo en su cuerpo. En este sentido y en la medida en que toca a lo más *éxtimo* del sujeto, más que un afecto, la vergüenza es una pasión del ser. En el instante de la vergüenza el sujeto es un sujeto “embarazado” de su ser, de su “estofa”. La vergüenza es un *embarazo ontológico* del sujeto cuando él mismo se revela como el producto de sus faltas o sus culpas. En la vergüenza el sujeto no sabe qué hacer con eso que él es, eso de lo que “está hecho”, cuando eso es exhibido enteramente a la luz que es la del Otro, desvestido ante el Otro, obligado a hacer frente al “tribunal del Otro”. En este momento querría dejar la escena, ocultarse de nuevo.

La gradación de este embarazo ontológico que genera la vergüenza puede variar, oscilar desde la simple molestia de algo del fantasma que emerge hasta lo que Lacan llama “el supremo embarazo”, que es la vivencia de experimentarse a la vez nulo y pendejo; nulo en la medida en que se hace la prueba allí del sujeto como hueco,



Aura Cruz, *álaca* 2015

falta en ser (\$), y pendejo en el sentido de la definición que Lacan da de este término en su seminario *Lógica del fantasma*: un sujeto identificado con su goce, con *a*. Así, en la vergüenza el sujeto queda reducido a no ser más que eso, *c(a)*, objeto *a*, despojado de su brillo fálico, reducido a la condición de desecho. Por estructura, el sujeto no puede consistir solamente en su “bella imagen”. La impostura que constituye su yo puede salir a la luz en cualquier momento y quedar puesta al desnudo bajo la mirada del Otro: su falta en ser y su ser como resto, residuo de goce, *a*.

En resumen, la vergüenza es el signo y efecto de la constitución del sujeto en el orden significativo. Sus manifestaciones abarcan un espectro que se extiende desde el simple enrojecimiento a la “vergüenza de vivir”. En cada circunstancia el sujeto se verá reducido a su *hontologie*, a un cuerpo afectado por el significativo y, por esto, injustificable. En esto radica lo que, paradójicamente, es su mérito: el cuestionamiento del “yo fuerte”. El instante de la vergüenza es el de un despertar que arranca bruscamente al sujeto de su ensoñación narcisista volviendo súbitamente vanas sus pretensiones de yo fuerte y otras imposturas fálicas del ser. La vergüenza deshace las suficiencias y convoca al sujeto a no olvidar eso de lo que fundamentalmente está hecho.

Dolor de existir, vergüenza de vivir y deseo

En la clase del 17 de junio de 1970 del seminario *El reverso del psicoanálisis*, Lacan invita a aquellos alumnos que, por estar demasiado engreídos en su suficiencia no conocen nada de la vergüenza, a (re) hacer un “trozo” de ella. Agrega: “esa actitud soberbia que es la de ustedes, la verán

tropezar a cada paso con una vergüenza de vivir pegada a ella” (Lacan, 1991, p. 211). Más allá de las contingencias de la experiencia, Lacan reconoce en el afecto de vergüenza un alcance estructural en el ser hablante, lo que lo lleva a *hontologie*, “escribir correctamente al fin” (Lacan, 1991, p. 211).

Es preciso señalar que Lacan no habla de vergüenza de existir sino de vergüenza de vivir. Nunca utiliza la expresión “vergüenza de existir” pero sí “dolor de existir” (Lacan, 1994b p. 757) y “afecto de existir” (Lacan, 1974/1975). La existencia, el simple hecho de existir, afecta al ser hablante, ocasionalmente en la vergüenza, lo más a menudo en el dolor. La expresión que nunca se encuentra en Lacan es alegría o dicha de existir.

¿Cuál es la manifestación de este dolor? En *Kant con Sade* cita varios ejemplos de esto. Constata en primer lugar su presencia en la religión budista donde, para millones de hombres, constituye una “evidencia original” (Lacan, 1994b, p. 757) que correspondería a un dolor originario que determinaría su práctica religiosa de “salud” (Lacan, 1994b, p. 757). Es también dolor que afecta de manera mortífera a sujetos melancólicos, que determina su náusea de la existencia y se enuncia de manera constante en su queja. También se hace oír en el sueño de una analizante suya, prometida a un renacimiento infinito, a una existencia eterna, a una vida que ninguna muerte vendría a interrumpir, a un demasiado-de-vida.

Esta paciente había llegado “al fondo del dolor de existir” (Lacan, 1994b, p. 757), equiparable con el dolor infinito de otros sujetos condenados a la existencia eterna, como los melancólicos afectados por el

síndrome de Cotard, un delirio de negación nihilista en el que el sujeto cree estar muerto y sufre por lo que siente como putrefacción de sus órganos.

Si el dolor de existir se presenta como queja en la melancolía, es, de todos modos, transestructural. En su terrible lucidez el melancólico denuncia una verdad del ser hablante en tanto los neuróticos, de una manera más ocasional, más atemperada, experimentan también este dolor —llamado “náusea” por E. Lévinas— y lo que revela del ser hablante. Este dolor de existir es “dolor en estado puro” que no pasa al significante. La pureza de este dolor de existir está determinada por ser el dolor de una vida que *ex-siste* a lo simbólico. Es el dolor de una existencia que se enfrenta con una falta en lo simbólico, un defecto en el Otro, y no se repone de las consecuencias de esta falta.

Estas consecuencias son, por un lado, que nada en lo simbólico asegura al sujeto una justificación de su existencia. Hay “una hiancia de la que el neurótico da testimonio al querer justificar su existencia” (Lacan, 1994b, p. 593). “¿Por qué uno mismo?” (Lacan, 1994a, p. 432), puede preguntarse el ser hablante. No hay manera para él de decir en el fondo lo que lo justifica de su ser ahí, y ser ahí tal como es, de decir la razón de su presencia y la calidad de ésta. Por estructura, el ser hablante podrá así hacer la experiencia de su falta en ser “por la cual todo ente podría no ser o ser otro” (Lacan, 1994b, p. 646).

En el mejor de los casos, pero no en todos, este sujeto podrá decir que fue deseado, que es un efecto, la consecuencia, la caída de un deseo. Queda sin embargo el hecho de que siempre podrá interrogar

y formular una sospecha sobre la causa de ese deseo: ¿fue verdaderamente deseado? Podrá muy pronto también, y los niños no dejan de hacerlo, preguntarse si su ser y su existencia están a la altura de la espera y la esperanza de sus genitores. Ciertamente él es, pero habría podido “ser otro” (Lacan, 1994b, p. 646). Los padres no lo “eligieron” con conocimiento de causa y el niño, que lo sabe bien, no es sino el objeto caído de un deseo, el de ellos. Será necesario para él haber sido adoptado en y por el deseo de esos padres para poder constituirse como sujeto: “De cualquier carne que haya nacido, el sujeto nunca es sino el adoptado por un deseo, al menos si no se reduce al objeto que fue primero” (Soler, 1985).

Un sujeto podrá entonces advertir siempre la distancia que hay entre lo que es y la causa —vacío en este caso— de su llegada al mundo. El dolor de existir participa de este sentimiento, para el sujeto, de su impostura, de su ser en demasía, cuando vacilan para él la ilusión yoica y sus identificaciones imaginarias y se encuentra como lo que *es*, simple efecto de significante así como falsa cubierta de un deseo. Dirá Sartre (1972) “protuberancia injustificada, injustificable” (p. 411).

Ahora bien, el matema S (A) escribe también, y esta es la segunda consecuencia, el no sentido de la vida. Nada en lo simbólico dice por qué estamos ahí, pero nada dice tampoco qué sentido debemos dar a nuestra existencia. Esta significación queda siempre por inventar y necesita para esto que la falta se convierta en deseo. Es necesario para el hombre una causa suficiente para orientar su existencia y para insuflarle el soplo de una vida. Lo simbólico causa el dolor de existir



pero también lo atempera en tanto introduce la falta y a la vez la búsqueda de objetos que puedan colmarla. Contra el dolor de existir está el deseo. Este dolor de existir es el dolor fundamental, el dolor “de la existencia como tal” que surge “cuando todo deseo se borra, cuando todo deseo se desvanece” (Lacan, 1958/1959). El dolor de existir sobreviene cuando el deseo deserta de la existencia, cuando deja de animarla.

El sujeto que sufre el dolor de existir es un sujeto que, a falta de ser animado por un deseo, es afectado en su ser de viviente, un sujeto que no llega a olvidar el peso de la existencia, su no sentido y su imposible justificación. Por esto, quien ahoga el deseo lo mortifica, lo impide, afecta las condiciones de su advenimiento, tomará siempre el riesgo

de rechazar al sujeto al dolor de existir, de recordarle el no sentido de su existencia. Lacan concluye señalando que el hombre está hecho de tal manera que le será necesario interponer entre él y su existencia un deseo. Desear aligera el sentimiento de existir de la náusea existencial —como le llama Lévinas— y permite defenderse de esto. En este sentido un psicoanálisis permitirá, eventualmente, no eliminar el dolor de existir pero sí atemperarlo.

A las dos definiciones del dolor de existir señaladas puede agregarse una tercera, que Lacan formula en el seminario *Las formaciones del inconsciente*: “el dolor de existir es un signo de ser” (Lacan, 1998, p. 256). Este dolor hace signo al sujeto de su división, la recuerda y la demuestra. Testimonia que “en tanto que existencia, el sujeto se encuentra constituido primero como división. ¿Por qué? Porque su ser tiene que hacerse representar afuera, en el signo” (Lacan, 1998, p. 256).

Hay que recordar que el signo se define como “lo que representa algo para alguien” (Lacan, 2001, p.413). El dolor de existir constituye un signo de ser para el sujeto, en tanto va a representar para él la mortificación que recibe de lo simbólico por su condición de ser hablante, el hecho de que es un ser dividido y que le es impuesto desaparecer bajo los significantes que lo representan. Por la existencia del signifiante:

el ser se divide con su propia existencia [...] La suerte del sujeto humano está esencialmente ligada a su relación con su signo de ser que es el objeto de toda suerte de pasiones y que presentifica en este proceso la muerte” (Lacan, 1998, p. 256).

La vergüenza de vivir podrá situarse entonces entre estas pasiones. Es un signo de ser para el sujeto, el signo de su dolor de existir, de estas vacuidades vividas, sentimiento de no ser nada y del no sentido de la vida, súbitamente develados bajo la mirada del Otro. Es lo que Sartre afirma que Baudelaire comenzó a sentir en noviembre de 1828, a los siete años, cuando su madre se casó de nuevo. Hasta ese momento estaba “consagrado” a ella: por el afecto que ella le daba hacía pareja con ella; pero cuando ella se casa él es internado en una pensión, como lo evoca en sus *Escritos íntimos* y de esta separación nunca va a reponerse. Dice Sartre que desde ese día fue despojado de la justificación de su existencia, condenado a “la existencia separada” y “su mirada encontró la condición humana”.

De ahí, la mirada del poeta se volvió contra él mismo para afligirse con el sentimiento vergonzoso de no ser nada, de “estar de más en el mundo”. Añade Sartre: “Esta vida se retiró como una marca, dejándolo sólo y seco, perdió sus justificaciones, descubre en la vergüenza que es uno, que su existencia le es dada para nada” (Sartre, 1946, p. II). Baudelaire será así el hombre que se siente un abismo. Orgullo, tedio, vértigo: se ve hasta el fondo del corazón incomparable, incomunicable, increado, absurdo, inútil, abandonado en el aislamiento más total, soportando solo su propio fardo, condenado a justificar solo su existencia”. Se le retiró su “excusa de existir” (Sartre, 1974, p. 112).

La vergüenza de vivir, según Lacan, incluye este dolor de existir. Un sujeto afectado por la vergüenza de vivir es *uno* que se siente desvestido de sus identificaciones yoicas y reducido a su desnudez de ser

hablante. Puede afirmar: “en el fondo no soy nada, y lo experimento a través de la mirada del Otro que imagino, señalando el carácter injustificable de mi existencia”. El sujeto vergonzoso es un sujeto que se ve siendo visto en el punto en el que él es “signo de nada” (Lacan, 1961/1962), signo de nada ahí donde se le plantea la “pregunta del ser” ya mencionada., esa pregunta por su existencia, “¿Qué soy ahí?” (Lacan, 1994b, p. 531), que no encontrará respuesta en el orden significante. El dolor de existir, que causa también la vergüenza de vivir, es una de las modalidades por las cuales “la pregunta por su existencia baña al sujeto, lo soporta, lo invade, lo desgarr inclusive por todas partes” (Lacan, 1994b, p. 531).

Para demostrar esto último, en el seminario *El reverso del psicoanálisis*, Lacan afirma al comienzo: “Es necesario decirlo, morir de vergüenza es un efecto raramente obtenido. Es sin embargo el único signo [...] cuya genealogía se puede asegurar, o sea que él descende de un significante” (Lacan, 1991, p. 209). Morir de vergüenza, por ser un signo, representa “algo para alguien”. Es el único signo que revela su esencia, que descende del significante. Morir de vergüenza es entonces el signo mismo, el efecto causal del significante. Se debe precisar: “Morir de vergüenza entonces. Aquí la degeneración del significante es segura —segura por ser producida por un fracaso del significante, o sea el ser para la muerte, en tanto que concierne al sujeto— ¿y quién podría concernir al otro? El ser para la muerte, o sea la tarjeta de presentación por la cual un significante representa a un sujeto para otro significante” (Lacan, 1991, p.209). Morir de vergüenza es el signo, no solamente del efecto causal del significante sobre el hombre sino también de

la degradación del significante, de su fracaso para representar al sujeto, por haberlo mortificado. El significante, es cierto, no da una consistencia unitaria al sujeto, no lo hace Uno; al contrario, determina su división.

La mortificación vergonzosa es el signo de la mortificación que el sujeto recibe de lo simbólico, del hecho de que ahí hace la experiencia del “drama del sujeto en el verbo” (Lacan, 1994b, p. 635). El sujeto vergonzoso es uno que cae de su representación en el significante y que, no aspirando más que a borrarse, alcanza entonces la desaparición estructural que le impone el significante unario: “No hay mejor manera de enganchar el significante amo S_1 , que está ahí, en el pizarrón, que identificarlo con la muerte” (Lacan, 1991, p. 198).

El sujeto vergonzoso vivencia como en acto su condición de ser hablante, esta muerte que, encarnando en el cuerpo, le impone el significante, su ser para la muerte. En el mismo pasaje Lacan insiste para indicar lo que sería la tarjeta de presentación del *parlêtre*: “Esta tarjeta de presentación no llega nunca a buen puerto por la razón de que por portar la dirección de la muerte es necesario que esta tarjeta esté desgarrada” (Lacan, 1991, p. 209). ¿Por qué sería necesario que esta tarjeta sea desgarrada sino porque la única manera de representarse verdaderamente como sujeto del significante sería desaparecer, no ser nada sino esa tarjeta desgarrada que ilustra la división que afecta al ser hablante?

En su definición misma, el sujeto se iguala a su desaparición, a una identificación *en falta*. El verdadero *hábitat* del ser hablante es su falta en ser porque el sujeto no puede sino colocarse en el intervalo de los

significantes que lo representan. Si la tarjeta de presentación debe decir quién es el sujeto, deberá entonces llevar la dirección de esta muerte que el significante le impone. Así, la vergüenza constituirá el brusco recuerdo hecho al sujeto de este ser para la muerte.

La vergüenza es siempre, como lo afirma Merleau-Ponty, una “catástrofe ontológica”, signo del efecto primero del significante sobre el sujeto. De este modo, la vergüenza es el estricto oponente del pudor; su trayecto es inverso en tanto devela el ser para la muerte del *parlêtre*, ser para la muerte que el pudor recubre y de este modo propone *hacer con*. El ser hablante se viste de palabras y esto es lo que produce su pudor. La vergüenza, por su parte, es el momento en que esas palabras dejan de poder representarlo en el significante. El sujeto desaparece entonces bajo ella porque ella “no tiene ya nada que decir”.

En esto la vergüenza podrá empujar a la identificación, y a veces hasta el extremo. “Es tal vez eso, el agujero de donde brota el significante amo” (Lacan, 1991, p. 218). Es, en efecto, signo de que el sujeto, en el campo de lo simbólico, es un agujero. Esta falta en ser, que llena al sujeto de vergüenza, llama a su recubrimiento porque en la medida en que el sujeto no sabe quién es, y esto lo afecta, elegirá identificarse. La vergüenza es ese agujero de donde brotan los significantes amos, en el sentido en que estos significantes deberán representar al sujeto para otros significantes. Detrás de la pasión narcisista del sujeto está el temor de que sean denunciadas su mentira del ser y la vacuidad vergonzosa que disimula. La vergüenza será primera y la altivez, el orgullo, el pudor y otras construcciones yoicas son modos de realizar su trata-

miento: “La altivez no excluye la vergüenza original. Es incluso sobre el terreno de la vergüenza fundamental o vergüenza de ser objeto que se edifica” (Sartre, 1972, p. 309).

La altivez es para Sartre “una primera reacción a la vergüenza”, “una reacción de fuga y de mala fe” (Sartre, 1972, p. 309). En su texto sobre Genet dice que el “orgullo es el reverso de la vergüenza”. También Freud lo afirma cuando en el análisis de sus sueños descubrió el origen de su ambición en un episodio de su infancia, cuando su padre, regañándolo por haber orinado la cama de sus progenitores, le dijo: “Este niño no llegará a nada”. Palabras que no dejaron de marcarlo y en las que sitúa la razón de su ambición futura, considerándola como una manera de responder a esas palabras lapidarias. De este modo, en algún momento de su vida, girando hacia la mirada paterna que encarna su ideal, pudo llegar a exclamar: “Ves que llegué a ser alguien”.

El brote de significantes amos —con lo que puede suscitar de altivez, ambición, gloria, pero también peligrosa sumisión, ciego consentimiento, pasiones y furores identitarios— es la reacción contra la vergüenza primera, contra eso que hace de mi existencia algo



Aura Cruz, *Vínculos*, 2009

“inefable y estúpido” (Lacan, 1994b, p. 531).

Ahora bien, no será cualquier significante el que al ser sacudido causará la vergüenza, sino aquellos significantes que tienen valor para el sujeto, a partir de los cuales intenta representarse, lo sepa o no. Con estos significantes amos, investidos de narcisismo, el sujeto construyó su identidad yoica y ellos han dado una significación a su existencia. Si en algún momento ocurre que sean sacudidos sobre un di-

ván, el sujeto advertirá lo que había detrás como vergüenza de vivir.

Hay una primera vertiente de la *honto-logie* lacaniana: lo que puede ser suscitado como vergüenza de vivir. Se trata de la vergüenza determinada por nuestra condición de *parlêtre*, del hecho de que, en lo simbólico, no somos nada sino un efecto de significante. Pero también hay que decir que no hay vergüenza sin goce ni sin cuerpo. Nuestra condición de *parlêtre* no se reduce a la desaparición del sujeto bajo los significantes que lo representan. Hay un segundo efecto del significante que redobla el primero.

Este efecto segundo afecta al cuerpo y determinará, no la relación del sujeto con sus

representaciones sino con su goce. El efecto del significante es doble: por una parte determina el estatuto del sujeto en lo simbólico, por otra parte su estatuto en el campo del goce.

El *parlêtre*, sujeto del significante, es también un “sujeto del goce” (Lacan, 2001, p. 215), determinado no por sus identificaciones imaginarias o simbólicas sino por el objeto llamado por Lacan *a*, objeto plus de gozar. De este modo, oscila entre estos dos polos, está hecho de estos dos polos. Hay “una polaridad del sujeto del goce con relación al sujeto que representa el significante para un significante siempre otro” (Lacan, 2001, p. 215). Para definir una *hontologie* es necesario entonces distinguir aún si “coinciden” el sujeto como falta en ser con el sujeto del goce. Así, la vergüenza de vivir incluirá, más allá del dolor de existir —determinado por la falta—, la vergüenza de ser viviente.

No hay vergüenza sin cuerpo

Para tener vergüenza es necesario un cuerpo. Es una condición necesaria aunque no suficiente. Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty, lo advierten cada uno a su manera a partir de una tesis común: el cuerpo del sujeto es su presencia en acto en el mundo, el hecho de su presencia. Nada en lo simbólico le permite justificar su existencia, nombrar su razón de ser. Pero su cuerpo atestigua que está ciertamente ahí. El sujeto verifica así que no es evanescente, que no está hecho sólo de lo simbólico. Algo en su cuerpo excede esta dimensión, le resiste y lo constituye como viviente.

Para Lévinas la vergüenza será el surgimiento brusco de ese cuerpo en demasía,

injustificable, vía sus fracasos en relación con el placer. El placer, satisfacción de la necesidad para este filósofo, nunca es entero, es una tentativa de evasión, de “pérdida de sí mismo, una salida fuera de sí, un éxtasis”, pero que siempre está destinado al fracaso.

El placer es una “evasión engañosa” (Lévinas, 1982, p. 110). A su término, el sujeto, creyendo aliviarse del peso de su ser, es afligido por descubrirse existente, encerrado en su cuerpo, estando ahí. “En el momento en que el placer se quiebra, después de la ruptura suprema en que el ser creyó en el éxtasis integral, él es integralmente decepcionado y vergonzoso de reencontrarse existente” (Lévinas, 1982, p. 110). El sentido del fracaso del placer es “subrayado por la vergüenza” (Lévinas, 1982, p. 110). Para tener vergüenza es necesario entonces un cuerpo viviente, un cuerpo que en exceso o en defecto pueda gozar.

La vergüenza de vivir es, más allá de la vergüenza de existir, la vergüenza de ser viviente, de tener un cuerpo. Entonces, si esto es así, la vergüenza es un afecto... de la muerte. No solamente la vergüenza, Lacan lo deja suponer, otros afectos, tal vez todos, son afectos de la muerte. Pero la vergüenza está asociada a la vivencia de merecer la muerte. Para esto es necesario definir, con Freud y Lacan, qué son los afectos. Se podrá así determinar lo que, por esencia, deben a la muerte.

Para Freud el afecto está ligado al concepto de pulsión. Es *quantum de afecto*, “quantum de la moción pulsional” (Freud, 1915a, p. 125). ¿Qué afecta a un sujeto? La pulsión como “fuerza constante” (Freud, 1915a, p. 114). ¿Cómo lo afecta? Por medio

de sus representaciones: para que una pulsión afecte a un sujeto le es necesaria el relevo y el soporte de un representante pulsional; hay entonces una dependencia del afecto respecto de su representación. Dependencia no es fijación. Por la represión, el quantum de afecto que no puede pasar al inconsciente será liberado de su representación. El afecto podrá irse, “libre”, para ser derivado hacia el cuerpo en la histeria o a otra representación en la neurosis obsesiva. Liberado el afecto, pero con una libertad relativa, será necesario, para así derivar, fijarse a nuevas representaciones: “Un afecto no hace su aparición hasta que no se ha consumado la irrupción en una nueva subrogación del sistema Cc” (Freud, 1915b, p. 176).

Para que un afecto pueda tocar a un sujeto será necesario el afecto propiamente dicho, la carga libidinal, el quantum de afecto; pero también, condición necesaria para su poder de afecto, una representación. Esto indica el carácter desplazado del afecto. Para Freud, con excepción de la angustia, el afecto es lo que está siempre desplazado, sobre el camino, por el camino, de sus representaciones.

Lacan retoma la definición freudiana del afecto y la mantiene a lo largo de toda su enseñanza. En *Televisión*, afirma: “No he hecho, yo, sino restituir lo que Freud enuncia en un artículo de 1915 sobre la represión, y en otros que retoman esto, que el afecto está desplazado” (Lacan, 2001, p. 524). El afecto siempre se desplaza, no está fuera del campo de lo simbólico. Se despliega en una estructuración simbólica. No prescinde de las palabras. Este representante en el campo de la representación (*Vorstellungrepräsentanz*) que, sólo él, puede pasar al inconsciente,

es equivalente a “la noción y al término significante” (Lacan, 1958/1959). El proceso de la represión revela que el representante de la pulsión, que determina el afecto, es un significante. No hay sino afectos desconocidos, desplazados por vía del significante: “El afecto, ¿cómo se habla de un afecto inconsciente? Esto quiere decir que es percibido, desconocido, desconocido en qué? En sus lazos, pero no que sea inconsciente, pues es siempre percibido, nos dice él (Freud), simplemente fue a ligarse con otra representación, ella no reprimida” (Lacan, 1958/1959). El quantum de afecto “va a pasearse en otro lado [...] ahí donde puede; ahí donde podrán conducirlo los significantes” (Lacan, 1973, p. 198).

Para Lacan el afecto está entonces desplazado, a raíz del significante y por el hecho de su dependencia de éste. Lo que deja suponer esta dependencia del afecto al significante es que este podría ser la causa del afecto, no solamente su medio: “¿No es del lenguaje que estamos esencialmente afectados?” (Lacan, 1974/1975).

Por otra parte: “¿Dónde se descarga el afecto? En el cuerpo, donde se descarga (Freud) una moción pulsional. ¿De dónde se descarga? De un pensamiento, del significante. Que se me responda solamente sobre este punto: un afecto, ¿Eso concierne al cuerpo? Una descarga de adrenalina, ¿es del cuerpo o no? Que eso perturba sus funciones, es cierto. Pero, ¿en qué eso viene del alma? Es del pensamiento que eso descarga” (Lacan, 2001, p. 525). Y en una conferencia en Niza el 30 de noviembre de 1974, titulada *El fenómeno lacaniano*, dice: “Los pretendidos afectos no testimonian de hecho sino la afectación de aquéllos que

hablan de ellos. ¿Qué es lo que causa la emoción? ¿Creen ustedes que es que las tripas se remueven? ¿De qué se remueven? Se remueven por las palabras. No hay nada que afecte, como se dice, más al que he calificado como ser parlante” (Lacan, 1998a).

El afecto toca así al cuerpo, pero su causa está en otra parte, en esas palabras que justamente *afectan* al cuerpo. El sujeto padece de un cuerpo, que a su vez padece del significante. La “pasión del significante” (Lacan, 1986, p. 172) produce y recubre otra, “la pasión del cuerpo” (Lacan, 1974/1975). Lacan lo reafirma en otros textos. En el resumen de ... *ou pire* está la culminación de su demostración. Dice: “el saber como tal afecta sin duda” (Lacan, 2001, p. 550). La pregunta que surge es: ¿El saber qué? El saber de todas esas causas del afecto señaladas: representaciones, palabras, pensamiento, significantes, y lo que en el seminario *Encore* será redefinido, con otras consecuencias, como *lalangue* (Lacan, 1975, p. 127) .

La siguiente pregunta es esta: “El saber cómo tal afecta sin duda, ¿pero qué? Es la pregunta donde uno se engaña” (Lacan, 2001, p. 550). Lacan va a responder primero qué no es el afecto, antes de decir lo que es. Y afirma que el saber no afecta ni al sujeto ni al alma de ese sujeto sino a su cuerpo, al cuerpo de quien es un *parlêtre*:

“Yo digo que el saber afecta al cuerpo del ser que no se hace ser sino por palabras, esto por fragmentar su goce, por recortarlo por ahí hasta producir sus caídas de las que hago el *a*, a leer *objeto* a minúscula, o bien *abjet*, lo que se dirá cuando esté muerto, tiempo en que

finalmente se me escuchará, o también l’(a)causa primera de su deseo” (Lacan, 2001, p. 550) .

El retorno a Freud es patente en esa afirmación: la causa del afecto es el significante y el saber es lo que produce el afecto. Lacan lo señalaba desde el seminario *La identificación*: el hombre es afectado por la razón de que está “condenado a habitar el lenguaje” (Lacan, 1961/1962), condenado a habitar el lenguaje con su cuerpo; ahí está la causa del afecto, es la tesis del resumen del seminario ...*ou pire* (1971-72) que retoma en *Radiofonía*: “es incorporada como la estructura hace el afecto” (Lacan, 2001, p. 409), y finalmente en el seminario *RSI*: “el efecto del lenguaje es el matema, la pasión del cuerpo” (Lacan, 1974/1975). El significante no afecta directamente al sujeto, lo afecta vía su cuerpo. El afecto, pasión del alma, es lo que decía Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, definiéndolo como “un acto del cuerpo”, antes de tocar el alma “accidentalmente, una “transmutación corporal” que, por repercusión, irá a conmover el alma. Lacan va a decir:

Reconsiderar el afecto a partir de mis decires reconduce en todo caso a lo que se ha dicho de seguro sobre esto. La simple resección de las pasiones del alma, como Santo Tomás llama más justamente a esos afectos, la resección desde Platón de estas pasiones según el cuerpo: cabeza, corazón, incluso como él dice o sobre corazón, ¿no testimonia ya de lo que es necesario para abordarlo pasando por ese cuerpo, que yo digo no está afectado sino por la estructura. (Lacan, 2001, p. 525).

¿Cómo afecta al cuerpo el significante? Lacan responde en el resumen de *...ou pire* donde afirma que Freud señala la existencia del contenido pulsional del afecto, el *quantum*. El afecto, sostiene, soporta el peso de una carga pulsional que él designa como *a*, objeto de la pulsión, objeto que remite necesariamente al cuerpo pulsional. El afecto, entonces, es un (*a*)fecto y su causa se bifurca entre la pulsión y el significante. Colette Soler afirma que “hay ahí un redoblamiento. El sujeto está afectado por el hecho de que *su* cuerpo es afectado” (Soler, 1988, p. 139). El significante es la causa del afecto en tanto toca al cuerpo para hacer de éste un cuerpo pulsional y el ser hablante está condenado a cargar con un cuerpo afectado por lo simbólico, marcado y *tijereteado* —término utilizado por Lacan— por el lenguaje.

Por esta incorporación de lo simbólico este cuerpo será mortificado en su goce y doblemente afectado: por una pérdida de goce, de un lado, será cuerpo “separado de su goce, “desierto” de goce; pero también ese cuerpo será afectado por restos de goce que permanecen en él: la operación de lo simbólico sobre el cuerpo no produce solamente pérdida de goce sino también un resto de él, *a*:

Tercero “más allá” en sus relaciones con el goce y con el saber, el cuerpo hace el lecho del Otro por la operación del significante. Pero por este efecto, ¿qué queda de esto? Insensible trozo que va a derivar como voz y mirada, carne devorable o bien su excremento, he ahí lo que de él viene a causar el deseo, que es nuestro ser sin esencia. (Lacan, 2001, p. 357)

Es por las representaciones, los significantes, que se produce el (*a*)fecto; por la razón de que lo simbólico, incorporándose en el cuerpo, producirá la pulsión. El hombre afectado es un hombre afectado por un cuerpo pulsional, un cuerpo mortificado por lo simbólico, ciertamente viviente pero ya muerto en

tanto capturado en lo simbólico. Un cuerpo del que “es secundario que esté muerto o vivo” (Lacan, 2001, p. 409). Los afectos son siempre afectos de la muerte, salidos y producidos por esta muerte que el significante impone al cuerpo, la que de rebote afectará al sujeto. El hombre afectado es un hombre *embarazado* de su cuerpo de *parlêtre*, afectado por un cuerpo, él mismo afectado por el significante.

Un sujeto afectado en su ser por una división, una división que

Aura Cruz, *El cielo estaba lleno de posibilidades*, 2015



el objeto plus-de-gozar, afectando a este sujeto, vendrá a redoblar para producir un sujeto afectado en su ser y un sujeto afectado vía su cuerpo. El *parlêtre* es un hombre *embarazado* por esta muerte que le impone lo simbólico y que, por estructura, lo condenará a la falta en ser, mutilando su goce.

“Afecto no hay sino uno, a saber, el producto de la captura del ser parlante en un discurso, en tanto que este discurso lo determina como objeto [...] ¿Qué objeto está hecho de este efecto de un cierto discurso? Nada sabemos de este objeto sino que es causa del deseo, es decir que, propiamente hablando, es como falta en ser que se manifiesta” (Lacan, 1991, p. 176).

La vergüenza es entonces un (a)fecto de la muerte, afecto de un *parlêtre*. Es un efecto de que el hombre esté condenado a habitar el lenguaje, con su cuerpo. Un cuerpo sin razón de ser, marcado por sus “cicatrices” (Lacan, 2001, p. 327) y manchado por su goce. Goce culpable pero no en sentido del pecado sino en el sentido de que será siempre “en defecto” (Lacan, 1975, p. 52) respecto del goce esperado, será siempre el que “no conviene” (Lacan, 1975, p. 52).

El sujeto está afectado por un cuerpo a *justificar*, un cuerpo a *vestir*, un cuerpo para que lo simbólico sea incorporado a él. La operación del lenguaje sobre el cuerpo podrá, desde siempre y para siempre, marcar una huella sobre el sujeto y mancharlo con su producto, la pulsión. Freud, evocando a Goethe, le llama a esto un *resto de tierra* cuando evoca que a los seis años su madre le enseñaba que el hombre está hecho de tierra y debe retornar a ella. Para esto frotó las pal-

mas de las manos una con otra (como para hacer Knödel/masa) y le mostró los trocitos de epidermis negruzcos que se desprendían. Esta demostración lo dejó estupefacto y la relacionó más tarde con el adagio de Goethe “debes entregar tu vida a la naturaleza”: su madre le mostraba como del mismo cuerpo algo se desprende, un pequeño fragmento que se presenta como lo que de más real hay en él —la tierra de la que está hecho, de dónde proviene el término hombre, *humus*— encarnando la realización misma de la muerte. Este resto que se desprende del cuerpo, más allá de toda imagen, nos propone una figuración del objeto *a*. Mancha de nacimiento entonces, pero también mancha de muerte; mancha de nacimiento del ser hablante, nacido y muerto a la vez con el lenguaje.

El hombre está afectado por su “corporeidad”, por su cuerpo mortificado, por su despojo a veces “penoso de portar”, en tanto que “no puro”. Afectado de que el significante, desde el origen, lo marca en el cuerpo y lo mancha con ese doloroso “resto de tierra”. Un resto de tierra del que las pulsiones será su “núcleo” y su “depósito”, para causar la vergüenza. Un resto de tierra que hará “signo” al sujeto y deberá permanecer oculto.

En síntesis, ¿Qué ser constituye el que habla? ¿Qué queda de él al término de la operación del significante? Un ser en el centro del cual permanece un vacío que constituye una falta en ser, redoblada por una falta de gozar más lo que este vacío produce, un movimiento de vida. El ser hablante oscila entre dos polos, esta doble polaridad del sujeto que indica el fantasma: ($\$ \diamond a$). No hay consistencia del sujeto sino ahí donde está su ser de goce: el “yo soy” es el “yo soy” del goce, este “sujeto del goce”. En lo que se refie-

re al “yo pienso” de la representación del sujeto por un significante para otro significante, no habrá aquí sino una vacuidad subjetiva: el sujeto desaparece bajo los significantes que lo representan. El ser hablante es así nada sino este objeto *a*, plus-de-gozar, residuo corporal que constituye su ser de goce. En este sentido, con “esta referencia al goce se abre lo óptico sólo confesable para nosotros” (Lacan, 2001, p. 327).

Decir “soy” para el ser hablante no es decir que él es sino *lo que* es, “just so”, dice F. Regnault (1998c, p.154), este objeto de goce que lo presentifica, al cual se iguala en su fantasma. La vergüenza de existir es entonces efecto del modo como el *Dasein* afecta al sujeto, este hecho de ser ahí, a condición de que agreguemos a este concepto de *Dasein* la referencia al goce que le falta. La vergüenza, la que subtiende el concepto de *hontologie*, es la que puede afectar al sujeto con la vergüenza de vivir, la que lo reduce a la condición de *a*, verdadero nombre del *D(a)sein*, bajo los ojos del Otro. Si el objeto *a* es, como lo indica Lacan, esta caída que testimonia que “el sujeto no es sino un efecto de lenguaje” (Lacan, 2001, p. 327), la vergüenza será el instante renovado de esta caída.

Para concluir y anudar la vergüenza de vivir con la de existir, se puede aplicar a la vergüenza lo que Lacan afirma de la estructura del fantasma: la vergüenza es una estructura que:

“liga esencialmente, a la condición de un objeto [...] el momento de un *fading* o eclipse del sujeto, estrechamente ligado a la *Spaltung* o hendidura que sufre por su subordinación al significante. Es lo

que simboliza la sigla ($\$ \diamond a$)” (Lacan, 1994b, p. 800).

La vergüenza puede definirse como el instante y el afecto de este eclipse del sujeto ante su causa, razón por la cual el sujeto vergonzoso es un sujeto que experimenta como en acto su condición de ser hablante, su “ser para la muerte”. Es siempre una “pequeña muerte” con relación a esa muerte infligida por el significante, el S_1 , la letra que marca el cuerpo que no será sino producto de esta incorporación significativa.

Es así como la vergüenza, lo mismo que el significante, eterniza y mortifica a la vez al sujeto quien podrá así morir de vergüenza tanto como reivindicar su vergüenza y ver en ella el signo de su protesta de *parlêtre*, la marca de su esfuerzo de réplica a su destitución subjetiva, el recuerdo de que en el instante de su vergüenza todavía era sujeto, porque es necesario ser sujeto para conocerla, aunque sea vivenciando su condición de objeto. La vergüenza podrá ser un dolor infinito, tanto como un bien precioso. Del simple enrojecimiento a la vergüenza de vivir, en cada caso el sujeto se verá reducido a su *hontologie*, a un cuerpo afectado por el significante, y por esto, injustificable.

Fragilidad del *parlêtre*, puede decirse de lo que indica la vergüenza, y esto tiene un mérito, así como implica un riesgo. El mérito —como se afirmó antes— es recordarle al sujeto su *hontologie*. La vergüenza cuestiona el “yo fuerte”, el sujeto vergonzoso es un yo fuerte puesto en entredicho. El instante de la vergüenza es un instante de despertar que saca bruscamente al sujeto de su ensueño narcisista, volviendo súbitamente vanas sus pretensiones de yo fuerte y otras imposturas

fálicas del ser, para reubicarlo en su condición de ser parlante. La vergüenza deshace las suficiencias y exige al sujeto no olvidar de qué está hecho, este es su mérito: con ella puede caer la soberbia de un yo fuerte, inflado.

Por esto, sólo hay una manera de salir de la vergüenza: sirviéndose de ella. Es preciso hacer con ella, más que contra ella. El ser hablante, por el hecho de su *hontologie*, conocerá siempre el riesgo de la vergüenza, incluso el hecho de la vergüenza. Pero la vergüenza tiene una ventaja: este sujeto podrá también servirse de ella y no solamente reducirse a ella. El ser hablante puede prescindir de la vergüenza... a condición de saber servirse de ella. Hay un uso posible de la vergüenza que dibuja un lugar para el psicoanalista. ¿Cómo? Invitando al sujeto a no reducirse a su vergüenza sino a aprender algo de ella, en la medida en que siempre le recuerda lo que él es: a en el punto más íntimo de su ser. La invitación analítica es, como dice Freud, a la “promesa” de no ceder a la “vergüenza de confesar”, la de renunciar a toda “falsa vergüenza” (Freud, 1913, p. 135).

Se trata de esto: no retroceder ante sus vergüenzas sino atreverse a descifrar ahí un saber nuevo. No solamente enrojecer por sus impotencias sino descubrir qué imposible ocultan estas, para extraer de aquí el exacto contrario de la vergüenza: la posibilidad de reírse de ella, de reír de esas impotencias, absurdas; absurdas porque en realidad se trataba o de imposibles que velaban. Así el sujeto podrá acceder a la posibilidad de reír de esas vanas e ilógicas tentativas de dominar lo real en las que se agotaba, vergonzoso de sus fracasos. Se abrirá también la posibilidad, pasado el

desciframiento del síntoma e incluso una vez adquirida la identificación con el resto de este síntoma, de reconocerse precisamente ahí. Es lo que puede ofrecer un psicoanálisis: esa posibilidad de reconocerse ahí, y de reír de esto. Ahí donde estaba la vergüenza de sí, y de lo más extraño de sí, dar lugar al “deber de bien decir, o de reencontrarse ahí en el inconsciente, en la estructura” (Lacan, 2001, p. 526). Y esto contra la “cobardía moral” que es causa de la tristeza y, tal vez, de la vergüenza de vivir.

Prescindir de la vergüenza a condición de servirse de ella es hacer de ella objeto posible de un pase. Se trata entonces de “pasar la vergüenza” (y no de “pasar vergüenza”). No fingir y soñar con escapar de ella, que sería regresar a las suficiencias de un yo “fuerte” y obstinarse en no ver el hecho de la *hontologie*. Atreverse a servirse de la vergüenza, someterla a la prueba de un bien decir para pasar de la vergüenza de sí, de la vergüenza de desear al poder y la dignidad de deseo. Se tratar de hacer buen uso de la vergüenza. De hacer “provisión de bastante vergüenza” (Lacan, 1991, p. 211) y saber usar de ella para “poner un poco de vergüenza en la salsa” (Lacan, 1991, p. 211), “no demasiado sino justamente bastante” (Lacan, 1991, p. 223).

Hay entonces un riesgo, el de un mal uso de la vergüenza: no dar al sujeto la posibilidad de servirse de la vergüenza sino reducirlo completamente a ella, hasta hacer que su vida se deshaga en vergüenza de vivir, incluso en vergüenza de sobrevivir. Porque la *hontologie* del ser hablante, se ha visto, implica que se podrá siempre hacer pesar sobre un sujeto la vergüenza de lo que es, de lo que le falta en ser, del hecho de que es

el *a*. No obstante, nada garantiza al sujeto la justificación de su existencia. Una falta en ser le incumbe ya por el hecho de su condición de *parlêtre*. Una falta producto de la carencia y exceso de su ser será, estará siempre ahí, inscrita como mancha de nacimiento.

Por esto, sobre estas cuestiones de la vergüenza y la culpa el ser hablante es vulnerable por estructura. Salvo en ciertas estructuras, o siendo perfectamente cínico, el sentimiento de impostura del ser lo acecha siempre, al igual que el sentimiento de una falta/culpa de goce. Esto es lo que se refiere a la *hontologie*; pero el sujeto podrá también padecer, por poco que —en relación con los discursos en los que será tomado— se quiera considerarlo culpable de esa falta en ser señalándolo con el dedo. ¿Cuáles son esos discursos? Aquéllos que suponen, de un modo u otro, una “ideología de la supresión del sujeto” (Lacan, 2001, p. 509), ideología que colocará al sujeto entre la espada y la pared para que responda por su derecho a ser y lo considerará culpable de su falta en ser, así como lo reducirá a esta.

Toda ideología de la supresión del sujeto —que incluyen los intentos de medición, de cálculo preciso, de previsión y control, cargados de una mirada que convierte al sujeto en nada— puede llevar a la reducción y fijación de este sujeto a su *hontologie*. Por esta razón, éste se verá y experimentará como en demasía, como un sujeto al que se le retirará su dignidad de *parlêtre*, para ser visto como menos que nada y reducido al rango de objeto vergonzoso.

Hay una tesis fundamental que —se mencionó antes— el psicoanálisis formula: no todo es *castrable*. La vergüenza es una de las

formas como el cuerpo delata lo *incastrable* de cada sujeto, resto fuera del discurso no metaforizable, presente en toda estructura. Resto que puede o no introducirse en análisis. Cuando el rostro se sonroja, cuando el cuerpo manifiesta la vergüenza, revela aquello que el sujeto pretendía mantener oculto: la no-falta. El análisis convoca a no retroceder ante la vergüenza sino a disponerse a descifrar ahí un saber nuevo. El sujeto es llamado aquí no solamente a no enrojecer por sus impotencias imaginarias sino a descubrir qué imposible ocultan esas impotencias, para someterla a la prueba de un bien-decir que permita hacer el pasaje de la vergüenza de sí, de la vergüenza de un goce vergonzante al poder y la dignidad del deseo. Oponer a la vergüenza de vivir el derecho de hacer del objeto *a*, que el sujeto es, la causa y potencia de un deseo, sin vergüenza. ☹

Referencias

Freud, S. (1905). Tres ensayos de teoría sexual. *Obras Completas* (Vol. VII, pp. 109-231). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, S. (1913). Sobre la iniciación del tratamiento. *Obras Completas* (Vol. XII, pp. 121-144). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, S. (1915a). Pulsiones y destinos de pulsión. *Obras Completas* (Vol. XIV, pp. 105-134). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, S. (1915b). Lo inconsciente. *Obras Completas* (Vol. XIV, pp. 153-213). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Lacan, J. (1958/1959). *Le désir et son interpretation*. (Versión electrónica)

Lacan, J. (1961/1962). *L'identification* (Seminario inédito).

Lacan, J. (1966/1967). *La logique du fantasme*. (Seminario inédito)

Lacan, J. (1973). *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1974/1975). *RSI*. (Seminario inédito)

Lacan, J. (1975). *Le Séminaire. Livre XX. Encore*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1986). *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1991). *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1993). *Le Séminaire. Livre VII. La relation d'objet*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1994a) *Escritos 1*. México: Siglo XXI

Lacan, J. (1994b) *Escritos 2*. México: Siglo XXI

Lacan, J. (1998a). Le phénomène lacanien. En J. Lacan, *Les cahiers Cliniques de Niece* No. 1.

Lacan, J. (1998b). *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (2001). *Autres Écrits*. Paris: Seuil.

Lévinas, E. (1982). *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana, Le livre de poche.

Regnault, F. (1998c). Du comme ça au "just so". *Ornicar?*(49), Agalma.

Sartre, J. P. (1946). Introduction. En C. Baudelaire, *Écrits intimes*. Paris: Editions du point du jour.

Sartre, J. P. (1972.). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard

Sartre, J. P. (1974). Les mouches. En J. P. Sartre, *Théâtre*. Paris: Gallimard.

Soler, C. (1985) Eros encahiné. *L'ane, Le magazine freudien*, (20).

Soler, C. (1988). *Finales de análisis*. Buenos Aires: Manantial.

Notas:

1. En la lengua francesa ca significa "eso". De ahí la conjunción de con el objeto a en c(a).

Medea. Ser mujer y no ser madre

AUTOR

Victor Ignacio Coronel Piña
Miembro Adscrito CPM-CDMX

Fecha de recepción: 09/10/2020
Contacto: victorignacio.coronel31@gmail.com

*¿Qué se aprende en Medea, si no es hasta
qué punto el furor de los celos puede volver
a una madre cruel y desesperada?*

*Clément Rosset,
El principio de crueldad.*

*Jamás dejaré mis hijos a mis enemigos para
que los ultrajen. Es absolutamente necesario
que mueran. Y puesto que es preciso, los
mataré yo, que los he parido.*

*Eurípides.
Medea*

I

Existen acontecimientos que por su propio contenido generan un profundo rechazo, aún en medios psicoanalíticos y filosóficos, de los que se espera apertura a la discusión sobre cualquier tipo de problemática. Lo trágico es un notable ejemplo de ello.

El hombre tiende a la negación y olvido de su condición trágica, por eso afirma Freud: “En el fondo, nadie cree en su propia muerte, o, lo que viene a ser lo mismo, en el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad.” (Freud, 1915, p. 290). Pero esa negación no cancela en

ningún sentido la condición trágica que nos atraviesa. La única cuestión es cómo nos posicionamos ante ello. Podemos asumir un sentido trágico o uno no trágico (o moral) como propone Nietzsche, es decir, asumir todo el sufrimiento y la muerte como parte de la vida misma o configurar la ilusión de una vida sin ningún tipo de sufrimiento en un plano desconocido.

El hombre trágico, empieza por asumir plenamente su vida y a la muerte como parte de ella. La muerte no es un obstáculo para el despliegue de la vida, lo es sólo para aquel que se empeña en lo absurdo e imposible que es negar su muerte.

Dentro del complejo universo de lo trágico nos encontramos hechos que causan mayor repulsión. Quizá el ejemplo más notable de ello sea el asesinato de los hijos por la propia madre (o su contraparte el asesinato de la madre por los hijos. El matricidio, en La Orestíada de Esquilo) ¿Por qué? Porque implica poner en crisis la idea misma que tenemos de la mujer en su condición de madre. Por eso, nos parece insostenible que una madre, por la razón que sea, pueda ejercer violencia sobre sus

hijos. Es como si al hacerlo rompiera con una condición “natural”. Como se sabe, el ser humano es tanto naturaleza (instinto) como cultura, y acaso, como se supone, con un predominio de lo segundo sobre lo primero.

El presente texto tiene la intención de generar un acercamiento a Medea de Lars Von Trier (y de Eurípides, en tanto que es la base para el desarrollo de la película¹), a partir de la filosofía trágica de Nietzsche y a su vez de la teoría psicoanalítica freudiana. Para ser más preciso de algunas ideas que plantean las dos propuestas y que se pueden conciliar, pues también existen discrepancias. Aunque la obra se puede abordar a partir de diferentes aristas, lo que propongo es centrarme en la estructuración de los hechos, por considerar que es lo más significativo de la tragedia, como apunta Aristóteles.

Una pregunta anima la presente reflexión: ¿Por qué Medea asesina a sus hijos? Por principio creo que debemos alejarnos del juicio moral condenatorio, en esencia porque eso ya nos aleja de la condición trágica. Además porque no hacerlo impide cualquier aproximación al hecho mismo. Una de las condiciones esenciales del psicoanálisis es: no empezar por juzgar moralmente el discurso que se presenta, para así mantener apertura ante el discurso del otro, es decir, poder comprender lo que alienta su actuar. También la filosofía trágica nos exige cancelar el juicio moral, pues el universo moral es lo opuesto de lo trágico.

Podemos reprobar el acto de Medea, tacharla como la más terrible de las asesinas o intentar comprender, sin justificar el hecho, las razones conscientes y los motivos inconscientes que la llevan a cometer el

hecho. No pretendo realizar una apología del infanticidio; tan sólo pretendo mirar el hecho más allá del bien y del mal, es decir, dejando de lado la condena moral. La idea es presentar una posible interpretación del acto, sin que eso implique la cancelación de otras posibles perspectivas.



Aura Cruz, *De estrellas de mal augurio y bellos Baobabs en Tierra*, 2015

II

Debemos recordar que Medea movida por el amor y el deseo que experimenta por Jasón, renuncia a su pueblo, traiciona a su padre y asesina a su hermano. Establece con Jasón un compromiso de amor y fidelidad consumado en el matrimonio.

Podemos decir con Freud que el amor es lo que anima todos nuestros actos, pero como vemos en Medea, esa pulsión (como siempre) resulta inseparable de la pulsión de muerte. Medea movida por el deseo asesina a su hermano. Renuncia a su familia para realizar su unión amorosa con Jasón. Por eso, Medea se sumerge en una profunda



Aura Cruz, *Medea*, 2021

crisis, pues la traición de Jasón destruye el sentido de su vida, aunado a la promesa de la exclusividad amorosa que él primero realiza y después cancela.

Medea renuncia de forma libre y voluntaria al amor de su padre a cambio de un amor que sí le está permitido, que no es incestuoso. Por eso la traición de Jasón es más compleja para Medea pues con ella se rescinde el compromiso contraído y sobre todo se pierde la exclusividad del amor vinculado siempre al deseo sexual.

Por deseo y amor, Medea es capaz de todo: de matar y traicionar. Por eso, quizá, no tendría que sorprendernos que su respuesta ante el desamor, la infidelidad, el perjurio y el abandono de Jasón, sea tan violenta e incluso se vierta sobre sí misma. El Coro, en la obra, lo confirma “cuando el amor domina violentamente a los hombres, no les deja ni virtud, ni buena fama.”(Eurípides, 2001, p. 97).

Al desamor de Jasón debemos sumar los profundos celos que experimenta por ser desplazada por otra mujer. Como apunta Nietzsche “los celos son los que perforan todo sentimiento maternal, pues ahí es donde el padre es más vulnerable” (Nietzsche, 2013, p. 670). No es que Jasón decida dejar a Medea para consagrarse a la virtud o al culto religioso. No, renuncia a Medea por el deseo de acceder al cuerpo de otra mujer, por la riqueza y por el poder. Por eso ante la traición de Jasón la única posibilidad que parece presentarse ante Medea, es la venganza sobre él, pero no sobre su persona.

Asesinar a Jasón, no es una posibilidad, lo que ella desea es verlo sufrir del mismo

modo que ella sufre. Asesinar a la nueva amada de Jasón, no es más que el principio para cancelar el hecho de que el deseo de él sea depositado en otra mujer. Ese castigo, según la valoración que ella hace no basta, por eso el Rey también debe perecer.

Medea desea restituir su lugar de mujer, pues pierde su condición de mujer cuando Jasón decide romper su compromiso y a su vez contraer otro. En la ruptura de ese compromiso se juega que Medea deje de ser vista como mujer para quedar instalada únicamente en su papel de madre, cuestión inadmisibile para ella.

Medea rompe el modelo de mujer, pues se manifiesta activa para colmar su deseo. Entre lo que quiere y tiene que hacer para alcanzarlo nada se puede oponer. No hay para ella prohibición que valga. La traición se debe pagar y el único modo para restituir el daño provocado es producir en el causante un sufrimiento superior.

Ahora bien, ¿Qué representan los hijos para esos padres? El recuerdo de un compromiso, que Jasón cancela sin importar el destino que tengan. Medea y sus hijos deben ser exiliados y ante eso Jasón no decide hacer nada, lo único que quiere es cancelar su historia pasada. Condenarlos al olvido. Pero en la obra los hijos son más que eso pues producen un pesar y un cúmulo de preocupaciones como apunta el Coro. Lo que nos plantea la profunda y compleja relación entre los padres y los hijos que es por sí misma el centro de todo el psicoanálisis, por eso infancia es destino. Resulta significativo que los hijos, en la obra, no tienen un nombre y ese sentido, es como si ya estuviesen condenados a la inexistencia. Pues en el

nombre propio se manifiesta parte de la historia del sujeto y a su vez un vínculo con los padres.

Al asesinar a sus hijos Medea lo que busca es castigar a Jasón en tanto que falta a su palabra, la ha traicionado, por eso afirma que “Así se desgarrará más cruelmente el corazón de mi marido” (Eurípides, 2001, p. 104). El verdadero y único castigo que Medea puede concebir por la traición es la muerte de los hijos, toda vez que ellos representan el recuerdo de un compromiso cancelado. El Coro parece justificar el asesinato de los hijos, pues plantea, “Oh mísera madre, que vas a matar a tus hijos por la culpa de tu lecho nupcial abandonado injustamente por tu marido, que se ha unido a otra mujer.” (Eurípides, 2001, p. 109).

Pero no sólo es la decisión de Medea, pues en toda tragedia griega el destino y los dioses participan directamente en la consumación de los hechos. Por eso Medea afirma: “Me constriñe a ello la fatalidad, [...], porque los dioses y yo hemos tomado una resolución funesta” (Eurípides, 2001, p. 110). Los dioses y los hombres saben que se debe restituir un orden, que toda traición debe ser castigada, por eso, la pregunta más importante será ¿Cómo restituir el orden vital tras el infanticidio?

No sólo son las razones las que parecen justificar los actos de Medea, también opera la dimensión inconsciente representada por los celos y por la incapacidad para aceptar que ha sido desplazada y en ese orden primero, lo que ella desea restituir no hay forma de conseguirlo. De ese modo Medea nos recuerda nuestra condición de seres desvalidos, que nunca pueden lograr colmar

su deseo. “Sé el crimen que voy a cometer; pero mi cólera es más poderosa que mi voluntad, y ella es la primera causante de los males entre los hombres” (Eurípides, 2001, p. 112).


Medea se justifica “Oh hijos, habéis perecido por culpa de la perfidia paterna” (Eurípides, 2001, p. 121). No es ella la que decide matarlos, es la traición del padre que únicamente se interesa por ellos cuando han perecido, es decir, cuando el hecho trágico fue consumado y ya no hay forma de evitarlo.

Con la muerte de los hijos, Lars Von Trier, nos confronta de modo casi brutal como espectadores, al mostrarnos otra faceta de mujer (del mismo modo que los hace en *Dogville* y en *Anticristo*). Asistimos al asesinato de los hijos por una madre traicionada, pero no sólo es eso. Los hijos saben que no hay forma de escapar a su condición y en ese sentido representan a todo hombre, pues no se puede burlar el destino o dicho en términos psicoanalíticos, el inconsciente impera. El hijo más pequeño es llevado por el mayor para que su madre consuma el acto, de modo que él puede presenciar la muerte del otro y la que sabe será también su propia muerte. Por eso al final es como si el hijo pidiera ser liberado mediante la muerte.

III

Lo más valioso de la tragedia es que nos brinda la posibilidad de enfrentarnos con nuestras más profundas pasiones y reconocer que la muerte nos habita de forma permanente. Que el desvalimiento es parte de la condición humana y que únicamente aceptando esas realidades podremos desplegar nuestra existencia. Pues en el mundo trágico en que vivimos no hay lugar para la redención. Es

nuestra existencia un profundo cúmulo de posibilidades ante las que podemos realizar nuestra vida como si fuese una obra de arte.

Medea nos recuerda que la condición de madre no basta para colmar el deseo amoroso de una mujer. Mujer y madre no se corresponden, esto es, que el ser madre no debe significar que la mujer pierda su condición como sujeto de deseo que busca la exclusividad del amor (que es el fondo del complejo de Edipo) y por eso responde de manera violenta ante el hecho de perderlo. Dejemos la última palabra para Medea: “¡Qué mal tan grave es para los mortales el amor!” (Eurípides, 2001, p. 87). 

diferencia de Eurípides que lo trata del modo más ambiguo e indirecto posible. Es pertinente recordar que el lenguaje de la tragedia griega y el del cine son dos cosas profundamente diferentes, que exigen del espectador distintos aspectos para lograr la experiencia estética

Referencias

Eurípides (2001). *Medea*. España: Espasa Calpe.

Freud, S. (1915). De guerra y muerte. Temas de actualidad. *Obras Completas* (Vol. XIV, pp. 271-303). Buenos Aires. Argentina: Amorrortu Editores.

Nietzsche, Friedrich. (2013). *Historia de la literatura griega I y II*. Madrid: Tecnos

Notas

¹ Eso no significa en ningún sentido que exista una reproducción fiel del teatro (tragedia) en el cine. Debemos recordar que las tragedias griegas se creaban para ser representadas y no para ser leídas, por eso el cine nos brinda la posibilidad de asistir a la puesta en escena. Entre la obra de teatro de Eurípides y la película de Lars Von Trier existen notables diferencias. La que más llama la atención del espectador es el modo en que presenta Lars Von el infanticidio (justo por la manera tan directa y descarnada –brutal incluso- de mostrarlo); a

Panorama actual de las posibilidades institucionales de formación en psicoanálisis.

Parte I: Austria, Alemania e Inglaterra

Introducción

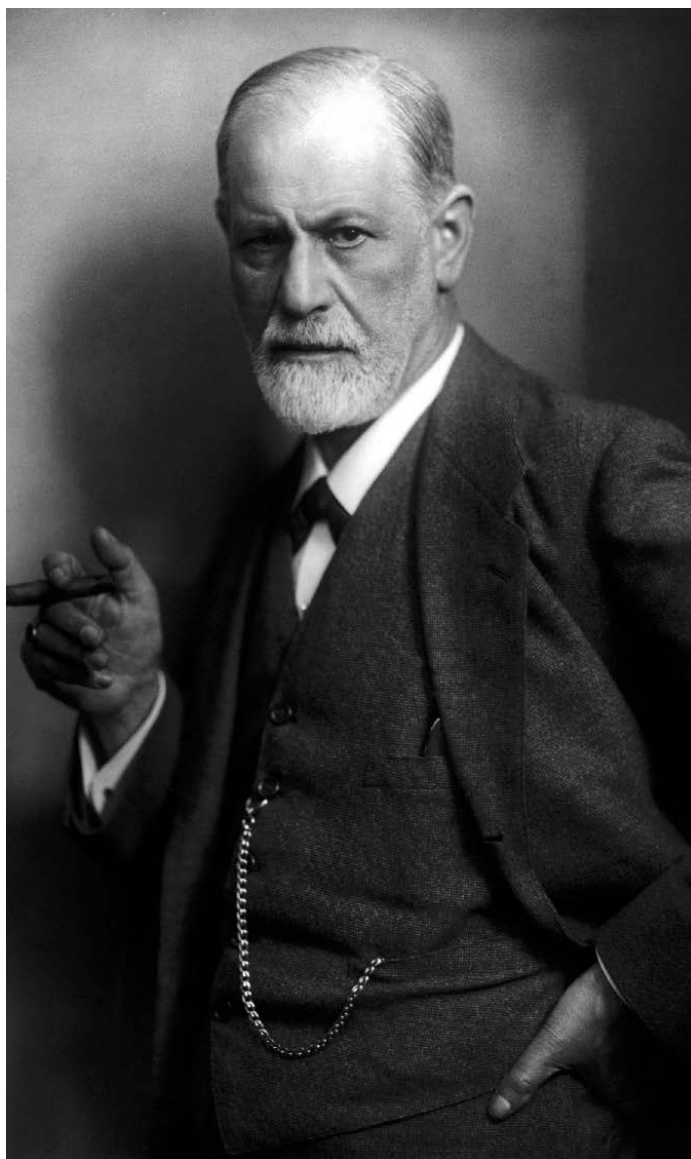
La pregunta sobre la transmisión del psicoanálisis nació a la par de la notoriedad que las ideas de Sigmund Freud comenzaban a extenderse en el ámbito de la medicina y la psicología de la Viena de fines del siglo XIX. Sin embargo, la vía idónea para la transmisión de este nuevo conocimiento no resultaba evidente, estando el psicoanálisis “a medio camino de la arqueología, la medicina, el análisis literario, la antropología y la psicología” (Roudinesco 2015, p.130). Freud optó por acercar a sí diversos personajes que se volverían sus primeros discípulos, creando el primer círculo psicoanalítico, La Pyschologische Mittwochs-Gesellschaft, que se reunía cada miércoles a las 20:30 en la Berggasse 19 (Roudinesco 2015, p. 130-167).

La expansión del psicoanálisis a otros países como Alemania, Inglaterra y Estados Unidos trajo consigo nuevos retos, abordajes teórico-clínicos y un número creciente de interesados en la exploración del inconsciente. Así, en 1920 se creó la primera institución para la formación de psicoanalistas en Berlín,

AUTORES

Susana Rebeca Kolb Cadwell, Ma. Concepción Delgado Parra, Joel Estrada Nava, Angélica María Toledo Rocha, Alma Delia Zúñiga Olguín

Miembros del IFAS CPM
Fecha de recepción: 07/08/2020
Contacto: srkolbc@gmail.com



ciudad que tras la Primera Guerra Mundial se había convertido en el centro del psicoanálisis (Nölleke, 2019a). A cargo de Karl Abraham, Max Eitingon y Ernst Simmel, el policlínico y centro de formación, que en 1923 se convertiría en el Instituto Psicoanalítico de Berlín (hoy día el Instituto Karl Abraham), introdujo como requisitos obligatorios para la formación psicoanalítica los tres elementos que ahora se consideran fundamentales: el estudio teórico, el análisis didáctico y la supervisión (Berliner Psychoanalytisches Institut). Con el tiempo surgieron otros institutos en Europa y América, en su mayoría siguiendo el modelo Berlínés (Nölleke, 2019a).

Con la creación de instituciones de formación en psicoanálisis surgieron discusiones sobre la reglamentación y la autorización: según el modelo Berlínés, los interesados debían contar con una carrera médica para poder ingresar a la formación, postura que Freud rechazó en su escrito de 1926 sobre si los legos pueden ejercer el psicoanálisis (Freud, 1926). Ligado a esto, tras la Gran Guerra, el psicoanálisis se vio obligado a lidiar con las reglamentaciones estatales cada vez más estrictas que buscaban proteger a los pacientes de los charlatanes y de los psicoanalistas “salvajes” que eran considerados impostores (Roudinesco, 2015, p. 345).

Estas problemáticas continúan surgiendo en el núcleo de todas las instituciones de formación del psicoanálisis alrededor del mundo, aunque la recepción y el desarrollo de esta disciplina hayan variado regionalmente. Sin embargo, existe relativamente poca comunicación entre las instituciones de diferentes países, lo que ha creado lagunas de conocimiento, a veces

unidireccionales y a veces bidireccionales, entre Latinoamérica y los países europeos, y entre México y Estados Unidos.

El objetivo de este escrito es presentar el panorama actual de las posibilidades institucionales de formación en psicoanálisis en diferentes países, en el contexto de la llegada y el desarrollo del psicoanálisis a cada uno. La primera parte del artículo se enfocará en Austria, Alemania e Inglaterra, mientras que la segunda parte —a publicarse en el siguiente volumen de la revista *Círculo*— examinará la situación en Italia, Argentina y Estados Unidos.

En cada uno de estos países hay un número significativo de institutos o centros de enseñanza, pero existen por lo general al menos dos asociaciones psicoanalíticas principales que forman parte de la Asociación Psicoanalítica Internacional y que han definido el carácter de la transmisión del psicoanálisis en cada región. Por lo tanto, en este artículo nos enfocaremos en éstas. De manera similar, en cada uno de los países seleccionados existe la posibilidad de estudiar una maestría o un doctorado en teoría psicoanalítica, pero estos programas no tienen como objetivo formar psicoanalistas, por lo que no los abarcaremos en este escrito.

Austria

Viena, segundo hogar de Sigmund Freud, fue la cuna del psicoanálisis. Sin embargo, el resto del país no se sumaría al movimiento hasta después de la Segunda Guerra Mundial, por lo que, para conocer los antecedentes de la formación en psicoanálisis en Austria, debemos enfocarnos primero en su capital.

La primera asociación psicoanalítica en Austria (1908-1918).

En 1908 la famosa sociedad psicoanalítica de los miércoles fue rebautizada como la Asociación Psicoanalítica de Viena (Wiener Psychoanalytische Vereinigung o WPV). Dos años después, el mismo año que se fundó la Asociación Internacional de Psicoanálisis, se celebró su fundación oficial, con Alfred Adler como su primer presidente. Casi inmediatamente comenzaron a surgir tensiones teóricas entre los miembros de la WPV, lo que desembocó en la salida de Adler y de otros miembros que se unieron a su escuela de la psicología del yo, así como en la famosa ruptura entre Freud y Carl Gustav Jung en 1913 (Nölleke, 2019b). Posteriormente, las actividades de la Asociación se vieron severamente limitadas por la Primera Guerra Mundial.

Relación con Berlín y primer instituto de formación (1920-1933).

Después de la Gran Guerra y del colapso de la monarquía austrohúngara, la WPV perdió su posición central dentro del movimiento psicoanalítico, la cual ocupó el Instituto Psicoanalítico de Berlín, fundado en 1920. Varios analistas vieneses viajaron a Berlín en esta época, incluyendo a Hanns Sachs, Theodor Reik y Wilhelm Reich (Nölleke, 2019b). En 1922, se fundó el Ambulatorio Psicoanalítico de Viena, cuyos estatutos declaraban que solo podían ejercer el psicoanálisis aquellos que estuvieran habilitados para practicar medicina en Austria (Perrés, 2000, p.83). En 1925, abrió oficialmente el Instituto de Enseñanza Psicoanalítica de la WPV bajo la dirección de Helene Deutsch. La Asociación Psicoanalítica de Berlín había sido la primera en crear un



instituto de formación algunos años antes, y la WPV siguió su ejemplo, sistematizando la formación psicoanalítica e introduciendo como requisito indispensable el análisis didáctico junto con el aprendizaje teórico. En ese mismo año, se le prohibió a Theodor Reik practicar psicoanálisis, debido a que en Austria era ilegal atender pacientes sin un título de medicina (Nölleke, 201b).

Llegada de Hitler al poder y la disolución de la WPV (1933-1945).

La WPV continuó sus labores de investigación y formación con creciente preocupación por la llegada de Hitler al poder en Alemania. Hasta 1937, Freud creía que el poder de Mussolini mantendría a Hitler alejado de Austria, pero tras la alianza de ambos dictadores, esta fantasía se desintegró (Roudinesco, 2015, p.414). Con la anexión del país a Alemania, la WPV recomendó a sus miembros judíos que emigraran. Esta decisión contrasta con la de la Asociación

Psicoanalítica de Berlín, que en un supuesto afán por “salvar” la institución, expulsó a sus miembros judíos y transformó su discurso para coincidir con el del Tercer Reich. En Viena, por el contrario, la WPV se disolvió en 1938 y aproximadamente cien psicoanalistas emigraron, incluyendo a Sigmund y Anna Freud (Nölleke, 2019b). Mas no todos lograron escapar y en el portal de la WPV se encuentra una sección dedicada a la memoria de doce miembros que fueron asesinados por la política de exterminio del nacionalsocialismo, incluyendo a Karl Landauer, Adolf Deutsch y Sabina Spielrein (Diercks, 2008).

Refundación de la WPV (1946-1970).

Solo un pequeño grupo de psicoanalistas permaneció en Austria durante los años de guerra y continuó con la formación psicoanalítica como parte del Instituto Alemán de Investigación Psicológica y Psicoterapia (conocido como el Instituto Göring). Fueron los miembros de este grupo los que refundaron la WPV en 1946 (reinstaurada en la IPA en 1949) y a quienes se ha sometido a una dura crítica por haber colaborado con el régimen nazi, incluyendo a su primer presidente, August Aichhorn, y a Igor Caruso (Nölleke, 2019b).

La agitación de estos años y los prejuicios que ocasionó en contra del psicoanálisis crearon desconfianza ante esta disciplina, la cual recibió poco reconocimiento en Austria hasta finales de los años sesenta. La WPV carecía de un medio de publicación propio y estaba excluido del intercambio científico debido a escasos recursos financieros. Fue hacia la década de los 70 que el papel del psicoanálisis cobró importancia en el país, debido al interés del

movimiento estudiantil (Nölleke, 2019b). No fue sino hasta esta época que muchos psicoanalistas judíos volvieron a pisar tierra austriaca, entre ellos Ana Freud (Nölleke, 2019b).

En 1947, Igor Caruso creó el Círculo de Trabajo Vienés de Psicología Profunda. En la década de los 60, el grupo cambió su orientación hacia la enseñanza freudiana y, en 1988, pasó a llamarse Círculo de Trabajo Psicoanalítico Vienés (Wiener Arbeitskreis für Psychoanalyse o WAP) (Nölleke, 2019b). En esta época se crearon los centros regionales de la WAP en Linz, Innsbruck y Salzburgo. El hecho de que en 1942 Caruso trabajó durante ocho meses en el “departamento de niños” de la institución psiquiátrica Am Steinhof preparando informes psicológicos sobre los niños es una cuestión que la WAP sitúa en el centro de la discusión sobre su creación. Actualmente lleva a cabo una investigación histórica sobre cuán profundamente inmiscuido estaba en el programa de eutanasia de los nacionalsocialistas y organiza eventos internos para discutir la importancia de este hecho para la historia de la WAP y sus miembros (WAP).

Disputa y vinculación entre la WPV y la WAP (2010-2020).

La antigua WPV y la más reciente WAP estuvieron fuertemente enemistadas por décadas, ya que la segunda juzgaba a la primera como demasiado americanizada y rechazaba el imperativo de afiliarse a la IPA, en parte porque se vio influenciada por las propuestas de Jaques Lacan (Lecœuvre, 2016). Sin embargo, en la última década las dos instituciones decidieron vincularse y la WAP se afilió a la IPA en 2013.

Instituciones de formación psicoanalítica en Austria

En Austria solamente existe una manera para formarse como psicoanalista, definida por la ley de psicoterapia de 1991: completar un propedéutico en psicoterapia de 2 años, con mínimo 765 horas teóricas y 550 prácticas, y posteriormente estudiar la especialidad en psicoanálisis a lo largo de 3 a 5 años, cumpliendo con un mínimo de 500 horas de teoría y 1300 horas de práctica.

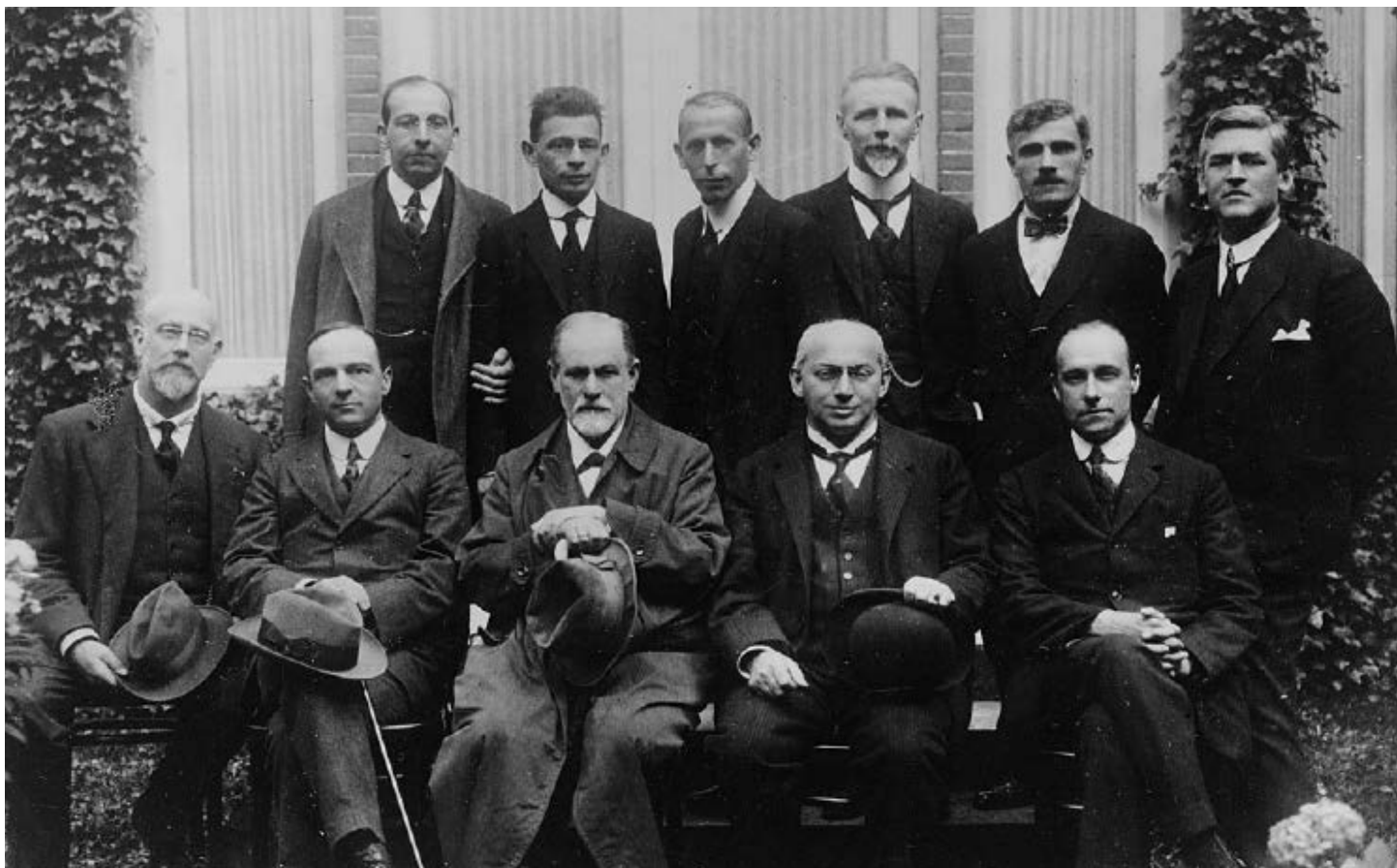
La especialización puede estudiarse en una de 6 instituciones: los Círculos de Trabajo Psicoanalíticos de Linz, Innsbruck, Salzburgo y Viena, en el Círculo de Viena de Psicoanálisis y Psicología del Yo o en la Asociación Psicoanalítica de Viena (WPV). De estas, únicamente el Círculo de Trabajo Psicoanalítico Vienés (WAP) y la WPV son miembros de la IPA. Al cumplir con estos estudios y a partir de los 28 años de edad, el formando puede registrarse oficialmente como psicoanalista.

A manera de síntesis reflexiva

En la comparación de la formación en psicoanálisis en la WPV y la WAP, podemos observar que los requisitos y componentes de ambas instituciones son muy similares. Esto se debe en gran medida al hecho de que deben cumplir con los requisitos establecidos en la ley de psicoterapia de 1991. Considerando la historia de ambas asociaciones, es probable que el énfasis del estudio teórico varíe, pero esto no puede descubrirse en sus propuestas, las cuales deben cubrir los temas teóricos y técnicos de la formación profesional en psicoanálisis.

Desde la época en la que escribía Freud hasta la actualidad, en Austria es ilegal la curandería. Sin embargo, en contraste con la época de Freud, en la que únicamente los médicos podían atender pacientes, en la actualidad también están autorizados para hacerlo los psicoterapeutas. En ambos casos, el estado garantiza que el médico o psicoterapeuta ha completado una formación estandarizada. Al crear una ley que regula la formación en psicoanálisis, el gobierno austriaco ha dado una respuesta muy particular a la pregunta sobre si los legos pueden ejercer el psicoanálisis: ha anulado el concepto en tanto que todos son legos sin importar su formación previa hasta que hayan completado la misma y única formación en psicoanálisis.

Quizá la diferencia más notoria entre estas dos asociaciones yace en el hecho de que, mientras que la WPV requiere que los formandos lleven a cabo un análisis bajo supervisión, la WAP requiere que realicen dos “psicoanálisis” bajo supervisión y una “psicoterapia psicoanalítica”, diferenciando estas dos técnicas en términos de longitud, donde la primera debe ser de 4 veces por semana por 1.5 años y la segunda 2 veces por semana por menos de un año. En Austria, la psicoterapia psicoanalítica se ofrece al público como alternativa al psicoanálisis para los casos en los que se busca atender un problema específico. Esto posiblemente se vincule al hecho de que en este país el seguro médico considera al psicoanálisis como una práctica terapéutica oficial, de modo que a menudo cubre parte o el total del costo de un análisis. En la práctica, esto lleva a la priorización de terapias breves, menos costosas. A su vez, para que el seguro cubra el monto del psicoanálisis, se



requiere el diagnóstico de una enfermedad mental que justifique una terapia larga. Así, nos encontramos con un país en el que el psicoanálisis tiene una larga y arraigada historia y en donde es reconocido oficialmente, pero que a la vez regula una formación de manera universal e inflexible y que pone en tensión un mecanismo de financiamiento y de diagnóstico con el de una práctica que desde su fundación no distingue de la misma manera entre salud y enfermedad.

Alemania

Primer instituto de formación y la primacía de Berlín (1908-1930).

En 1908, Karl Abraham estableció un círculo de discusión psicoanalítica en Berlín a partir del cual se fundó, en 1910, la Asociación Psicoanalítica Berlinesa

(Berliner Psychoanalytische Vereinigung, BPV), primer grupo regional de la Asociación Psicoanalítica Internacional (Internationale Psychoanalytische Vereinigung, IPV) (Nölleke, 2019a). Desde el seno de esta asociación, Ernst Simmel, Max Eitingon y Karl Abraham crearon un policlínico y centro de formación psicoanalítica en 1920, que fue el primer instituto de formación en psicoanálisis. Nombrado posteriormente Instituto Psicoanalítico de Berlín (Berliner Psychoanalytisches Institut), se volvió un ejemplo para la creación de otros institutos. En 1923, Eitingon introdujo estándares obligatorios para la formación psicoanalítica, estableciendo el trípode de transmisión que conocemos hasta hoy: aprendizaje teórico, análisis didáctico y supervisión. Un año después, las compañías de seguros de salud alemanas reconocieron el psicoanálisis como un método de tratamiento psicoterapéutico

oficial. Estos logros, aunados al influjo de analistas que huían la represión violenta antisemita de Horthy en Hungría y de las consecuencias de la caída del Imperio austrohúngaro, hicieron que Berlín se convirtiera en el centro del movimiento psicoanalítico internacional en la década de los 20 (Nölleke, 2019a).

En estos años se crearon grupos regionales de la BPV en Leipzig, Frankfurt y Hamburgo, de modo que en 1926 la asociación berlinesa fue rebautizada como Sociedad Alemana de Psicoanálisis (Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft, DPG). Ese mismo año, en el grupo de Frankfurt, se creó un segundo instituto de formación: el Instituto de Psicoanálisis de Frankfurt (Frankfurter Psychoanalytisches Institut, FPI). Dirigido por Karl Landauer y Heinrich Meng. Este instituto se vio marcado por su trabajo cercano con el Instituto de Investigación Social de la Escuela de Frankfurt, en el que enseñaban Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse y Erich Fromm. Cerrado tras la llegada al poder del nacionalsocialismo en 1933, el FPI se fundó nuevamente en 1995 (Nölleke, 2019a).

La DPG aria y su eventual disolución (1930-1945).

En 1930, se otorgó el premio Goethe a Sigmund Freud, demostrando el valor que Alemania le otorgaba a este genio austriaco. Tres años después se quemarían sus escritos. La DPG, en un intento por “salvar” al psicoanálisis, prohibió que sus analistas participaran en actividades políticas. En respuesta, varios miembros abandonaron la asociación. En 1935, se “invitó” a los últimos miembros judíos a dejar la Sociedad. Aunado a la emigración de un grupo grande de

psicoanalistas judíos, para 1936 quedaban 15 de los 56 miembros originales. De los miembros judíos, fueron deportados y asesinados Karl Landauer, August Watermann y Salomea Kempner (Nölleke, 2019a).

En 1936, el Instituto Psicoanalítico de Berlín se fusionó con el recién fundado Instituto Alemán de Investigación Psicológica y Psicoterapia, donde todas las direcciones psicoterapéuticas se unieron bajo el paraguas de la “Medicina Alemana del Alma”, conocido como “Instituto Göring” por su director, el neurólogo y adleriano Mathias Heinrich Göring, primo de Hermann Göring (Nölleke, 2019a). En noviembre de 1938, la DPG ariana se disolvió y los analistas permanecieron en el Instituto Göring, en donde estaba prohibido el vocabulario freudiano y se negaban a recibir pacientes judíos (Roudinesco, 2015, p. 405).

Restablecimiento de la Sociedad Psicoanalítica Alemana (1945-2001).

En 1945, la Sociedad Psicoanalítica Alemana (DPG) se restableció y se incluyó provisionalmente en la IPA en 1949. Sin embargo, las luchas por el reconocimiento de esta asociación internacional llevaron a una escisión entre sus líderes. Buscando distanciarse del neofreudismo de Schultz-Hencke, en 1950 Carl Müller-Braunschweig y otros analistas de posición freudiana clásica fundaron la Asociación Alemana de Psicoanálisis (Deutsche Psychoanalytische Vereinigung, DPV). En 1951, el Instituto Psicoanalítico de Berlín (BPI) reanudó su formación bajo el liderazgo de esta nueva Asociación. Al mismo tiempo, la DPG perdió su membresía provisional en la IPA debido a su cercanía con el neofreudismo. Como consecuencia, solo

aquellos que se formaban en la DPV podían ser miembros de la IPA, lo que fortaleció enormemente a la DPV por sobre la DPG.

La doctrina prevaleciente en la DPV, inicialmente freudiana ortodoxa, con el tiempo se orientó a la psicología del yo de Heinz Hartmann y Anna Freud, que se había desarrollado más en Inglaterra y Estados Unidos (Nölleke, 2019a). Por el contrario, la DPG permaneció fiel al neofreudismo hasta la década de los 60, cuando comenzó a abrirse a las corrientes representadas por la DPV. Las teorías de relación de objeto entrarían en escena tiempo después y la escuela Kleiniana no se recibió en Alemania hasta mediados de la década de los 80. La recepción de Lacan en el psicoanálisis alemán fue mínima. Después de décadas de antagonismo entre la DPG y la DPV, las asociaciones se acercaron en la década de los 90 y la DPG se volvió un miembro ordinario de la IPA nuevamente en 2001 (Nölleke, 2019a).

Instituciones de formación psicoanalítica en Alemania

Con su larga tradición psicoanalítica (1908) y reglamentación temprana de la transmisión del psicoanálisis (1924), no sorprende que en Alemania actualmente haya más de 35 institutos de formación psicoanalítica, situadas en las principales ciudades del país. De estos, 13 forman parte de la Asociación Psicoanalítica Alemana (DPV) y 15 de la Sociedad Psicoanalítica Alemana (DPG), mientras que 17 son “institutos libres” (freie) en tanto que no forman parte de ninguna asociación (Dunja Voos, 2019). Tanto la DPV como la DPG son miembros de la IPA, por lo que todos sus institutos siguen los lineamientos de esta

asociación internacional. Se rigen también por la ley alemana de psicoterapeutas, creada en 1998 y modificada en noviembre de 2019, de modo que el estado actual de la formación psicoanalítica en Alemania se está transformando.

Según la ley de 1998, para formarse como psicoanalista era necesario contar con una carrera de medicina o de psicología (incluyendo maestría en psicología clínica) y posteriormente cursar la formación en psicoterapia, dentro de la cual podía elegirse una de tres especializaciones: Terapia conductual, psicología profunda o psicoanálisis (Figura 1).

En las asociaciones también existía la posibilidad de que candidatos con otros perfiles académicos se formaran como psicoanalistas. A estos se les llama “Laienanalytiker” o analistas legos y no forman parte del sistema de seguros alemán, es decir, solamente pueden tratar pacientes que paguen su propio análisis. A su vez, deben obtener un permiso del estado a través de un examen estatal en el que deben demostrar que no representan un peligro para la población.

La formación según este diseño conllevaba varios problemas, como el de garantizar que todos los candidatos cursaran suficientes módulos de psicología clínica en la licenciatura y el hecho de que, durante la formación en psicoterapia, los formandos debían pagar la colegiatura y estar en análisis sin recibir remuneración. La nueva ley de psicoterapeutas, aprobada en noviembre de 2019, establece que todos los psicoterapeutas cursen la misma formación. Así, ya no es necesario estudiar medicina o psicología, sino

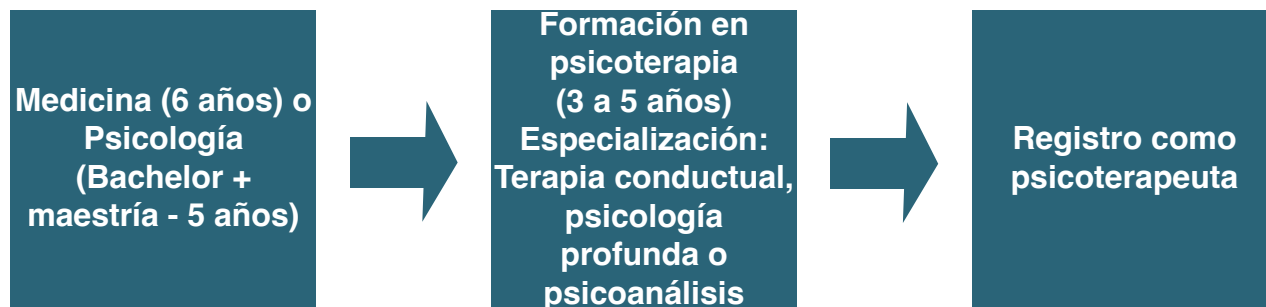


Figura 1. Formación según la ley de 1998

que se debe estudiar directamente la carrera en psicoterapia. En contraste con Austria, en donde la especialidad se considera una formación técnica, en Alemania se está creando la primera carrera académica legalmente reglamentada que ofrece la formación en psicoanálisis, lo que nos remite a las ideas que Freud formuló en 1918 al respecto del psicoanálisis en la universidad (Freud, 1919).

A partir del 2020, la formación durará 5 años, abarcando el bachelor y masters, e incluirá únicamente los aspectos de la carrera de psicología que son relevantes para la práctica clínica. Al finalizar la carrera, los psicoterapeutas podrán registrarse como tales y comenzar su formación clínica, durante la cual recibirán una beca de 1000 euros mensuales. Una vez completada esta segunda fase, podrán entrar al sistema de salud nacional (Figura 2).

Siguiendo la ley de 1998, la especialización en psicoanálisis de la

formación en psicoanálisis puede estudiarse en ciertas universidades alemanas o en alguno de los institutos de formación de las asociaciones psicoanalíticas del país. Las segundas son más exigentes y largas que las primeras, ya que también se rigen por los reglamentos de la IPA.

Para completar la formación, deben cumplirse 600 horas de teoría; 600 o 1200 horas en un instituto psiquiátrico (mínimo 30 pacientes); 500 horas de terapia propia (únicamente para psicoanálisis) y 600 horas de práctica clínica con pacientes, cada 4ta bajo la supervisión (150) de 3 terapeutas (European Association for Psychotherapy, 2020). Bajo la nueva ley, deberá negociarse el papel de las Asociaciones Psicoanalíticas en la formación de psicoanalistas, considerando que no pueden ofrecer carreras universitarias. Por lo pronto, en este texto presentamos la manera en que estas Asociaciones han conceptualizado y reglamentado la formación hasta el momento.



Figura 2. Formación según la ley de 2019



A manera de síntesis reflexiva

En Alemania descubrimos un debate activo sobre las preocupaciones centrales a la regulación de la formación en psicoanálisis, desde el papel del psicoanálisis en la universidad hasta los asuntos de la charlatanería y del analista lego. En contraste con Austria, en Alemania son legales las prácticas terapéuticas no reguladas, como la homeopatía, la aromaterapia, el coaching y la terapia de reencarnación (algunas consideradas más peligrosas que otras). Los que las practican se engloban bajo el término de Heilpraktiker (practicante de sanación), traducido como practicante no-médico o curandero. Para poder ejercer como Heilpraktiker en Alemania, es necesario completar una formación de entre uno y tres años, que no incluye horas de práctica clínica, así como aprobar un examen de conocimiento médico básico que compruebe que no se pondrá en riesgo la salud del paciente. Dentro de las especializaciones en este contexto, existe la de Heilpraktiker para la psicoterapia, lo que puede resultar

engañoso para los pacientes. Según la nueva ley de psicoterapeutas todo aquel que se denomine como tal deberá haber cursado la misma carrera. Así, prohíbe al curandero definirse como psicoterapeuta y, a su vez, anula la categoría del analista lego, ya que, sin importar la formación previa del candidato, todo aquel que se denomine psicoanalista deberá cursar la misma carrera y volverse especialista psicoterapeuta. Sin embargo, al enfatizar el carácter académico de la formación y situarla en el ámbito universitario, se abre la pregunta por el papel que jugarán las Asociaciones psicoanalíticas en la formación de futuros psicoanalistas.

Inglaterra

Surgimiento de la Sociedad Psicoanalítica de Londres.

Asu regreso de Canadá, en 1913, Ernest Jones estableció la Sociedad Psicoanalítica de Londres (London Psychoanalytic Society, LPS). La Sociedad contaba con nueve miembros fundadores, entre ellos, William Mackenzie, Maurice Nicoli y David Eder (este último considerado por Freud el primer clínico en presentar un trabajo de psicoanálisis en una revista médica inglesa). Aun cuando Jones esperaba que la sociedad fuera estrictamente freudiana, se manifestó una fuerte disputa en su interior. En el ámbito internacional, Carl Jung y Sigmund Freud mantenían una enérgica confrontación. Muchos de los miembros fundadores eran seguidores de las teorías de Jung. El brote de la Primera Guerra Mundial significó que la sociedad naciente de Austria tuviera que suspender sus actividades. En 1919, Ernest Jones refundó la LPS como la Sociedad Psicoanalítica Británica (British Psychoanalytic Society, BPS). De esta

forma tomó la decisión de hacerla freudiana, dejando fuera a los miembros jungianos. Con la ayuda de John Rickman, la BPS estableció una clínica y un lugar de entrenamiento, conocido como el Instituto de Psicoanálisis (Institute of Psychoanalysis).

Años de entre guerras.

En los años veinte, Ernest Jones y la BPS crecieron bajo la influencia de Melanie Klein. Jones fue inspirado por sus escritos para desarrollar conceptos psicoanalíticos. En 1925, Klein dio una serie de pláticas en la Sociedad y Jones la invitó a que se mudara a Londres, lo cual sucedió poco tiempo después. El trabajo de Klein fue bien recibido, pero atrajo gran controversia en el continente. El nacimiento del partido nazi en Alemania y más tarde en Austria hizo que los psicoanalistas de estos países viajaran a Londres, uniéndose a la floreciente Sociedad Psicoanalítica Británica. Para 1937, trece de los 71 miembros eran refugiados de Europa. Ernest Jones junto con Marie Bonaparte intervinieron para llevar a Sigmund Freud y a su hija Anna Freud a Londres. Estos eventos hicieron de Londres el centro del movimiento psicoanalítico.

Las discusiones controversiales.

En 1942, las relaciones entre las facciones dentro de la BPS se encendieron tanto que fue necesario crear un comité para facilitar las discusiones mensuales en las juntas científicas de la BPS. El comité fue presidido por tres miembros de la sociedad, cada uno representando una de las principales facciones: James Strachey, miembro del British Independent Group, Marjorie Brierley, aliada de Melanie Klein, y

Edward Glover, identificado como “freudiano puro” en oposición a Melanie Klein. En 1944, junto con varios psicoanalistas freudianos, Glover renunció a la Sociedad. Después de un fuerte debate, el comité resolvió en “acuerdo de caballeros” asegurar que cada facción tendría igual representación dentro de los comités en la Sociedad. También se acordó que el entrenamiento del psicoanálisis futuro en el Instituto sería organizado por ambas partes: la kleiniana y la freudiana.

Miembros prominentes.

Con la resolución de las discusiones controversiales, la Sociedad fue dominada por psicoanalistas independientes como Donald Winnicott, Michael Balint y Wilfred Bion. A continuación los miembros prominentes de la Sociedad y del Instituto: Ella Sharpe, Donald Winnicott (presidente de la sociedad dos veces, 1954-56 y 1963-65), Melanie Klein (miembro por más de 30 años), Wilfred Bion (miembro desde 1950), Donald Meltzer (miembro desde mediados de 1950 hasta principios de los años 80), Marjorie Brierley (miembro desde 1930 hasta su muerte), Ronald Fairbairn, Anna Freud, André Green, Stephen Grosz, Betty Joseph, Lionel Penrose, John Rickman, Joan Riviere y Charles Rycroft.

Instituciones de formación psicoanalítica en Inglaterra

Actualmente, son dos las instituciones que ofrecen formación formal en psicoanálisis. A través de sus cuerpos relacionados, el Institute of Psychoanalysis y The London Clinic of Psychoanalysis, la BPS se involucra en la enseñanza, desarrollo y práctica del psicoanálisis con sede en Byron House, al oeste de Londres. Es una organización

que forma parte de la IPA y es miembro del Consejo Psicoanalítico Británico. La segunda es la Asociación Psicoanalítica Británica (British Psychoanalytic Association, BPA), establecida como miembro de la IPA en 2010 e inspirada en las teorías fundacionales de Freud, Winnicott y Klein. Su principal propuesta al momento de su creación fue ampliar la formación en psicoanálisis a 4 sesiones semanales (BPA, 2019).

A manera de síntesis reflexiva

Ya pasaron más de 100 años del psicoanálisis y más que debilitarse, podemos hablar del fortalecimiento y crecimiento a lo largo del tiempo. El hecho de que después de 97 años haya sido creada otra institución para la formación de psicoanalistas, orientada en la misma dirección que la primera ya existente, nos habla del lugar que el psicoanálisis ocupa aún en la cultura inglesa. Si bien no está regulado por el Sistema de salud, sí existe un Sistema Nacional que regula a los institutos y universidades que imparten temas en psicoanálisis. El Instituto de Psicoanálisis y la Sociedad Psicoanalítica Británica, constituyen las instancias que regulan los contenidos de los programas. Los criterios son muy claros en lo que se refiere a la formación del psicoanalista: en general, no es tan estricto el sistema y los formandos no requieren una formación previa en medicina.

Reflexiones finales

Las preguntas planteadas desde la creación del primer instituto de formación psicoanalítica sobre quiénes podrían o deberían ejercer el psicoanálisis, sobre quién podría autorizar y/o garantizar su práctica ante los pacientes, y sobre la constitución del

psicoanálisis como disciplina universitaria y académica, han encontrado una variedad de respuestas alrededor del mundo.

Una exploración de la formación de psicoanálisis en tres países europeos, íntimamente ligados con la fundación y transmisión del psicoanálisis, devela que, hasta ahora, la formación continúa considerándose como externa al ámbito universitario, en tanto que su naturaleza trasciende la creación de conocimiento y el saber sobre el inconsciente, requiriendo para su transmisión el saber del inconsciente (Mannoni, 1979). Así, la mayoría de las universidades ofrecen posgrados en teoría psicoanalítica, mas no autorizan su práctica. Sin embargo, existen ciertas excepciones. En Viena, la Sigmund Freud PrivatUniversität ofrece un posgrado que combina la teoría con experiencia clínica, aunque no ofrezca una capacitación como tal.

Por otro lado, la capacitación oficial de psicoterapia con enfoque psicoanalítico en Alemania puede llevarse a cabo en ciertas universidades, además de realizarse en las sociedades o asociaciones psicoanalíticas. Finalmente, a partir de la nueva ley de psicoterapeutas en Alemania, cuya aplicación inició en la primavera de 2020, existirá la primera carrera universitaria de psicoterapia (incluyendo psicoanálisis), la cual englobará el bachelor y la maestría, y que constituye la primera inclusión en la ley del psicoanálisis como disciplina académica.

Observamos también que la institucionalización y reglamentación de la formación y práctica psicoanalítica en los diversos contextos nacionales e históricos ha resultado en diferentes conceptos de

psicoterapia, psicoterapia psicoanalítica y psicoanálisis. En Alemania se distingue entre terapia cognitiva, psicología profunda y psicoanálisis, las cuales están englobadas dentro del término psicoterapia. En Austria el psicoanálisis también se denomina psicoterapia en términos oficiales. Sin embargo, en la oferta terapéutica en Austria e Inglaterra se distingue entre la psicoterapia psicoanalítica y el psicoanálisis, en tanto que la primera suele ser más corta y dirigida a problemas específicos.

En cuanto a la naturaleza de la formación se descubre que, en los tres países examinados, ésta continúa basándose en el trípode de análisis personal o didáctico, aprendizaje teórico y supervisión. Sin embargo, dependiendo del contexto, esto se enuncia de maneras diferentes. Mientras que en las asociaciones psicoanalíticas se describen estas tres coordenadas, las formaciones más ligadas al gobierno o a cierto tipo de reglamentación estatal suelen hablar en términos de números de horas por cumplir en cada ámbito. Asimismo, estas instituciones a menudo requieren componentes adicionales al trípode, como experiencia trabajando en un hospital psiquiátrico. Este es el caso de las universidades en Alemania y Austria. En este contexto, las diferencias no se trazan a lo largo de las fronteras, sino que dependen del tipo de institución.


En cuanto a la pregunta sobre si pueden ejercer los legos el psicoanálisis, vinculada estrechamente con la pregunta sobre la garantía que la institución debe (o no) ofrecer a la población respecto a la capacidad del psicoanalista, encontramos dos principales vertientes: aquellos países o asociaciones que requieren que los candidatos estén

formados como médicos o psicólogos y aquellos que no incluyen este requisito. Freud, en su texto de 1926, construyó un argumento para defender la práctica de los no-médicos (Freud, 1926). En Alemania, hasta hace poco, era requisito contar con la carrera en medicina o psicología, aunque era posible formarse como analista lego y atender únicamente a pacientes por afuera del sistema del seguro médico. A partir de la nueva ley será posible estudiar directamente la licenciatura en psicoanálisis, anulando así el concepto del “lego”, como en Austria, en donde continúa siendo ilegal la curandería y todo psicoanalista debe completar la misma formación de psicoterapia. Ahí, en contraste, se requiere una licenciatura en humanidades, ciencias sociales o ciencias médicas. Finalmente, en Inglaterra la formación inicialmente requería estos perfiles, pero a partir de los años 30 comenzó a aceptar candidatos de otras disciplinas.

El actor que autoriza al psicoanalista también varía. Por un lado, en los tres países encontramos que son las principales asociaciones psicoanalíticas las que definen y autorizan el pase de un formando a analista, ya sea con un trabajo final, una tesis y/o una entrevista, entre otros. Por otro lado, en Austria y Alemania el permiso para practicar está estrictamente regulado por el gobierno, con requisitos estipulados en las leyes de 1991 y 1998 (ahora 2019), respectivamente.

Finalmente, el análisis de estos países mostró una serie de sucesos históricos que afectaron la recepción y la fuerza del psicoanálisis en diferentes periodos en cada región. Viena, por ejemplo, disfrutó de su rol central en la creación del psicoanálisis hasta los años 20, durante los cuales la caída del

Imperio austrohúngaro trasladó el auge del psicoanálisis a Berlín. Mientras que en los primeros años de la década de los 30 Viena recuperó notoriedad, esta se vio diezmada durante la Segunda Guerra Mundial, y por décadas permaneció debilitada. El psicoanálisis en Inglaterra, por el contrario, se vio fortalecido por la migración de psicoanalistas judíos durante este periodo.

En este artículo se pueden observar ciertas afinidades entre instituciones psicoanalíticas y entre países, así como profundas diferencias, por ejemplo, entre los países que han reglamentado la formación psicoterapéutica en sus leyes y aquellos que dependen de la reglamentación de las asociaciones psicoanalíticas nacionales, regionales e internacionales. Sin embargo, se requiere una investigación más amplia para dar cuenta del desarrollo de estas características dentro en otros países y continentes, pues como se puede vislumbrar, son el resultado de un entramado múltiple de historias personales, locales y nacionales. En la segunda parte de este artículo, que se publicará en el siguiente volumen de esta revista, se examinará la situación en Italia, Argentina y Estados Unidos para ofrecer una visión más amplia del panorama actual de la formación psicoanalítica. 

Referencias

British Psychoanalytical Association (2019). *Training with the British Association*. <https://www.psychanalysis-bpa.org/training.php>

European Association for Psychotherapy (2020). *German situation of Psychotherapy*. European Association for Psychotherapy. <https://www.europsyche.org/situation-of-psy->

[chotherapy-in-various-countries/germany/](https://www.europsyche.org/situation-of-psychotherapy-in-various-countries/germany/)

Freud, S. (1919). ¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad? *Obras Completas* (Vol. XVII, pp. 169-171). Buenos Aires. Argentina: Amorrortu Editores.

Freud, S. (1926). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? *Obras Completas* (Vol. XX, pp. 165-242). Buenos Aires. Argentina: Amorrortu Editores.

Mannoni, O. (1979). *La Otra escena. Claves de lo imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Nölleke, B. (2019a). *Geschichte der Psychoanalyse in Deutschland*. Psychoanalytikerinnen. Biografisches Lexikon. https://www.psychanalytikerinnen.de/deutschland_geschichte.html

Nölleke, B. (2019b). *Psychoanalytikerinnen in Österreich*. Psychoanalytikerinnen. Biografisches Lexikon. https://www.psychanalytikerinnen.de/oesterreich_geschichte.html

Perrés, J. (2000). *La institucionalización del psicoanálisis. Primer abordaje*. Ciudad de México: UAM, CPM.

Roudinesco, É. (2015). *Freud en su tiempo y en el nuestro*. Barcelona: Penguin Random House.

Voos, Dunja (2019). *Wie wird man Psychoanalytiker? Sich für ein Institut entscheiden*. Medizin im text. <https://www.medizin-im-text.de/2019/20872/wie-wird-man-psychoanalytiker-1/>

ASOCIACIÓN PSICOANALÍTICA DE VIENA (WPV)

REQUISITOS PARA INGRESAR A LA FORMACIÓN	ELEMENTOS Y/O CONTENIDOS DE LA FORMACIÓN	REQUISITOS PARA TERMINAR LA FORMACIÓN	DURACIÓN DE LA FORMACIÓN	AFILIACIONES Y RECONOCIMIENTO OTORGADO
<ul style="list-style-type: none"> • Propedéutico psicoterapéutico (2 años) • Tener 24 años • Licenciatura, maestría o doctorado en: <ul style="list-style-type: none"> a) Enfermería b) Master in Training and Development c) Trabajo social d) Consejero de matrimonio y familia e) Musicoterapia f) Medicina g) Enseñanza / Ciencias de la Educación h) Filosofía i) Psicología j) Periodismo y Ciencias de la Comunicación k) Teología <p>Una vez iniciada la formación se requiere:</p> <ul style="list-style-type: none"> • 1 año de análisis didáctico antes de iniciar la formación teórica. • 1 año de enseñanza teórica y entrevistas supervisadas antes de poder iniciar análisis supervisados. 	<p>Análisis personal 4 veces por semana</p> <p>Teoría Participación en seminarios y eventos académicos de la WPV</p> <p>Supervisión - Realizar ya sea 2 psicoanálisis supervisados durante dos años o un análisis supervisado por dos años + uno por un año + uno tercero por un año. El tercero puede ser de niños o jóvenes si se está llevando esa capacitación adicional. - La supervisión debe ser con dos analistas didácticos de la WPV - No puede ser el propio analista - Dos presentaciones de caso en el contexto de la supervisión grupal. - Presentación de un caso con fundamento teórico</p> <p>Otros - Una pasantía en un contexto psicosocial (responde a requisitos legales)</p>	<p>Para terminar la formación es necesario:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Completar las horas teóricas, de análisis y de supervisión requeridas • Presentar informes después de cada fase de la formación (de manera escrita y oral) • Presentar de un caso ante los miembros del círculo de la WPV <p>La presentación del caso debe llevarse a cabo dentro del plazo de 10 años desde el inicio de la formación.</p>	<p>Entre 5 y 8 años</p> <ul style="list-style-type: none"> • Propedéutico: 2 años • Formación en psicoanálisis: 3-6 años 	<p>WPV es miembro de:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) - Federación Europea de Psicoanálisis <p>Los egresados de la carrera:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Forman parte de la lista oficial de psicoterapeutas del país • Son miembros ordinarios de la IPA y de la WPV.

CÍRCULO DE TRABAJO PSICOANALÍTICO VIENES (WAP)

REQUISITOS PARA INGRESAR A LA FORMACIÓN	ELEMENTOS Y/O CONTENIDOS DE LA FORMACIÓN	REQUISITOS PARA TERMINAR LA FORMACIÓN	DURACIÓN DE LA FORMACIÓN	AFILIACIONES Y RECONOCIMIENTO OTORGADO
<ul style="list-style-type: none"> • Propedéutico psicoterapéutico (2 años) • Tener 24 años • Licenciatura, maestría o doctorado en: <ul style="list-style-type: none"> a) Enfermería b) Master in Training and Development c) Trabajo social d) Consejero de matrimonio y familia e) Musicoterapia f) Medicina g) Enseñanza / Ciencias de la Educación h) Filosofía i) Psicología j) Periodismo y Ciencias de la Comunicación k) Teología <p>Una vez iniciada la formación se requiere:</p> <ul style="list-style-type: none"> • 1 año de análisis didáctico antes de iniciar la formación teórica. • 1 año de enseñanza teórica y entrevistas supervisadas antes de poder iniciar análisis supervisados. 	<p>Análisis personal 4 veces por semana (mínimo 300 horas)</p> <p>Teoría Participación en seminarios y eventos académicos de la WAP y WPV</p> <p>Supervisión - Realización de psicoanálisis y tratamientos psicoanalíticos (600 horas) bajo supervisión (120 horas) - 2 análisis de 4 horas semanales bajo supervisión de dos analistas diferentes durante un año y medio y una psicoterapia psicoanalítica de 2 horas semanales por $\frac{3}{4}$ de año. - Presentación escrita y oral de un caso.</p> <p>Otros - Una pasantía en un contexto psicosocial (responde a requisitos legales, 550 horas)</p>	<p>Para terminar la formación es necesario:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Completar las horas teóricas, de análisis y de supervisión requeridas • Presentar de un caso de análisis de 4 horas por semana ante los analistas didácticos de la WAP 	<p>Entre 5 y 8 años</p> <ul style="list-style-type: none"> • Propedéutico: 2 años • Formación en psicoanálisis: 3-6 años 	<p>WAP es miembro de:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) - Federación Europea de Psicoanálisis <p>Los egresados de la carrera:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Forman parte de la lista oficial de psicoterapeutas del país • Son miembros asociados de la IPA y de la WAP. • Pueden hacer una presentación de caso para volverse miembros ordinarios de la IPA y de la WAP.

SOCIEDAD PSICOANALÍTICA ALEMANA (DPG)

REQUISITOS PARA INGRESAR A LA FORMACIÓN	ELEMENTOS Y/O CONTENIDOS DE LA FORMACIÓN	REQUISITOS PARA TERMINAR LA FORMACIÓN	DURACIÓN DE LA FORMACIÓN	AFILIACIONES Y RECONOCIMIENTO OTORGADO
<p>Bajo la ley de 1988</p> <ul style="list-style-type: none"> - Motivación personal - Estudios de medicina, psicología (bachelor y master) u otra formación académica (se decide caso por caso). <p>Una vez iniciada la formación, para iniciar la práctica analítica, se requiere:</p> <ul style="list-style-type: none"> ● 1 año y medio de análisis ● 1 año de enseñanza teórica <p>Bajo la ley de 2019 Por definir</p>	<p>Los formandos pueden elegir seguir los lineamientos de la DPG o de la IPA. Los de la IPA son idénticos a los estipulados por la DPV (ver abajo). Los de la DPG se enlistan a continuación:</p> <p>Análisis personal</p> <ul style="list-style-type: none"> - Análisis didáctico de mínimo 3 veces por semana -El analista debe ser de la DPG y no puede participar en ninguna decisión sobre la formación del analizante <p>Teoría</p> <p>Conferencias teóricas y seminarios</p> <p>Supervisión</p> <ul style="list-style-type: none"> - Tratamiento psicoanalítico de pacientes bajo la supervisión de analistas didácticos. - 1 supervisión por cada 3 a 6 sesiones - Mínimo 2 tratamientos 3 veces por semana por un periodo largo para graduarse - Obligatorio a asistir a seminarios técnicos de presentación de casos 	<ul style="list-style-type: none"> - Después de varios semestres de teoría, se aplica un examen de conocimiento sobre la teoría y práctica psicoanalítica. Se requiere la aprobación para iniciar los análisis bajo supervisión. - Los formandos son evaluados continuamente a través de presentaciones de caso en seminarios. - Al finalizar, los supervisores deciden si consideran que el formando puede ser analista y deciden si le permiten, o no, hacer el examen final. - Examen final 	<p>Flexible</p> <p>Bajo la ley de 1988 Incluyendo la formación previa en medicina o psicología: entre 8 y 11 años Únicamente el componente de la formación en psicoanálisis puede durar entre 3 y 5 años</p> <p>A partir de 2019 La formación en psicoterapia durará 5 años</p> <p>La duración de la formación clínica aún no se define, pero al no requerir una carrera en medicina o psicología, el total podría reducirse a 7-8 años.</p> <p>Se desconoce aún si esta formación quedará a cargo únicamente de las universidades alemanas.</p>	<p>DPG es miembro de:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) - Federación Europea de Psicoanálisis <p>Los egresados de la carrera:</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Forman parte de la lista oficial de psicoterapeutas del país ● Son miembros ordinarios de la DPG. ● Aquellos que siguieron los requisitos de la IPA pueden postularse para ser miembros.

ASOCIACIÓN PSICOANALÍTICA ALEMANA (DPV)

REQUISITOS PARA INGRESAR A LA FORMACIÓN	ELEMENTOS Y/O CONTENIDOS DE LA FORMACIÓN	REQUISITOS PARA TERMINAR LA FORMACIÓN	DURACIÓN DE LA FORMACIÓN	AFILIACIONES Y RECONOCIMIENTO OTORGADO
<p>Bajo la ley de 1988 Estudios de medicina, psicología (bachelor y master) u otra formación académica (se decide caso por caso).</p> <p>Una vez iniciada la formación, para iniciar la práctica analítica, se requiere:</p> <ul style="list-style-type: none"> ● 1 año y medio de análisis ● 1 año de enseñanza teórica <p>Bajo la ley de 2019 Por definir</p>	<p>Contenido</p> <p>La formación se enfoca en la teoría Freudiana.</p> <p>Análisis personal</p> <ul style="list-style-type: none"> - Análisis didáctico de 4-5 veces por semana de mínimo 45 minutos, con analista didáctico de la DPV <p>Teoría Cursos teóricos</p> <p>Supervisión Entrenamiento psicoanalítico práctico, que incluye:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Realización de 2 psicoanálisis de 300 horas cada uno, 4 horas semanales, 1 bajo supervisión. - Una puede ser con niños, pero la presentación de caso final debe ser sobre el análisis de un adulto. <p>Otros Pasantías clínico-psiquiátricas</p>	<p>Presentación de un caso escrito y oral ante los miembros de la DPV</p>	<p>Flexible</p> <p>Bajo la ley de 1988 Incluyendo la formación previa en medicina o psicología: entre 8 y 11 años Únicamente el componente de la formación en psicoanálisis puede durar entre 3 y 5 años</p> <p>Bajo la ley de 2019 La formación en psicoterapia durará 5 años La duración de la formación clínica aún no se define, pero al no requerir una carrera en medicina o psicología, el total podría reducirse a 7-8 años. Se desconoce aún si esta formación quedará a cargo únicamente de las universidades alemanas.</p>	<p>DPV es miembro de:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) - Federación Europea de Psicoanálisis <p>Los egresados de la carrera:</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Forman parte de la lista oficial de psicoterapeutas del país ● Son miembros ordinarios de la IPA y de la DPV.

INSTITUTO DE PSICOANÁLISIS (IOPA)

REQUISITOS PARA INGRESAR A LA FORMACIÓN	ELEMENTOS Y/O CONTENIDOS DE LA FORMACIÓN	REQUISITOS PARA TERMINAR LA FORMACIÓN	DURACIÓN DE LA FORMACIÓN	AFILIACIONES Y RECONOCIMIENTO OTORGADO
<ul style="list-style-type: none"> ● Postulantes de contextos: médicos, no médicos, clínicos, no clínicos. ● Llevar un año de análisis previo, como mínimo. Y continuar al menos de 4 a 5 veces por semana. ● Llenar un formato con preguntas por la parte profesional y emocional. ● Entrevista con dos analistas que presentarán su reporte ante un consejo y se tomará la decisión. ● Se ofrece un curso propedéutico de 1 año, no obligatorio, pero sí recomendado 	<p>Análisis personal</p> <p>Teoría Seminarios clínicos y teóricos</p> <p>Supervisión <ul style="list-style-type: none"> ● La supervisión se llevará a cabo por 2 analistas diferentes y será de los dos casos asignados por persona. ● Tendrá que realizarse con algún analista aprobado por la IPA y BPS. </p> <p>Otros Observación de bebés</p> <p>PRIMER AÑO <ul style="list-style-type: none"> ● Observación de bebés. A final del año se entregará un reporte respecto al desarrollo alcanzado. </p> <p>SEGUNDO AÑO <ul style="list-style-type: none"> ● Casos supervisados (2) ● Seminarios clínicos y teóricos. </p> <p>TERCERO Y CUARTO AÑOS <ul style="list-style-type: none"> ● Se impartirán seminarios sobre Freud, Melanie Klein, Winnicott, Bion, etcétera. </p>	<p>Además del trípo-de es necesario ser observado por el Comité de Progreso Estudiantil (siglas en inglés: SPC) quienes medirán el progreso teórico junto con los líderes de los seminarios, así como los analistas supervisores.</p>	<ul style="list-style-type: none"> ● Aproximadamente 4 años. ● Hay flexibilidad con el tiempo. 	<p>- Instituto de la Sociedad Psicoanalítica Británica (BPS)</p> <p>- Miembro de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA).</p> <p>Al final, los formandos podrán pertenecer a la BPS, al BPC (Consejo Psicoanalítico Británico) ya la IPA (Asociación Psicoanalítica Internacional).</p>

ASOCIACIÓN PSICOANALÍTICA BRITÁNICA (BPA)

REQUISITOS PARA INGRESAR A LA FORMACIÓN	ELEMENTOS Y/O CONTENIDOS DE LA FORMACIÓN	REQUISITOS PARA TERMINAR LA FORMACIÓN	DURACIÓN DE LA FORMACIÓN	AFILIACIONES Y RECONOCIMIENTO OTORGADO
<ul style="list-style-type: none"> ● Graduado de cualquier ciencia de humanidades. ● Experiencia en el campo clínico de la salud mental. ● Análisis (2 o 3 veces por semana) al menos un año con un analista didáctico aprobado por la BPA antes de la formación y que continúe por lo menos cuatro o cinco veces por semana durante la formación. 	<p>Análisis personal</p> <p>Teoría Seminarios clínicos y teóricos</p> <p>Supervisión</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Supervisión individual por miembros activos y aprobados por la BPA. ● Se evaluará cada caso para saber tiempo y periodicidad de las supervisiones. <p>Otros Observación de niños</p> <p>PRIMER AÑO</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Observación supervisada de niños y un estudio a profundidad del desarrollo de las ideas de Freud. <p>Discusiones grupales sobre, ¿Qué es el psicoanálisis?</p> <p>SEGUNDO AÑO</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Enseñanzas de las mayores contribuciones teóricas del pensamiento psicoanalítico. ● Relaciones objetales Kleinianas. ● Comenzar el tratamiento de dos pacientes bajo supervisión individual, después de haber sido sometido a discusión y acuerdo del Comité de Formación. <p>TERCER Y CUARTO AÑO</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Se recibirán seminarios clínicos acerca de otras posturas psicoanalíticas. 	<p>Cumplir con los contenidos.</p> <p>El comité de formación es responsable de las decisiones de la formación de los candidatos.</p> <p>Atender a la discusión o felicitación del Asesor de progreso.</p>	<ul style="list-style-type: none"> ● Duración promedio de 4 años para completar los requisitos de la formación 	<p>- Miembro de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA).</p> <p>La finalización exitosa conduce a ser miembro de la IPA, BPA y BPC.</p>

Virus

Dir. Kim Sung Soo
(2013)

AUTOR

Norma Calles Miramontes
Miembro Adscrito CPM - León
Fecha de recepción: 11/12/2020
Contacto: normacm_@hotmail.com



Aura Cruz, *Time square night bajres*, 2015

El año 2013 nos deja la entrega de la película surcoreana llamada Gamgi (gripe) Flu en inglés y, Virus como oficialmente fue nombrada en el idioma español, escrita y dirigida por Kim Sung-su, acerca de la proliferación de un virus de influenza A H1N5. Esta película es realizada a dos años de ocurrir la pandemia de gripe A(H1N1), conocida como la gripe porcina (material genético proveniente de una cepa aviaria, dos cepas porcinas y una humana).

Paradójicamente, la película inicia con una advertencia: “Esta película no está basada en hechos reales” y menciono paradójicamente porque mientras se observa el transcurso de la historia es inevitable no comparar los detalles a la luz del momento histórico actual, la pandemia de la COVID-19, comenzando por el lugar en el cual se origina el brote del virus, ya que en la película la epidemia surge y se desarrolla también en China, país donde ha surgido el virus SARS-CoV-2. La primera escena nos lleva a ver el comienzo de la pandemia que se desarrolla en la película: un grupo de inmigrantes ilegales, procedentes de la ciudad de Hong Kong, viajan a Seúl en busca de mejores condiciones laborales.

Dentro del grupo viaja un pasajero enfermo, quien finalmente, contagia a las personas a viajan a bordo, provocando la muerte de todos excepto uno, Monssai, quien escapa al momento de ser abierto el contenedor por un par de hermanos contrabandistas. Ellos deciden grabar la impactante escena con los cuerpos ensangrentados de las personas muertas por la infección, la grabación tiene como objetivo ser mostrada como evidencia para mostrarla al líder, en Bundang, y recibir el pago por su trabajo.

Mientras tanto en otro punto de la ciudad de Bundang, se va desarrollando el encuentro de dos de los protagonistas de esta historia, la Dra. Kim In-hae y el rescatista Ji-goo, Kim ha sufrido un accidente, a punto de caer en su automóvil a lo profundo pozo en la tierra y es rescatada por Ji-goo en una heroica estrategia de rescate que representa un peligro de muerte, incluso para él. Desde este momento nos topamos con las particulares características de la humanidad contemporánea: de las grandes urbes, los avances científicos, tecnológicos y el capitalismo imperante, condiciones, que pueden mejorar la calidad de vida de las personas pero que al parecer hemos tenido que pagar con un poco de aquello que podríamos denominar calidad humana.

Así, tenemos que al finalizar el rescate Ji-goo se acerca a Kim, aquel, impresionado por la belleza de la joven, intenta entablar una conversación describiéndole que en su historia de rescatista es común que las personas reaccionen de diversas formas por la misma situación de peligro en la que el sujeto se ve implicado, sin embargo, es interrumpido en su discurso por la Doctora., quien no emite ninguna forma de

agradecimiento por el rescate, aunque haya implicado colocarse él mismo en una situación de peligro, argumentando que eso forma parte del trabajo que él desempeña, como diría Albert Camus, no es que se necesite dar demasiada importancia a las bellas acciones ya que se rendiría un homenaje indirecto y poderoso al mal, pues daríamos a entender de ese modo que las bellas acciones sólo tienen tanto valor porque son escasas y que la maldad y la indiferencia son motores mucho más frecuentes en los actos de los hombres (Camus, 2017).

Sin entrar en el gran debate de si el ser humano es malo o bueno por naturaleza, lo que si podemos apreciar es el enajenamiento que impera en la actualidad, que nos dificulta mirar y apreciar la bondad de los actos humanos o las dificultades que el otro atraviesa, enajenamiento en las redes sociales, en el consumismo, en la vida laboral. En la película, no es el único momento en el que puede apreciarse este grado de insensibilidad, la misma Dra. Kim es reprendida por su equipo de trabajo al perder, en el accidente, una unidad de USB con cierta información valiosa para una investigación, no importan los detalles del accidente ni el estado de conmoción en el que ella pueda encontrarse después de una vivencia impactante y traumática en donde pudo perder la vida, lo que importa es la información a tal grado que ella acude nuevamente a Ji-goo para que él se arriesgue nuevamente y consiga la memoria con la información, ella queda atónita ante la negativa de Ji-goo de rescatar su bolso, no comprende cómo es posible que puedan rescatar animales y no objetos, pero por supuesto el Dios Eros es más poderoso que cualquier cosa, Ji-goo terminará accediendo a realizar la intrépida

hazaña para ahora si poder salvar a nuestra querida Doctora, acto que, si tuviéramos a bien dar una lectura a la respuesta de Kim, al recibir su bolso, parece ser más sanador que ni el acto mismo de haber sido rescatada de aquel agujero por Ji-goo.

Pero este rescate de información quedará en segundo término para el caos que se avecina, en el momento que se detecta la presencia de un nuevo virus en el menor de los hermanos contrabandistas (Byung-woo) comienza a demostrarse la incredulidad del ser humano ante las epidemias, desde que se informa al hermano mayor sobre la presencia de dicho virus en su hermano (quien no comprende que hablen de virus en su consanguíneo, ya que él no es una computadora) hasta las autoridades de Bundang quienes consideran que las palabras emitidas por los médicos como epidemia es meramente jerga técnica para causar confusión y “hacerlos quedar mal”, causando risas entre dirigentes al escuchar la necesidad de una cuarentena, de esta forma hace aparición uno de los mayores males de la humanidad,

la ignorancia, que al igual que la enfermedad, no respeta ni estratos ni posiciones de poder, las plagas son una cosa común, pero es difícil creer en éstas cuando uno las ve caer sobre sí mismo, la plaga no está hecha a la medida del hombre, por lo tanto el hombre cree que es irreal (Camus, 2017, p. 198), así, los dirigentes se preocuparán más por las

consecuencias que tendría la economía al paralizar la ciudad en una cuarentena y con mayor razón siendo una ciudad tan cerca de una gran urbe como Seúl.

Pero la enfermedad no perdona, y el efecto de masas comienza antes de que se decrete la cuarentena, la gente comienza a presentar los síntomas impactantes que empieza a dar noticia de que algo no se encuentra bien en la ciudad. Mientras los dirigentes escapan de la ciudad la cuarentena es decretada, comien-

za el pánico, incrementando la crisis y volviéndose más peligrosa la situación, ahora la amenaza ya no proviene únicamente del agente externo mutado que invade el cuerpo, la amenaza también surge del semejante quien es invadido por el efecto de pánico



Aura Cruz, *Baobabs de acero*, 2015

en la masa, Freud nos menciona en Psicología de las masas y análisis del yo las características de estas, al ser anónima provoca que desaparezca el sentimiento de responsabilidad, el individuo al entrar en la masa queda sometido a condiciones que le permiten echar por tierra las represiones de sus mociones pulsionales inconscientes, aparece la exteriorización de aquello reprimido que sin duda contiene toda la maldad del alma humana; al reunirse los individuos desaparece todas las inhibiciones y son llamados a una libre satisfacción pulsional todos los instintos crueles, brutales, destructivos que dormitan en el individuo como relictos del tiempo primordial (Freud, 1921, p.75).

Accidentes automovilísticos, saqueos de supermercados, enfrentamientos entre las autoridades y los ciudadanos es lo que se comienza a observar en la ciudad de Bundang desde el momento que se da la noticia de la pandemia. Sin detenerse a observar si hay niños, mujeres embarazadas, ancianos, los habitantes de Bundang se encuentran desesperados por salir de la ciudad mientras el gobierno comienza con la implementación de mecanismos insensatos para el control de la epidemia, campamentos de concentración de personas sin importar el aumento del riesgo de contagio, cortando incluso señales telefónicas y de internet, medidas despiadadas con la justificación de la protección de un número de pobladores mayor, sustitución del nombre por número, pocos suministros de agua y comida, mientras se esparce el rumor de que a las personas infectadas se les sacrifica sin recibir tratamiento alguno.

Los médicos comienzan la carrera para encontrar la cura que pueda detener la crisis en que se encuentran aquella ciudad, la Dra. Kim

participa en esta tarea médica, sin embargo, ella más que nadie se encuentra contra reloj al descubrir que su propia hija se encuentra infectada, hará lo que sea necesario, incluso saltarse los protocolos médicos establecidos con la finalidad de mantener con vida a su hija y evitar que sea sacrificada, ya que recordemos que va en contra de todo juicio o ética médica el preservar a su hija en una zona de no contagio con el riesgo de propagar aún más la enfermedad.

Aunque pudiera parecernos que sus conocimientos en medicina la llevan a encontrar la cura y salvar tanto a su hija como a miles de personas, realmente el papel de madre que asume es el que termina haciendo frente, una madre que en medio de una gran crisis en la ciudad responde al llamado de cuidado que su papel de progenitora le convoca, como la describe Recalcati:

aquella que responde al grito de la vida no dejándola caer en la insignificancia, ofreciéndole un sostén sin el cual se precipitaría en el vacío [...] protegerla, sustraerla a la posibilidad de caída. (Recalcati, 2018, p. 24).

Lo que muestra la historia en las escenas finales es totalmente devastador, escenificando la maldad humana en todo su esplendor, y aunque sabemos que es una película de ciencia ficción, la historia nos ha demostrado que somos capaces de llegar a eso. El traslado de Mirre por parte del personal de seguridad hacia la zona de los infectados nos muestra una de las mayores pesadillas y teorías conspirativas que en esta pandemia de Covid que atravesamos se han difundido, la idea de que el gobierno haciendo un uso perverso del depósito de confianza

de las personas y la desesperación de que los seres queridos puedan ser salvados, realiza un aniquilamiento masivo de aquellos que son confiados para que puedan recibir un tratamiento y ser ayudado. Incluso las personas que aún se encuentran con vida pero infectadas son envueltas en plásticos y depositadas en una gran fosa de muerte, pero algo tan atroz no puede ser ocultado por mucho tiempo y este hecho termina por ser denunciado por un soldado que se encargaba de la aniquilación de los infectados, al descubrir que su propia madre será llevada a ese lugar de muerte, como diríamos coloquialmente, pues cuando un ser querido el que parece la cosa cambia, de esta forma las personas se darán cuenta de lo que están haciendo con sus seres amados y el destino que muy probablemente se avecina también para ellos, por lo cual comienza la rebelión dentro de la zona de control.

Nuevamente escenas familiares para nosotros en la actualidad, médicos inocentes

que luchaban para la salvación de todos siendo atacados en medio del dolor y el furor que atraviesa a las personas y de nuevo el efecto de masas, la masa que Freud describe: como rebaño obediente que nunca podría vivir sin señor, tiene tal sed de obedecer que se subordina instintivamente a cualquiera que se designe su señor (Freud, 1921, p. 71).

Así tenemos un personaje violento en la frontera de la ciudad, que intenta capturar a Mirre para procurar su propia salvación e incita a los pobladores de Bundang a que acudan a Seúl simplemente a infectar a las demás personas, ante esta situación descontrolada el ministro de salud, (con el demonio norteamericano susurrando en su oído) ordenará la ejecución masiva de personas, es sabido que en uno de los métodos que se efectúan para el control de epidemias - como en la pasada gripe aviaria- es el sacrificio de animales que puedan ser portadores del virus, pues en esta historia se tomará esta misma determinación sin



Aura Cruz, *The Subway*, 2015

importar que no se trate de animales, sino de personas que han roto la cuarentena.

Así se dará lugar a una impactante escena en el filme en donde las personas que se encuentran involucradas, gobernantes, fuerzas militares, pobladores, se enfrentarán a una prueba que expondrá la insensibilidad de los dirigentes, la escena de Mirre a punto de encontrarse con su madre, quien recibe un disparo en un intento desesperado de protegerla y la niña implorando para que el ataque cese de tal forma que terminan recordando a los involucrados que no se trata de objetos sino de personas, de semejantes.

Con la intervención de un presidente en verdad preocupado por su gente, al grado de confrontar a cualquier representante de alianzas internacionales con tal de salvar a sus compatriotas, regresará un poco de paz en esta ciudad inmersa en el caos, con un futuro aparentemente feliz y sano para los protagonistas da por finalizada nuestra película, así como un día no muy lejano también nosotros esperamos que llegue a su fin esta pandemia, con el mayor número de historias felices, pero lo que no podemos observar en la película es la crisis que viene después, la que nosotros tendremos también que atravesar, historias trágicas de seres amados que no pudimos acompañar en los tradicionales rituales fúnebres acostumbrados y las dificultades para la simbolización de las pérdidas en estos duelos atípicos, las economías familiares que se vieron afectadas y sobre todo la confrontación que tendremos con nosotros mismos con aquello intolerable que, debido a la plaga, la represión dejó de contener. ☹️

Referencias

Camus, A. (2017). La peste. *Albert Camus, Obras Selectas*. Ciudad de México: Mirlo.

Freud, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. *Obras Completas*, (Vol. XVIII, pp. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Recalcati, M. (2018). *Las manos de la madre*. Barcelona, España: Anagrama.

Sung-su, K. (Dirección). (2013). *Virus* [Película].

La formación del psicoanalista. Propuesta del CPM.

Introducción

La cuestión de la formación en el campo psicoanalítico es muy compleja. Implica pensar no solo en los tres elementos que articulan el proceso de la formación, lo que se conoce como el trípode freudiano: análisis personal, supervisión y trabajo teórico, sino también pone en juego el tema de la institución psicoanalítica y la forma como esta interviene para sostener dicho proceso.

El Círculo Psicoanalítico Mexicano (CPM) es una institución que desde su origen se ha propuesto participar en la tarea de formar analistas, y en este documento se exponen las formas y principios que sustentan su propuesta.

Atendiendo al mandato de la asamblea general de miembros activos del CPM, realizada en León, Guanajuato, en abril del 2011, se conformó una comisión integrada por Leticia Flores, Jussara Teixeira, Clara Yáñez, Katia Weissberg y Araceli Zamora, con el objetivo de discutir y reflexionar sobre los principios y fundamentos que giran alrededor de la cuestión de la formación de

AUTORAS

Leticia Flores Flores, Clara Yáñez Contreras,
Katia Weissberg Glazman, Araceli Zamora
Santillán

Miembros Asociadas CPM - CDMX

Fecha de recepción: 27/05/2021

Contacto: lefloresf@gmail.com

analistas en las instituciones psicoanalíticas y en particular, en el CPM.

Dicha comisión ha realizado esta labor en diversas etapas. La primera fue la discusión de la estrategia metodológica para acercarse al tema, la segunda la recolección de los materiales pertinentes, la tercera de reflexión colectiva sobre las diversas lecturas de los textos y la última, redacción de algunas de las ideas emanadas de este trabajo, algunas reflexiones y propuestas.

Las preguntas que guiaron este trabajo emanan de la inquietud manifestada por quienes pertenecemos al Círculo Psicoanalítico Mexicano, (CPM) en diversas reuniones y asambleas y por algunos formandos de distintas generaciones, así como del intercambio con algunos interlocutores que han trabajado este tema. De igual modo, nutren el trabajo los documentos que forman parte del acervo histórico del CPM a los que tuvimos acceso y algunos textos teóricos sobre la cuestión.

El espíritu que orientó nuestro trabajo, así como las discusiones que tuvieron lugar durante este tiempo, fue el de centrarnos

más en los problemas y las interrogantes que abre el tema, que en encontrar respuestas a los problemas. Las preguntas que inspiraron la reflexión en el encuentro de Miembros adscritos que tuvo lugar en León Guanajuato (2011), fueron las que nos orientaron inicialmente: ¿Qué somos? ¿A dónde vamos? ¿Qué proyecto queremos para el CPM? ¿Qué principios e ideas están en la base de la propuesta del Instituto de Formación Armando Suárez (IFAS) de formar analistas? ¿Cómo lo hace? ¿Cuáles son las dificultades, los problemas, los retos con los que nos enfrentamos en esta tarea? ¿Cómo podemos apostar hacia una posición más coherente con los principios del psicoanálisis ante la tarea de formar? ¿Qué significa formar? Preguntas que esta comisión comparte y que ha intentado abordar.

Buscamos que este documento sirva de base para pensar en conjunto, en torno al complejo tema de la formación de los analistas. Es un tema que merece un constante análisis, de forma abierta, entre la comunidad de analistas que conformamos al CPM. Sabemos que no hay respuestas fáciles, ni propuestas cerradas, que sólo en el diálogo y en la reflexión compartida y permanente podremos abordar mejor esta labor.

Este documento está organizado de la siguiente manera: Iniciamos con los principios generales que han estado en el centro del debate en torno a la formación desde la fundación del psicoanálisis por Freud, para enseguida exponer las dificultades y los impasses que desde entonces ello ha implicado. En el siguiente apartado hacemos un recuento de los principios que, desde su origen, han definido la formación en el CPM.

Luego exponemos las principales dificultades que ha enfrentado nuestra institución. Finalizamos con reflexiones generales de la comisión.

Antes de exponer nuestra reflexión, queremos anotar que, si bien se ha escrito mucho en torno al tema, pensamos que definir o redefinir la formación es una tarea que tenemos que realizar como colectivo en el CPM. La cuestión de la formación de analistas en general está en íntima relación con las formas institucionales que definen al conjunto de analistas que tienen esta tarea común. Por ello, los principios que han regido al CPM desde su fundación son parte esencial en la discusión que aquí emprendemos. El CPM no es sólo una institución con una larga y valiosa trayectoria sino que sus principios deben ser la guía que oriente nuestras discusiones, reflexiones y propuestas.



Aura Cruz, *Pequeños placeres*, 2015

Finalmente, queremos decir que lo escrito aquí, no transmite ni hace justicia a la riqueza de las discusiones que se realizaron en conjunto en todas las reuniones de trabajo.

1. Algunos antecedentes teóricos sobre las diversas concepciones en torno a la formación.

¿Cómo se deviene analista? Pregunta polémica pero necesaria e inevitable que ha sido objeto de una interminable discusión y causa de división entre los miembros de algunas instituciones. Motivo también de una reflexión constante dentro del campo analítico. Muchas asociaciones de psicoanalistas, en México y en otros países incluyen entre sus actividades principales un programa de formación, y en algunas como en el CPM, es desde sus orígenes una actividad central, si no definitoria de la propia razón de ser de la institución.

Todos conocemos la propuesta de Freud que aparece en su texto *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico* (1912): Para ser analista, es necesario haber estado o estar en análisis, supervisar con un analista con mayor experiencia y pasar por un proceso de trabajo teórico y conceptual.

a. El análisis personal.

El tema del análisis personal es incontrovertible. Es el pilar más importante sobre el cual gira la cuestión de la formación y la posibilidad de acceder al lugar del analista. Estar en análisis o haberlo terminado son condiciones que ponen el análisis personal en primer orden. Sin embargo, la sola afirmación no resuelve cuestiones importantes que están siempre presentes:

1. ¿Cómo se juega el propio análisis en el proceso de formación?

2. ¿Cómo se articula con los otros pilares del trípode? Y dado que la formación tiene lugar en el seno de una institución psicoanalítica,

3. ¿Cómo se articula esta tarea con la vida y los modos de funcionamiento propios de cada institución?

En algunas instituciones, el fin del análisis personal es la condición que hace posible el acceso de un sujeto al lugar de analista, pero ¿Basta con ello para ubicarse como tal? ¿Dónde quedan, entonces, los otros ejes del trípode, igualmente importantes?

El problema de la articulación del análisis personal, la supervisión y la transmisión, se vincula con la distinción planteada por varios autores –Perrés, Mannoni (1982), por ejemplo– entre el saber del inconsciente y el saber sobre el inconsciente, a la forma como cada uno de estos se articulan y se interrelacionan en el proceso de formación. ¿Se transmite un saber sobre el inconsciente en el análisis personal y sólo así? Como lo sostiene Safouan:

todos los analistas admitirían sin dificultad que la formación del analista nada tiene que ver con la reproducción de un modelo, ni con la transmisión de un saber-hacer, sin dejar de reconocer la importancia de la “transmisión de contenidos epistémicos” para su formación. (Safouan, 1984, p. 12).

Para que el saber sobre el inconsciente no derive en dogma, en la enseñanza de tipo universitario o en el discurso de un amo, es fundamental que el “formador” que “transmite” ese saber, haya pasado por un trabajo de elaboración que sólo el análisis personal puede brindar: saber “soportar” el saber del inconsciente.

En el camino de la formación, es imprescindible esa articulación permanente entre el deseo y la verdad del inconsciente con los conceptos teóricos, como vía de acceso a un significado singular. Se da como un puente entre la experiencia del diván (saber del inconsciente) y la teoría (saber sobre el inconsciente).

b. La supervisión

Es con la institucionalización del psicoanálisis en 1920 y la creación del Instituto Psicoanalítico de Berlín que el control o supervisión, se consideró un requisito del proceso formativo y habilitador del analista. Se trata de un aspecto complejo, ya que puede tener un enfoque pedagógico, de acompañamiento, o de control y evaluación. Las instituciones psicoanalíticas abordan este aspecto de la formación de manera diversa.

Freud, en su artículo *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?* (1919) señaló que así como el analista adquiere la aportación teórica respectiva mediante el estudio de la bibliografía en las sesiones científicas de las asociaciones psicoanalíticas (seminarios), la práctica clínica se alcanza mediante tratamientos efectuados bajo la guía (supervisión) de psicoanalistas con mayor experiencia y con quienes se tenga un vínculo transferencial. (p. 169). El espacio

de control/supervisión es donde el formando elabora una comprensión de los movimientos de la cura y piensa, junto con el analista supervisor, la singularidad de cada proceso analítico.

c. El trabajo teórico

El tercer y último elemento de la trípode freudiana, el trabajo teórico, es un tema que también ha sido abordado de muy distintas maneras en las instituciones de formación. De entrada el tema del saber sobre el inconsciente, implica, más que un trabajo personal, el pasaje por una institución o grupo de psicoanalistas que se hacen cargo de la transmisión y las acciones que los analistas toman encaminadas a hacerse cargo de ello.

Ahí también encontramos miradas diversas, de acuerdo a que se piense en términos de enseñanza, de transmisión, de formación y/o producción del analista. De ello se desprenden las posiciones éticas, políticas, y teóricas de la institución que pretende hacerse cargo de esta tarea, lo cual nos exige abrir un debate y una reflexión constante.

La enseñanza alude a una práctica de tipo educativo y se vincula con una situación dual, en la que se supone un maestro que sabe frente a un alumnado que no sabe, colocándose como receptor del conocimiento de aquél. Es una práctica de la que el psicoanálisis, por principio, se deslinda. Lacan se refiere a ella en su teorización sobre los tipos de discurso, cuando habla del discurso universitario.

La enseñanza pone en juego la comunicación de un saber por parte de un



amo-maestro colocado en un lugar de poder, de autoridad, frente a sujetos pasivos, sujetos receptores que carecerían del conocimiento.

Esta situación facilita el establecimiento de dogmatismos y seguidismos por parte de los alumnos frente a aquella persona que se ha colocado en el lugar del saber. Ello a su vez promueve vínculos transferenciales de tipo imaginario. Aquí se obtura de alguna manera al deseo del formando. En el ámbito de la enseñanza, existen programas y contenidos que se establecen de antemano y el alumnado debe someterse a la propuesta que proviene de la institución. La parte sustancial de los procesos educativos es el aprendizaje de contenidos, metodologías y técnicas, con los cuales el sujeto va a aplicarlos en el campo profesional.

La enseñanza neutraliza ciertos efectos que el psicoanálisis busca. El psicoanálisis “enseñado” se expone a deformaciones academicistas que producirían repetidores mecánicos de conceptos y que tendría como consecuencia una degradación de lo que es el saber en psicoanálisis.

Sean clases o seminarios, siempre que existan contenidos que se someten a un programa establecido “desde fuera” – al cual los estudiantes se incorporan de manera pasiva – implica poner en juego una estructura de tipo escolar, no solo en los programas académicos en un nivel universitario, sino también en otro tipo de programas, como diplomados, maestrías, etc. Más que la denominación de estudiante o de formando, de coordinador o de profesor, lo que hace a una práctica de corte escolarizado o no, es la estructura sobre la que se asienta. ¿De qué estructura hablamos cuando nos referimos a la formación de un analista? Evidentemente no se trata de una cuestión de tipo pedagógico, sino de la aprehensión de un saber, un trabajo de elaboración, de construcción, de creación, más que de repetición.

Los avatares de la transmisión del psicoanálisis forman parte de una compleja historia donde la tensión entre psicoanálisis e institución es su nudo. La transferencia, la ética, pero también la normativización y los fenómenos de grupos dan cuenta tanto de sus impasses como de sus posibilidades.

De lo que se trata es de aprehender el no-saber del inconsciente, la falta, el deseo, la castración. En ese sentido se entiende el trabajo de formación como la construcción de un saber por parte de cada participante, a partir del cual es posible generar, en el intercambio

y trabajo colectivo, que tanto el grupo de formandos como la persona que coordina, puedan abrir las preguntas que implica el trabajo con el sujeto del inconsciente; ello impulsa sin duda, el deseo de saber.

Resulta fundamental que el coordinador de los seminarios funcione como provocador de la actividad pensante, coherente y creativa en el trabajo sobre los contenidos epistémicos. De este modo, coordinador y formandos son productores y producto de la escucha psicoanalítica. Hablar, escuchar y percibir sus efectos son aspectos de un eje ineludible, pues es a través de él como podemos percibir la alteridad y establecer lazos que provocan efectos para una re-significación.

El término de transmisión se refiere al proceso de producción/reflexión de los contenidos teóricos. En su sentido originario, alude a un concepto biológico en el que, en su búsqueda de alimento, algunos insectos inoculan parásitos en otros organismos. Su uso se ha generalizado a los fenómenos sociales y psíquicos. La comunicación, la información, los afectos, son algunos de los usos en los que este fenómeno es visible. La transmisión en el campo psicoanalítico implica movilizaciones de deseos, transferencias, resistencias y repeticiones, así como de contenidos epistémicos. La transmisión es, entonces, una categoría más amplia con respecto a la de formación, en la medida en que se encuentra presente en todos los actos institucionales y en la que incluye diversas dimensiones del quehacer analítico. Alude a su difusión como fenómeno social vía la institución.

¿Cuáles son las vicisitudes que aparecen en esta experiencia? Hay una

dimensión de intransmisibilidad del saber analítico. El analista no transmite el saber del inconsciente en el acto analítico, aunque promueve su apropiación. Esta experiencia concierne tanto al analizante como al analista, puesto que “la praxis analítica constituye para el analista un complemento permanente de su propio análisis” (Perrés, 1992, p. 25) tema que sería pertinente considerar.

La transmisión del psicoanálisis implica movilizaciones transferenciales y sus consecuentes resistencias, por ello la formación teórica va de la mano con el análisis personal y la supervisión. Desde su lugar como productor e impulsor de palabra y la comunicación de un saber, se plantea la cuestión de la verdad del inconsciente en el lugar donde se origina. Desde ahí, también, se hace necesario enfatizar la indispensable articulación entre saber teórico y análisis personal en la formación del analista. La teoría echa sus raíces en la experiencia personal y, a partir de esta articulación, se conserva viva y diferente para cada quien.

La transmisión puede fácilmente confundirse en la praxis con el proceso de enseñanza. Transmitir un saber a otro, lo que, como hemos dicho, puede suponer un acto autoritario, un sujeto que sabe y otro que no, una relación maestro-alumno, aprendizajes, metodologías, programas y evaluaciones. Cuando se sostiene en el supuesto de que el maestro es el depositario de un saber y el alumno el recipiente vacío donde entrará ese saber, hablamos de un acto de enseñanza. No basta tampoco con evitar el uso de estos términos. La formación/transmisión implica una posición ética distinta a la de una práctica de la que la formación psicoanalítica se deslinda por sí misma.

Con el término de *formación* entendemos ese movimiento o proceso interno y constante, por medio del cual advenimos psicoanalistas. Aquí se juega el nivel de la experiencia, del atravesamiento de procesos personales que producen lo que Lacan llamaría “el deseo del analista” en articulación con la incorporación de un saber teórico que no le es ajeno.

En este sentido, la formación de todo analista es siempre permanente y desde ella se articulan los ejes del análisis personal, el de la supervisión de casos y el del trabajo teórico. Desde ahí, también, resalta la necesidad del analista de volver al diván periódicamente para sostenerse en ese lugar, no solamente como parte de su labor cotidiana, sino también preservar la colaboración entre pares dentro del quehacer institucional.

La noción de formación también remite a *formaciones del inconsciente*, con todas las resonancias que puede producir. Las formaciones del inconsciente remiten a las relaciones del inconsciente con el significante y su modo de operar. Generan un producto deformado, una formación sustitutiva de algo con lo cual se está vinculado, pero al mismo tiempo velado. El significante cumple ahí una función en el efecto de formar, de dar forma a algo, de producir.

Como combinatoria de significantes que llevan a una producción, no sólo es relativa al lenguaje sino también a los lazos transferenciales con la institución, con los formadores y con los pares. La formación, del inconsciente o del analista, está inscrita en una combinatoria significativa de la que resulta un efecto que reproduce la estructura del inconsciente, al tiempo que da lugar a

algo nuevo. De ahí la importancia que tiene que el proceso de análisis sea llevado hasta su final.

Por su parte, José Perrés (1992) nos recuerda el sentido etimológico del término formación como una nueva configuración, dar forma a algo, aunque también de hormar, hacer algo conforme a un molde. Para Perrés, la formación del analista es indisociable de la cuestión institucional. Tendríamos que hablar, siguiéndolo, de la formación institucional del analista, porque no se puede pensar sin ese referente, aunque pocos psicoanalistas lo hagan. “Todo advenimiento de un psicoanalista es siempre, y nunca puede dejar de ser, institucional” (Perrés, 1992 p.9). Todas las relaciones analíticas están marcadas, de una u otra forma, como relaciones institucionales: analistas-analizantes, coordinadores-formandos, supervisores-supervisandos. Nosotras añadimos la relación entre pares también.

Finalmente, otra forma de denominar al proceso de formación es el de *producción* del analista, en el sentido de un proceso mediante el cual un sujeto se hace analista. De acuerdo a esta concepción, es a partir del proceso de su análisis, que el sujeto logra abandonar el lugar de ideal en el que colocaba al analista, para acceder a otro donde reconoce sus límites y los de su analista, su propia castración.

Ahora bien, ya sea formación, transmisión o producción del psicoanálisis, ello nos remite a una posición incontrovertible del psicoanálisis: el famoso trípode –análisis personal, formación y supervisión –, cuyo eje rector es el primero. Si bien existe el acuerdo en que las reflexiones teóricas y clínicas, la supervisión y una formación teórica sólida

junto con el análisis personal son elementos del trípode, es importante poder reflexionar y determinar cómo esos elementos se articulan en cada institución desde ciertas posturas de pensamiento compartidas.

2. Paradojas de la institucionalización de la formación y otras vicisitudes.

La institucionalización de la formación que tuvo lugar en la década de los años veinte respondía a múltiples factores, algunos alejados de los principios básicos del psicoanálisis. En esa época, era primordial velar por el descubrimiento freudiano, cuidar su prestigio, no desvirtuarlo y evitar sus desvíos, demarcarse claramente de sus disidentes, tener un respaldo y un reconocimiento por parte de la comunidad científica.

Al establecer los criterios bajo los cuales se regiría la formación, el grupo berlinés de psicoanalistas estuvo más preocupado por mantener cierto control en el proceso de formación y asegurarse de que aquellas personas interesadas en ejercer el análisis se someterían a las condiciones que juzgaban necesarias. La condición del análisis didáctico se institucionalizó, al tiempo que se formalizó un programa de estudio de contenidos teóricos, así como la supervisión de casos por parte de personas experimentadas.

Además, en aquella época apareció el fantasma de la muerte de Freud, a raíz del descubrimiento de su enfermedad, el cáncer en la mandíbula. Aunque este pudo controlarse por 15 años más, la amenaza de muerte del maestro bien pudo tener efectos en las decisiones que entonces se



Aura Cruz, *El abrazo, el hogar*, 2014

tomaron. Se establecieron así, criterios que se defendieron durante décadas, que en algunas instituciones siguen prevaleciendo y que, de cierta manera, descuidaron el sentido del descubrimiento freudiano.

De acuerdo a Safouan, la institucionalización del psicoanálisis que promovió el grupo de Berlín fue una suerte de puesta en escena de lo que no pudo significarse de otro modo. Se trató, de acuerdo a este autor, de una repetición en la que se reeditaba el mito freudiano de *Tótem y Tabú*: un arreglo entre hermanos ante el fantasma de la muerte del fundador que buscaba garantizar el mantenimiento del grupo.

Las formas institucionales suelen, por su naturaleza, velar por un orden y una cierta homogeneización que permitan su

funcionamiento. Una de las misiones es evitar el caos que puede obturar las posibilidades de trabajo y promover condiciones que lo posibiliten y lo conserven a largo plazo. De ahí que, en muchos espacios donde se ofrece la formación en psicoanálisis, se establezcan programas con un orden y secuencia, con un sentido lógico formal. Por su parte, toda institución pone en marcha fuerzas pulsionales, efectos de grupo, juegos de poder, rivalidades y diferencias, así como deseos de cada uno de sus miembros y goces que acompañan los procesos. Procesos de vida, pero también mortíferos (Enríquez, 1998). ¿Cómo sortear esta paradoja?

Recapitular sobre este periodo de la historia del psicoanálisis y pensar en el momento fundante de la institucionalización de la formación psicoanalítica es aquí pertinente. Reflexionar a partir de qué se autoriza o se estipula, quién lo hace, cuáles mecanismos establece, cómo se determina quién puede o no ser psicoanalista y cuáles son las condiciones para ello, exige un análisis cuidadoso que intente recuperar el sentido del discurso analítico en la reflexión de lo que es y lo que implica hacerse psicoanalista.

Los procedimientos que impulsaron las sociedades de analistas desde la década de los años veinte del siglo pasado, permitieron ganar reconocimiento, respetabilidad y una ubicación ineludible para el psicoanálisis en algunos sectores de la cultura contemporánea. Para que el descubrimiento freudiano sobreviviera a la persona de su creador, parecía necesario fundar la institución analítica. Sólo desde la preservación de la dimensión institucional del psicoanálisis se aseguraban sus dimensiones clínicas y epistemológicas.

Sin embargo, las formas institucionales establecidas fueron cuestionadas por escuelas como la lacaniana, debido a los procesos de estandarización y endogamia que, de acuerdo con ellos, distorsionaba no sólo el proceso de la formación sino el quehacer mismo del análisis.

El deseo de quien pretende ser analista, el cambio subjetivo que se desprende de él, la posición singular frente al goce que lo envuelve, son piezas claves en dicho proceso. La articulación de la dimensión normativa con la del deseo, ambas igualmente indispensables o necesarias en la formación, han estado en el centro de las discusiones sobre el tema. Ambos aspectos, que pertenecen a órdenes distintos, constituyen una paradoja que exige de manera ineludible la búsqueda de una integración posible en esta tarea.

Si el psicoanálisis es rebelde a los procesos de institucionalización, no puede sin embargo excluirse de ellos. ¿Cómo hacer, entonces?

Para Perrés (1992), la institución es constitutiva de todo agrupamiento humano, y hasta de la misma estructura psíquica. Cabe precisar aquí lo que entendemos con el concepto de institución. Este concepto ha sido trabajado por diversos autores, entre los cuales, Castoriadis (1975) es un referente importante. Para este pensador, la institución nos constituye pues es a través de ella que se instauran las formas de vida social, con sus normas, valores, leyes, etc. Castoriadis considera que toda institución se rige por una misma lógica, donde el poder, la rivalidad y la autoridad son elementos ineludibles. Habría que pensar en la posibilidad de la existencia

de una institución psicoanalítica que se rija por otra lógica perteneciente a su propio campo. A su vez recordamos que todas las instituciones están atravesadas por órdenes diferentes a los que corresponden lógicas históricas, sociales y políticas.

Desde este componente institucional y tal como lo señala Valabrega (2007), la formación puede convertirse en un instrumento de poder “de una burocracia reinante” (Valabrega, 2007 p. 64). Causa de fracturas dentro de las agrupaciones de psicoanalistas en las que no se dialoga, no se comparten de manera horizontal el trabajo en torno al psicoanálisis, sino que se vinculan con base en juegos de poder, de forma vertical y autoritaria, con dificultades para reconocer al otro en su diferencia.

En ese sentido, este autor afirma que la formación y la transmisión del psicoanálisis pueden organizarse en redes de analistas formadores que tienen como función principal la de mantener, por una parte, la devoción al maestro, y por otra parte, un sistema de gratificaciones mutuas que se comparten como bienes: la clientela de candidatos futuros y de los puestos que confieren un poder (Valabrega, 2007).

Por otra parte, la formación fuera de una institución –“por la libre”, como se le conoce – no queda exenta de dichos peligros. Desde esta perspectiva, es el propio candidato quien construye su formación analítica eligiendo libremente los seminarios a seguir y con quién lo va a hacer. Sin embargo, no pocas veces queda atrapado por el discurso de Otro que, colocado como tal, se constituye en caudillo, único poseedor de la verdad analítica y capacitada para ser transmitida. Desde ahí

se posiciona en el lugar de maestro único y omnipotente, repitiendo no solo los vicios de la enseñanza en los grupos instituidos, sino corriendo el riesgo de pervertir su práctica, por el hecho de regirse por sus propias leyes o las de su Maestro.

Ahora bien, la forma como se entiende y se transmite el psicoanálisis en relación con la clínica y la teoría, desde la creación del psicoanálisis y con su potencial transformador, muestra la tensión entre el saber, la práctica y su lugar en la cultura.

Las dificultades y vicisitudes en la transmisión del objeto de “estudio” que inaugura Freud, plantean problemas frente a los cuales muchos grupos de psicoanalistas, hoy por hoy, debaten y no siempre llegan a acuerdos. En más de una ocasión, ha sido la causa de escisiones y fracturas al interior de los grupos de psicoanalistas.

Desde la época de Freud, conforme se adherían nuevos miembros, fue apareciendo la pregunta de cómo *transmitir* el psicoanálisis sin que su esencia se desvirtuara. ¿Quién está autorizado para formar? ¿Cómo se autoriza? ¿Se autoriza? ¿Cómo se instituye la formación y cuáles son sus efectos?

Freud reconoció el importante papel de la transferencia y contratransferencia, de las resistencias, del papel de la pulsión de muerte en el vínculo que se establece entre analista-analizando, coordinadores-formandos, analista- supervisor y analista-supervisante. Problema que insiste y exige ser pensado constantemente.

Desde Freud estamos advertidos de que las resistencias dentro de cualquier

quehacer psicoanalítico están del lado del analista, y que un análisis que un analista conduce sólo puede avanzar hasta donde haya transitado en su propia experiencia del inconsciente. Surge, entonces, la cuestión relativa a cómo conciliar la idea de la experiencia analítica, referida a la singularidad del sujeto, y un modelo homogeneizador, propuesto por diversas instituciones como camino de la formación psicoanalítica.

En este sentido, el análisis personal ha sido un criterio básico del advenir psicoanalista, pero se convierte en un problema a la hora de validarlo para una formación, autorizarlo e incorporarlo como requisito al interior de los institutos.

El análisis didáctico, que ha sido la propuesta adoptada por la Asociación Psicoanalítica Internacional, (IPA por sus

siglas en inglés) ha sido sujeto a serios debates y fuertes críticas: propicia el ejercicio de poder y autoridad, sostenido en una red promovida por la endogamia y el control, que anula o rechaza los vínculos transferenciales del analista en formación; privilegia el espacio institucional –de acuerdo a una lógica normativa y de control– más que la del deseo. La identificación con el analista-maestro queda superpuesta a cualquier elaboración propia del candidato y, por vía de la idealización, la singularidad de un proceso personal es sacrificada frente al de la formación.

A pesar de que muchas instituciones no se suscriben a los principios del análisis didáctico, los mismos efectos nocivos de grupo que recién mencionamos, tienen también lugar en ellas. La endogamia no sólo se promueve por vía del análisis didáctico. Ello exige preguntarse sobre los mecanismos que la facilitan así como también las estrategias posibles para evitarlos. Acordamos con Valabrega que la endogamia favorece el seguidismo, que en algunas instituciones se hace ley. Sus efectos son la tiranía, el terror y el adoctrinamiento. Es un problema complejo que suele ser eludido. Si todo quehacer institucional implica luchas de poder, la apuesta, también en el nivel institucional, tendría que ser la de reducirlo.

En otro polo se encuentran fórmulas como la que sostiene que “el analista se autoriza de él mismo”, vía el propio análisis. Es decir, apropiándose no del saber *sobre* el inconsciente, sino del saber *del* inconsciente, donde los aspectos como el saber teórico y la supervisión quedan supeditados a la experiencia del análisis personal o incluso descuidados y puestos de lado.



Sin embargo, la propuesta de que el analista se autoriza a él mismo no se realiza de manera aislada o en solitario. La participación de los otros, pares institucionales, no sólo sostiene ese pasaje sino que lo avala, respondiendo por él.

Si el único papel posible del analista en el fin de un análisis es el de desecho, su lugar institucional debería ser congruente con esta posición. El deseo del analista, tendría que llevarle a renunciar a toda forma de poder. De ahí la importancia que haya pasado por un análisis personal, y que vuelva a él de forma periódica.

3. Antecedentes y características básicas de la formación en el CPM.

El CPM surge en un contexto lleno de paradojas entre las instituciones que ofrecían la formación en ese momento en México. Desde su creación en 1974, se plantea una serie de principios cuyo eje principal era ofrecer una *alternativa distinta de formación* a la de las instituciones hegemónicas en ese momento, como la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM) y la Sociedad Mexicana de Psicoanálisis (SMP). Creó para ello el Instituto de Formación Armando Suárez (IFAS) cuyos principios distintivos han sido:

- a) La no endogamia analítica, es decir, la no intervención institucional en la elección del analista del formando.
- b) La apertura a aceptar personas con procedencia diversa, además de la médica y la psicológica como candidatos.

c) La inclusión en los programas de formación de las escuelas vigentes en su momento y no sólo la freudiana: francesa, inglesa y norteamericana.

d) Conservar como eje de la formación, el pensamiento freudiano por encima de cualquier otro.

e) Inclusión de los problemas sociales como parte de la reflexión en el seno de la institución, con los que el pensamiento psicoanalítico pudiese dialogar.

f) Inclusión de coordinadores de seminarios con diferentes enfoques y con procedencias distintas, privilegiando más sus capacidades para participar en la tarea de formar, que alguna posición teórica.

g) Deslinde de las exigencias de certificación por instancias educativas gubernamentales y no ofrecimiento de un grado académico.

A lo largo de los años, el programa de formación ha sufrido cambios. El programa de contenidos de los seminarios se ha ido modificando, la recomposición de los integrantes del instituto también. Este ha crecido y se ha enriquecido con la expansión del número de miembros adscritos del CPM.

Desde el inicio, se establecieron como requisitos para los formandos haber terminado un análisis o estar en el mismo durante su estadía en el Instituto de Formación Armando Suárez. Junto con el estudio de la teoría y en articulación con esta, la supervisión grupal formaba parte de la propuesta, y pese a que

durante un tiempo ese espacio se suspendió, en la propuesta de formación actual se retomó, completando así los pilares fundamentales del proceso de la formación.

La propuesta de formación del IFAS contempla una serie de seminarios articulados entre sí y se organiza en una delimitación temporal desde la que se entiende la incorporación del saber analítico y su aprehensión como proceso. Los seminarios no están cerrados pero sí seriados, no tienen un programa único pero sí un eje conductor y una temática básica a ser revisada, no se califican ni se evalúan y sí convocan un compromiso personal de cada formando, que da cuenta de su implicación en él de al menos tres diferentes modos: lectura, participación, escritura.

En un inicio, tres ejes centraban los seminarios de la formación: el eje teórico, el clínico y el técnico. De igual modo, desde el interés por ciertos aspectos sociales, la propuesta de seminarios en los que se articulaba la perspectiva psicoanalítica con alguna problemática social era de gran interés.

Actualmente algunos seminarios son introductorios, otros son teóricos y otros son clínicos.

1. Los seminarios introductorios, proponen abordar el contexto social e histórico del surgimiento del psicoanálisis, así como su marco epistemológico.

2. Los de orden teórico proponen revisar la teoría freudiana y el pensamiento de diversos autores paradigmáticos de distintas escuelas mediante el trabajo

en torno a los conceptos fundamentales.

3. Los seminarios clínicos tienen como eje la revisión y discusión de las problemáticas del sufrimiento psíquico con las que el analista tiene que trabajar, revisando también los casos paradigmáticos en la obra de Freud, así como la de algunos otros psicoanalistas de otras escuelas.

La Comisión de Formación se ha dado a la tarea de realizar encuentros con los coordinadores de seminarios al final de cada semestre donde por un lado se vierte la experiencia de cada quién con su grupo, así como también se presentan los programas con los contenidos básicos para el seminario que tendrán a su cargo, sin embargo, cada coordinador propone los contenidos adicionales al programa básico y la forma de trabajo en el seminario, así como su forma de cierre. Si bien existen contenidos mínimos indispensables en cada caso, también está el espacio para que quien coordine presente y transmita su perspectiva específica sobre el tema. De esta manera se aprovechan las propuestas de cada coordinador y la transmisión con base en su propia experiencia.

La promoción de la escritura se entiende como una forma de dar cuenta del paso por un seminario específico – cualquiera que este sea –, de confrontar al formando con lo que ha leído y, sobre todo, de descubrirse aprehendiendo -a su manera- dichos contenidos. El hecho de no ofrecer ningún tipo de certificación oficial proporciona una libertad creativa para la escritura que no podría tenerse de otro modo. Existe la

posibilidad de llevar a cabo un único escrito para todos los seminarios de un semestre o uno para cada seminario. También existe la posibilidad de entregar un escrito al término de cada uno de los seminarios seriados coordinados por una misma persona. De este modo, los formandos encuentran opciones abiertas de articulación y reflexión flexibles.

Más que un requisito, se trata de un acto de reflexión. Se trata, además de que sea un ejercicio grupal, donde se tenga la oportunidad de compartir esa experiencia con sus colegas, que puedan intercambiar y retroalimentarse. Se busca de esta forma, darle un sentido a un trabajo que se realizó en forma grupal, y hacerlo por escrito permite dar testimonio frente a cada compañero y al coordinador, del trabajo realizado, de su experiencia en el proceso de formación.

La lectura y la participación del formando, su presencia y la discusión en grupo, son parte indispensable. Su participación alienta la lectura compartida y fomenta el intercambio de puntos de vista. Por ello insistimos en que la asistencia y participación en los seminarios son un elemento central en el proceso de formación.

En el último semestre del programa, el CPM propone incluir el seminario: Ser Analista a manera de cierre. Se trata de un tiempo de reflexión, de recapitulación del camino recorrido en el CPM. El grupo elige al coordinador de dicho seminario. Colectivamente se acuerda la manera en la que se dará el pasaje a otra etapa en el camino formativo que, generalmente, incluye un trabajo escrito como parte de la despedida de la institución, por ello, en este momento de hacer el cierre, el grupo elige al coordinador.

Al menos una vez al año, la comisión de formación organiza un encuentro con todos los formandos y los coordinadores de seminarios, con el fin de revisar y compartir la experiencia de formación entre todos.

Las actividades que organizan distintas comisiones como la Comisión de formación permanente y la de Formación, – seminarios, cursos, conferencias y diplomados, con temas diversos – tienen como objetivo abordar problemáticas afines al psicoanálisis con las cuales se busca enriquecer la reflexión y el análisis de temas pertinentes con la propuesta de formación en el CPM.

4. Características de la formación en el CPM

La propuesta de formación del Instituto Armando Suárez se ha enfrentado también



Aura Cruz, *Plegaria*, 2015°

a dificultades y problemas que han sido señalados en los primeros apartados, algunas derivadas del propio trabajo de transmisión y otros vinculados con la misma historia dentro del CPM.

Aunque el CPM ha intentado definir la formación en oposición a los criterios oficiales de la IPA, no se libra de los conflictos en los que toda institución psicoanalítica se ve inmersa. Para ello intenta excluir ciertas premisas que se oponen a los criterios tradicionales de la formación de psicoanalistas, que promovieron la institucionalización del psicoanálisis y que han dejado una marca que es muy fácil repetir y que se conserva como contenidos reprimidos en las instituciones psicoanalíticas tradicionales.

Por eso, nuestra primera tarea ha sido revisar los testimonios y documentos que forman parte de la historia de esta institución sobre el tema y, que permiten ver los procesos así como los impasses que sus escisiones han provocado a lo largo de los años y que revela, de alguna manera los conflictos así como los intentos por proponer alternativas creativas con respecto a la formación. Una de las tareas en ese sentido, ha sido revisar y reflexionar lo que podríamos llamar el mito fundacional del CPM, refiriéndose a las ideas y los principios que estuvieron en la base de la creación de esta institución. Observar qué discurso ha prevalecido, las reglas y normas que se han instituido, de manera tanto implícita como explícita, sus contradicciones, sus paradojas, etc. sabiendo que la historia que no se conoce, tiende a repetirse.

En el CPM, hemos vivido tiempos de crisis, rupturas y escisiones que han tenido lugar a lo largo del tiempo desde que el CPM

se fundó. Si revisamos la historia de esta institución, podemos encontrar situaciones críticas que se han intentado resolver. Las paradojas y contradicciones que toda institución vive, también se pueden encontrar en el CPM.

A partir de la intervención institucional que Eduardo Remedi y Rosa María Torres llevaron a cabo en el CPM y cuyos resultados se plasmaron en el documento: *La institución y sus laberintos* (2014), tomamos en cuenta las observaciones que estos investigadores hicieron en relación a los procesos de la formación en el CPM, con el fin de hacer una revisión y proponer un nuevo plan acorde a sus señalamientos. Así es como se puede entender que la razón de la propuesta de formación que llevamos a cabo en la actualidad en nuestra institución, parte de los señalamientos que Remedi y Torres arrojaron como resultado de su intervención.

Se sugiere incluir una nota breve donde se aclara el texto, o si no afecta la lógica del párrafo, omitir la inclusión de la referencia a este texto.

Remedi y Torres señalaron de entrada que, si bien la propuesta de formación vigente en el momento de su intervención, incluía un conjunto de seminarios seriados, no quedaba claro el sentido de esa propuesta secuencial. Parecía responder a una lógica de acceso a material teórico de manera prioritaria. El divorcio entre el objetivo de ofrecer una formación psicoanalítica y su implementación real era obvio. Asimismo, no había una explicitación de la lógica secuencial e integración de los seminarios. Esto daba lugar a la superposición de contenidos, así como también a discontinuidades que, conjugados

con la personalización en la conducción de los seminarios, generaba con facilidad un efecto de fragmentación en la misma: esto nos llevó a priorizar en la nueva propuesta, la mirada clínica en la formación, así como a iniciar con la carga necesaria de material teórico para, conforme se avanza en la formación, dar cabida en mayor medida al trabajo clínico. Asimismo, vimos la importancia de incorporar nuevos seminarios de supervisión, mismos que se habían eliminado en los programas de formación anteriores.

¿Cómo evitar una formación escolarizada? ¿Cómo hacer con la normatividad propia de toda institución? Más allá de evitar criterios de funcionamiento rígidos, o de obligatoriedad, ¿Cómo establecer acuerdos donde cada quién, tanto el coordinador de seminario como el formando, asuman la tarea que llevan a cabo en la institución?

El CPM respeta y propone ser flexible con cada coordinador de seminario para que establezca su metodología de trabajo y los contenidos complementarios al programa base, – que tiene el sentido de abordar fundamentalmente el pensamiento de Freud – por lo que se insiste en la importancia de que trabaje con una bibliografía básica propuesta por la institución, con el fin de que cada formando pueda abarcar durante sus 4 años de formación, el pensamiento freudiano a lo largo de los más de 30 años de su producción. Igualmente, nos parece importante hacer un trabajo constante entre todos y todas las personas encargadas de coordinar seminarios con el fin llegar a acuerdos en relación a los criterios que dan cuenta del pasaje y de la participación de los formandos.

Por último, en relación a este punto, se conserva como común acuerdo que el CPM se deslinda de los procesos mediante los cuales su formación se someta a algún criterio de acreditación, aprobación o autorización en su formación.

Dentro de la formación el lugar de la escritura ha sido un tema de debate permanente, ya que se confunde como parte de la valoración del formando y no como un proceso de resignificación, reelaboración y apropiación de contenidos. La escritura es una experiencia fundamental que permite vincular el proceso de formación con la experiencia personal. Delinear una posición subjetiva permeada por cuestionamientos sólidos es pasar de la pasividad a la actividad. No apunta a la simple reproducción de los conceptos teóricos vistos como verdades absolutas, ni a la enseñanza fundada en dogmas a ser aprehendidos y seguidos sin reflexión. Más bien, consideramos que el saber sobre y del inconsciente necesita ser conquistado.

Si bien el CPM considera la necesidad del análisis personal de cada formando, la instrumentación, es decir, el papel de la institución en este aspecto, ha sido muy compleja y sigue siendo objeto de reflexión. Desde la postura no endogámica que la institución ha tomado desde su origen, el seguimiento que el CPM haría del análisis de los formandos, si no se quiere asumir como una intromisión, no deja de ser problemática. Por ello se intenta trabajar a lo largo de los años de la formación, en el sentido y la importancia de hacer, seguir y mantener su propio análisis cada quién. Se deslinda al mismo tiempo, de incorporar en la propuesta, los procesos del análisis didáctico que las

instituciones oficiales (IPA) han adoptado desde su fundación por el grupo de Berlín en la década de los años veinte del siglo pasado. A pesar de ello, el CPM no puede desentenderse de estos procesos, por eso las preguntas:

1. ¿Cómo diseñar medios de seguimiento institucional con respecto al análisis de los formandos, acordes con los principios del CPM y con la ética que intenta sostener?
2. ¿Es necesario establecer criterios específicos? Cómo señala nuestro interventor, Remedi, en la página web del Círculo se define que el análisis del formando debe ser llevado a cabo con analistas que hayan dado prueba de su legitimación ética en el ámbito profesional, de la formación y de su calidad profesional.
3. ¿Cómo acompañar este proceso?
4. ¿Cuál la responsabilidad de cada quién?
5. ¿Cómo lograr articular los tres elementos del trípode freudiano en los procesos de formación?
6. ¿Qué papel tendría que jugar el CPM en el proceso de “mutación psíquica” que tendría que operar en el proceso de formación?

Estas preguntas implican complejos problemas cuyas respuestas habrá que producir en una reflexión constante, a partir de la experiencia con cada formando, en cada generación en su tránsito por el CPM.

Sabemos que un rasgo común de todo grupo es el de poner en juego y hacer prevalecer las relaciones imaginarias. Relaciones que favorecen la aparición de la agresividad; celos, rivalidad, juegos de poder, etc. Hacer contrapeso con los referentes simbólicos de enmarcación que permitan el funcionamiento y la organización de lo instituido, más allá del plano imaginario de sus miembros, es un reto y al mismo tiempo es la apuesta. Que los acuerdos de Asamblea y los estatutos puedan hacer un dique a los fenómenos mortíferos del grupo. ¿Cómo se resuelve la tensión entre institución y deseo de ser analista, entre regulación, normativización y la ética psicoanalítica, entre un programa general para que la transmisión de la teoría sea posible, y la aprehensión singular para el advenimiento del sujeto como analista?

Respecto a la validación como analistas por parte del CPM, existe el riesgo de un imaginario entre los formandos, de que al cabo de los cuatro años de formación la Institución les autoriza acceder al lugar del analista. Como si por el sólo hecho de haber transitado durante ese tiempo por el Círculo fuera razón para autorizarse en tal lugar. Al no haber medios institucionales que funcionen como rito simbólico que establezca este pasaje, el analista en formación podría suponer que el solo hecho de terminar la formación es bastante. Lo cierto es que muchos practican el psicoanálisis desde antes, o durante la formación, puesto que más bien, cada quien determina, de acuerdo a su proceso de análisis personal, cuándo hacer el pasaje de analizando a analista.

Dentro de la propuesta de formación, consideramos necesario abrir espacios

para ateneos clínicos, talleres de casos, supervisiones colectivas que permitan articular la incorporación del saber teórico con una dimensión clínica más presente dentro del marco de la formación.

5. Reflexiones finales.

Pensamos la formación como un proceso interminable que se renueva constantemente y, donde el análisis personal, ocupa un lugar primordial por parte de quienes constituyen una institución. El compromiso y la responsabilidad son ejes desde los cuales toman sentido el modo de funcionamiento del IFAS, como en la vida institucional en general.

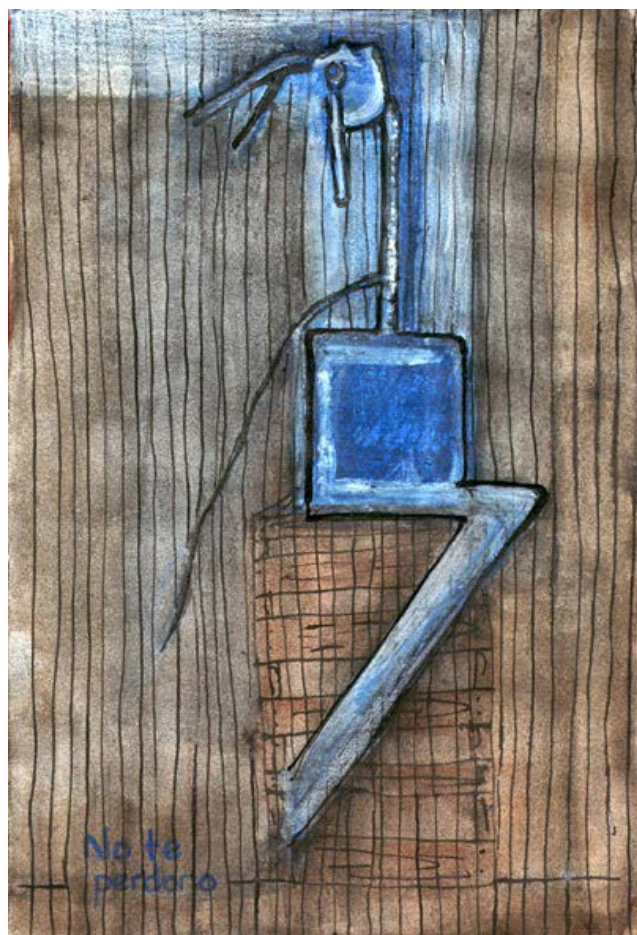
Si la formación psicoanalítica se entiende como un proceso y un proyecto vital, más que como un plan periódico, en el que la estancia en el Instituto de formación Armando Suárez no es más que un paso, desde ahí se puede articular la noción de formación permanente del analista con el espacio regulado de una institución.

En el seno de una institución como la nuestra, es fundamental visualizar, localizar los aspectos políticos de grupo, para intentar reducirlos. Recordemos las preguntas con las que iniciamos este documento: ¿Qué principios e ideas están en la base de la propuesta del IFAS de formar analistas? ¿Cómo lo hace? ¿Cuáles son las dificultades, los problemas, los retos con los que se enfrenta en esta tarea? ¿Cómo podemos apostar hacia una posición más coherente con los principios del psicoanálisis ante la tarea de formar?

El CPM no solo se puede definir desde la negatividad con respecto a las otras

sociedades psicoanalíticas (no endogamia, una concepción específica del programa de formación y no certificación), sino que nos interesa hacer una reflexión constante de lo que somos, estar alertas en no caer en eso que buscamos evitar y que rechazamos, esas posturas dogmáticas de intenciones ideológicas que igualmente deterioran el proceso formativo. ¿Cómo se define el CPM en positivo? ¿Qué hace y qué pretende hacer? ¿Qué busca? La apuesta es no olvidar (reprimir) que aquello que sostiene el mismo psicoanálisis tiene que ver con la invención, con la palabra, con el deseo.

Resulta necesario también, como lo proponía Perrés, que esta cuestión sea abordada en su dimensión histórico-social e institucional; reconocer el contexto, dar cuenta de las fallas, detectar las repeticiones, privilegiar el quehacer colectivo por encima



Aura Cruz, *No te perdono*, 2009


de los intereses y alianzas personales, evitar la rigidez tanto personal como burocratizante, que solo lleva al empobrecimiento de nuestra vida institucional. La falta de atención a estas dificultades ha sido causa de cada una de las escisiones que nuestra institución ha sufrido. La apuesta es evitar la repetición.

La historización es una tarea fundamental que debería orientar las acciones y las decisiones. Es un ejercicio que debe hacerse con todos los actores involucrados. Ello permitiría dejar el lugar de repetición y por el contrario, nutrirnos y enriquecernos, fortalecernos, en lugar de abrir de manera más profunda la fractura que los silencios y la negación llevan inevitablemente. El analista lo sabe mejor que nadie. Lo que no se escucha, tiende a repetirse. Lo que no se lee, no se elabora. Vale para la institución como para el análisis personal. Es responsabilidad de todos considerar lo que sucede como un síntoma. Es una propuesta que le debemos a Marx antes que a Freud, quien le llamó “síntoma social”, síntomas a partir de los lazos que se establecen.

Lo que se espera en una institución de analistas es que se puedan leer los síntomas que ahí aparecen. No se trata de aplacarlos o desmentirlos, tampoco de colocarlos en una u otra persona. Lo que proponemos es hacer una lectura de la estructura de la institución, de su funcionamiento, de los fenómenos que propician ciertas cosas y eluden otras. De incluir y escuchar todas las voces. Sobra decir que el respeto a todos y cada uno de los miembros es básico. Como sujetos que nos hemos analizado, tendríamos que saber hablar y también escuchar. Pensamos que es un ejercicio que implica una ética, es decir, la posibilidad de hacerse responsables del

papel que se juega en la institución, así como la disposición de moverse de lugar.

Los autores aquí mencionados – Valabrega, Perrés, Remedi, Safouan – parecen coincidir en el hecho de que no hay formación posible si no es en un contexto donde el ejercicio del poder pueda ser, antes que nada, analizado y luego suspendido, es decir, donde se pueda renunciar a ejercerlo. La pregunta que guía la lectura de estos textos, como la escritura de estas líneas, es la de saber cómo enfrentar el reto que implica reconocer su presencia y cómo es posible resistirse al ejercicio del poder. Se necesita, al interior de un grupo, heterogéneo pero en sintonía con ciertos principios, suspender o renunciar al poder para dar lugar a lo diferente y a lo diverso. Escuchar problemas, conflictos, malestares y no negarlos o acallarlos para que predomine la transferencia a la institución y al trabajo.

En una institución psicoanalítica no sólo se trata de proponer y actualizar los planes para los formandos, sino también los propios. Es necesario considerar que aquellos que tienen a su cargo coordinar seminarios y que forman parte permanente de la institución – si lo que se desea es conformar un programa de formación sólido, coherente, con sentido – tendrían que hacer un trabajo constante con sus pares en torno a lo que se está proponiendo como formación a otros. 

Referencias

Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.

Enríquez, E. (1998). Trabajo de muerte en las instituciones. En Kaës, R., *La institución*

y las instituciones. *Estudios psicoanalíticos*. Buenos Aires: Paidós.

Freud, S. (1912). Consejos al Médico sobre el tratamiento psicoanalítico. *Obras Completas* (Vol. XII, pp. 107-119). Buenos Aires. Argentina: Amorrortu Editores.

Freud, S. (1919). ¿Debe enseñarse el Psicoanálisis en la Universidad? *Obras Completas* (Vol. XVII, pp. 165-172). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

Mannoni, O. (1982). Psicoanálisis y enseñanza (siempre la transferencia). *En Un comienzo que no termina. Transferencia, interpretación, teoría*. España: Paidós.

Perrés, J. (1992). *Formar, deformar, conformar*. México: Colección Contextos, UANL.

Remedi, E., Torres, R. (2014). *La institución y sus laberintos*. Documento del archivo interno CPM.

Safouan, M. (1984). *Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas*. Buenos Aires: Paidós.

Valabrega, J. B. (2007). Les voies de la formation psychanalytique. L'esprit du temps, *Topique*. 3, (100). <https://www.cairn.info/re-vue-topique-2007-3-page-61.htm>

Semblanza de la artista

Aura R. Cruz Aburto

Aura nace en la ciudad de México (1978) y, desde antes de los tres años, descubrió una gran pasión por el dibujo como medio para relacionarse con el mundo y consigo misma.

De actividad transdisciplinaria, se formó como arquitecta sin dejar jamás de lado estudios alternos de pintura tomando diversos talleres con maestros como Javier Anzures y Francisco de Santiago Silva en la Academia de San Carlos adscrita a la Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM y en el Museo de Arte Moderno con los pintores Jerónimo Vázquez Melo y con Luciano Spanó. Asimismo, incursionó en otro tipo de medios tales como la madera (estudiando Ebanistería en la Escuela de Artesanías del INBA) y, en el curso de sus estudios de maestría en el Posgrado de Diseño Industrial de la UNAM, y, en tiempos más recientes, con la destacada artista textil Gimena Romero, profundizó en la práctica de la expresión textil que, hoy por hoy, desarrolla activamente en el ámbito de la experimentación plástica a la par que la pintura. También se ha aproximado al trabajo con la cerámica a través del proyecto Yóllotl, al que fue invitada por la ceramista Jani Galland para intervenir una serie de piezas. Asimismo, Aura ha trabajado en el ámbito de la ilustración, destacando particularmente por su colaboración en la “Antología de Bestias y Pesadillas” realizado por la hoy extinta, editorial Amphibia.

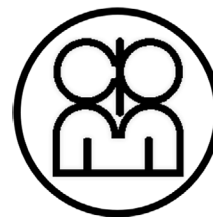
Ha expuesto en México en diferentes foros como el Instituto Mexicano de la Juventud, en el Centro Cultural Juan Rulfo, y en diversas galerías de instituciones y empresas del sector privado como como el Hotel NH de la ciudad de México, el Instituto de



Investigaciones Jurídicas Tepantlató donde su obra forma parte de la colección, como en la Confederación de Agentes Aduanales de la República Mexicana (CAAAREM); como también ha expuesto en Buenos Aires, Argentina en el año 2006, en Miami, Florida, y fue seleccionada en Fotoseptiembre en el año 2009 con el proyecto Luz, profusión y vida realizado en conjunto con el artista Obed Arango Hisijara. Hace un par de años residió en Sao Paulo, Brasil donde desarrolló una serie de obras en torno a la experiencia del cuerpo y la memoria cultural en ese territorio a partir del diálogo con su mexicanidad y la fuerza espacial de su entorno de origen, la ciudad de México.

Hasta ahora, la temática que atraviesa toda la obra plástica de Aura Cruz se mueve entre la relación entre exterior (el mundo humano y la naturaleza, la physis), y el interior de sí, un continuo ir y venir de afuera hacia adentro y de adentro hacia afuera de donde su proyecto plástico “Adentro, afuera, Aura R. Cruz Aburto”, toma su nombre. Sin embargo, hoy se plantea la posibilidad de rebasar dicha división entre ámbitos. De ahora en adelante, su proyecto muta su nombre: “Hacia afuera”.

Página web: <http://auracruz.blogspot.com/>



Consideraciones generales

Círculo, Revista de psicoanálisis acepta para su publicación trabajo originales e inéditos, elaborados por miembros del Círculo Psicoanalítico Mexicano, en cualquiera de sus modalidades de adhesión (miembro asociado, adscrito o formando). El manuscrito debe ser entregado en formato Microsoft Word al correo electrónico de la revista: revista.circulo.psicoanalitico@gmail.com.

Periodicidad y participantes

La revista tendrá una publicación semestral. Además de los miembros activos y adherentes pueden publicar egresados de la formación del CPM así como psicoanalistas nacionales o extranjeros, que previamente hayan sido invitados por esta institución a participar en la revista.

Cesión de derechos

Se solicitará carta de cesión de derechos. Este documento deberá ser redactado por el autor del manuscrito y enviado al correo electrónico de la revista en formato Microsoft Word, indicando que cede los derechos de autor del manuscrito y que autoriza su publicación.

Los manuscritos constituirán el acervo y patrimonio tangible y digital del CPM.

Secciones de la Revista electrónica Círculo

1.- Sección Clínica. En este espacio se publicarán artículos, investigaciones, y ensayos, con temas sobre psicoanálisis y otras disciplinas como filosofía, psicoanálisis y la ley, psicoanálisis e historia, psicoanálisis y educación, epistemología, antropología, biología, psicoanálisis y sociología, lingüística, etc.

2.- Sección Nuestro Tiempo: Como psicoanalistas no podemos permanecer ajenos a lo que acontece en el entorno, por lo tanto, es el espacio para discernir sobre lo que más aqueja o hiere a nuestra sociedad como es la violencia, la violación a los derechos humanos, fenómenos del narcotráfico, delincuencia e inseguridad cada vez más creciente; lo que hace emerger a movimientos sociales; sobre política;

fenómenos como el embarazo en adolescentes, las adicciones, las nuevas formas de relación, de sociabilidad, de procreación. Sobre la soledad y el vacío, melancolía, depresión, suicidio, anorexia y bulimia, así como expresiones subjetivas implicadas en el cuerpo: los tatuajes, perforaciones corporales; la epidemia por la juventud eterna, fanatismos. En suma, las producciones ligadas al mal-estar social en nuestro tiempo.

3.- Sección Arte y Cultura. El psicoanálisis coexiste con el arte y la cultura, motivo por el cual se considera indispensable su inclusión en la revista, donde se publicarán artículos sobre psicoanálisis y danza, escultura, pintura, música, poesía, teatro y literatura, así como reseñas de libros, artículos y traducciones inéditas.

4.- Sección Cine. El cine es un emblemático foro de actividad del Círculo Psicoanalítico Mexicano, por tal una sección a este arte merece un propio espacio para publicar las reflexiones y comentarios de las películas que se transmiten semanalmente.

5.- Sección Memorabilia. Esta sección abre una ventana a la historia del CPM. Constituye el espacio de la memoria, Tanto de sus eventos pasados y presentes como los lugares donde ha difundido el psicoanálisis. La galería de carteles de los eventos en las sedes del CPM son el testigo visual de esa historia y de sus personajes que merecen un reservorio escrito. Ese es el objetivo de esta sección.

Tipos de manuscritos:

De acuerdo a la sección Normas de Publicación de la Revista Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Colombiana, con modificaciones y abreviaciones útiles para CÍRCULO. Recuperado de: <http://www.asociacionpsicoanaliticacolombiana.org.co/revista/normas.html>

Los escritos deberán ceñirse a alguna modalidad de la lista siguiente:

1. Artículo de reflexión. Documento que presenta resultados de investigación desde una perspectiva

analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.

2. Artículo de Investigación. Documento que presenta resultados originales de trabajos de investigación. Contiene: Introducción, Presentación Teórica, Discusión, y Conclusiones.

3. Ensayo. Es un texto en el que se apunta alguna idea y se reflexiona sobre ella, sin que se llegue a agotar el tema principal. Más que un texto de valor demostrativo, se trata de una invitación al pensar y a la reflexión sobre algún tópico, desde un nuevo enfoque más creativo.

4. Reseña de Cine. Narra la reflexión de un filme. Incluye comentarios y observaciones sobre las ideas principales ampliando al lector y al cinéfilo sus impresiones sobre la película.

5. Reseña Bibliográfica. Informe generalmente crítico sobre el contenido y cualidades de un libro; se puede también realizar una Reseña Hemerográfica cuando ésta se refiere al contenido de un artículo de interés, aparecido en alguna publicación afín.

6. Reseña Periodística o de Difusión. Información sobre eventos culturales, académicos y/o artísticos que puedan considerarse de interés para la comunidad psicoanalítica o en general para lectores de la revista electrónica. Se pueden comentar aspectos de obras de arte (Exposiciones, obras de Teatro o Cinematográficas, o incluso Documentales de TV) y eventos Culturales, que guarden relación explícita o tácita con los temas de interés dentro de la comunidad analítica.

6. Traducciones de artículos. Obligado contar con la previa autorización del autor. Las traducciones pueden ser en cualquier lengua extranjera.

7. Resúmenes de libros, de conferencias y de tesis de grado en psicoanálisis.

Dirección de envío

Los autores deben enviar sus escritos al correo electrónico: revista.circulo.psicoanalitico@gmail.com

Dictamen:

Todos los trabajos serán dictaminados por un comité de revisión externo al CPM. El autor deberá añadir su correo electrónico al final del trabajo.

La comisión de la revista CÍRCULO comunicará la recepción y aceptación del trabajo. En caso de que el Comité de revisión lo rechace, informará las sugerencias para su modificación en un plazo máximo de un mes a partir de su recepción. Cuando la aceptación sea conocida por el o los autores, éstos deberán enterar si el trabajo ha sido publicado anteriormente. En caso de haberlo sido total o parcialmente en otro medio impreso o digital, deberá anexar:

a) La aprobación por escrito por parte de los editores para su publicación en CÍRCULO.

b) Una notificación transfiriendo los Derechos de publicación a la Revista CÍRCULO del CPM.

Normas de estilo

Las citas y referencias bibliográficas deben ceñirse, en general, al Sistema APA, 6ª edición en Inglés, 3ª en español, con algunas excepciones; por ello, deben tenerse en cuenta las siguientes recomendaciones.

Formato general del trabajo

Margen: 2,54 cms. de margen (simétrica)

Fuente: Letra Times New Roman, o Arial 12 pt.

Interlineado Texto a doble espacio y justificado, excepto en figuras.

Sangría: a 5 espacios o 1,25 cms. en todos los párrafos, excepto en el primero, enseguida de título.

Alineación: Justificado

Título: Extensión no mayor a 12 palabras

Extensión del manuscrito: Máximo 10 paginas

Resumen: 120 palabras

Sobre el modo de citar y referencias las Obras Completas de Sigmund Freud, se aconseja revisar el documento en extenso respecto a las pautas de publicación, que puede descargarse del siguiente enlace:

https://drive.google.com/file/d/1m5W3kjTsLyRNlgbQ5_KK8gHmtVxtl-R/view?usp=sharing

Cordialmente

Comité editorial de Círculo, Revista de Psicoanálisis





**Círculo Revista de Psicoanálisis se terminó de editar el día
29 de junio del 2021 en San Luis Potosí, S.L.P., México**