

C O N T R I B U C I O N E S

5

Vinculo de libertad

CIDE

François Roustang

CENTRO DE DOCUMENTACION Y ESTUDIOS

ASUNCION PARAGUAY

C O N T R I B U C I O N E S

5

DICIEMBRE 1989

VINCULO DE LIBERTAD

F R A N C O I S R O U S T A N G

CDE

CENTRO DE DOCUMENTACION Y ESTUDIOS

ASUNCION - PARAGUAY

® CDE
Esta serie de *contribuciones* es editada por el Centro de Documentación y Estudios (CDE), en Asunción, Paraguay. El CDE es una organización no gubernamental (ONG) sin fines de lucro, dedicada a la documentación, investigación e información en el campo de las ciencias sociales. Las opiniones, análisis e interpretaciones que se desarrollan en estos materiales son de responsabilidad exclusiva de sus autores, y no reflejan necesariamente los puntos de vista de la institución.



INDICE

	Presentación, <i>José Antonio Arias</i>	7
1.	Vínculo de Libertad, <i>François Roustang</i>	11
2.	Hacia un Psicoanálisis de la Libertad, <i>José Carlos Rodríguez</i>	25
3.	François Roustang y una convocatoria a fundamentar el optimismo crítico, <i>José Antonio Arias</i>	33

PRESENTACION

François Roustang estuvo en Asunción acompañado por el psicoanalista uruguayo Marcelo Viñar entre el 24 y el 26 de agosto de 1989. Ambos fueron invitados por la Asociación Paraguaya de Psiquiatría y Psicología de la Infancia y de la Adolescencia (APPPIA), con los auspicios del Servicio de Cooperación Técnica y Cultural de la Embajada de Francia en el Paraguay.

Roustang desarrolló jornadas de trabajo con psicoanalistas y otros profesionales de la salud mental, e impartió dos seminarios titulados "La transferencia (amor, saber, poder y libertad)" y "Epistemología del psicoanálisis".

Pero también se le solicitó que expusiera sus ideas acerca de los límites del psicoanálisis en cuanto a su posibilidad de pensar —en la práctica y en la teoría— la cuestión de la libertad. El tema nos resultaba especialmente importante. Por una parte, para revisar críticamente sus incidencias en la práctica clínica, teniendo en cuenta el persistentemente cuestionado fatalismo o determinismo freudiano; por otra, nos interesaba escuchar sus reflexiones acerca de las derivaciones y aplicaciones más amplias que tienen las teorías freudianas sobre la cuestión de la libertad en el campo de la cultura, en esa continuidad compleja que liga la psicología individual con la social.

Esta preocupación por un abordaje ampliado se plasmó en *Vínculo de libertad*, la conferencia que leyera el 25 de agosto de 1989 en la Alianza Francesa ante un público variado de personas provenientes de diversos campos de las ciencias sociales. Lo que sigue a continuación es el texto de esa conferencia, que puede llegar a un sector más amplio gracias al interés especial que tuvieron en el tema los amigos del Centro de Documentación y Estudios, y a la gentileza de Roustang, quien dio su autorización para que ellos lo publicaran en el Paraguay. Además, se incluyen dos breves reflexiones elaboradas en torno a la temática de la conferencia.

Por último, cabe mencionar algunos datos acerca de la trayectoria académica de François Roustang. Es Licenciado en Letras, en Teología y en Psicopatología por la Universidad de la Sorbona, Francia. Como psicoanalista, fue miembro de la Escuela Freudiana de París desde 1965 hasta su disolución en 1980. Es miembro del Colegio de Psicoanalistas de Francia. Fue Profesor Asistente de la Universidad de París VIII en el Departamento de Psicoanálisis (1968-1974). Desde 1980 ejerce el cargo de Profesor Visitante en la Universidad John Hopkins, Estados Unidos.

Entre sus libros están *Un funesto destino* (1976), La Red de Jonás, México, 1980; *Elle ne le lâche plus*, Editions de Minuit, París, 1980; *Le Bal Masqué de Casanova*, Editions de Minuit, París, 1984; y *Lacan, del equivoco al callejón sin salida* (1986), Siglo XXI, México, 1989. Ha publicado artículos en *L'Inconscient*, *Scilicet*, *Les Temps Modernes*, *Critique*, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, *Etudes Freudiennes*, *Psychanalystes*, *Confrontation*, *MLN*, *October* y otras.

José Antonio Arias

Asunción, diciembre de 1989

VÍNCULO DE LIBERTAD

FRANÇOIS ROUSTANG

Esta intervención gira en torno al modelo de vínculo social propuesto por Freud. La argumentación se apoya en Juan y Santiago, dos personas ficticias que permiten ilustrar situaciones que colocan al individuo en el límite de su condición humana. En este caso, se trata de personas que han sido sometidas a torturas, pero también se podría hablar de experiencias místicas, de la locura o del estado de víctima. Lo importante es que el ejemplo escogido permita representar dos posibilidades de la naturaleza humana, el sometimiento y la dignidad.

Nadie puede saber cómo se comportaría si lo sometieran a una prueba final en la que escarneciesen hasta el último de sus rasgos humanos. Incluso aquel que no renunció podría dejarse llevar por la duda y preguntarse si es totalmente cierto que resistió, y en qué, quizá, hayan logrado seducirlo. El nunca afirmarí­a que hubo un héroe y mucho menos pretendería ocupar ese lugar. Tampoco juzgaría o condenaría al otro, el que aún hoy día tiene que huir porque ya no puede mirarse a sí mismo. Con más razón, quienes lograron librarse de esta confrontación o aquellos que, como yo, no tomaron parte en estos sucesos, están inhabilitados para juzgarlos. Sin embargo, un relato de los mismos, presentado en el libro *Exil et torture*¹, púdico para sugerir lo innombrable y audaz para pensar el límite de lo humano, nos permite considerar que estas dos figuras contrastadas son representativas de las dos figuras con que se enfrenta nuestra libertad en el campo político. Cuando se amenaza con destruir a la humanidad, también se revela la esencia misma de lo humano, ese vínculo que mantiene unida a la comunidad de los hombres.

Juan y Santiago son dos hombres que fueron torturados. Frente a la adversidad, sus respectivas reacciones difirieron radicalmente. El primero de ellos, Juan, aceptó la única presencia humana con que contaban en ese momento, la de su torturador, y admitió el sistema que éste le proponía, con el único fin de soportar el horror que su propio cuerpo le producía. El segundo, Santiago, logró evitar la necesidad de esta presencia y resistió a la palabra perversa del torturador alucinando amigos que sufrían el mismo destino que él.

Este libro, que relata la historia de estos hombres enfrentados al exceso de lo inhumano, nos parece fundamental, ya que interroga directamente al psicoanálisis y, tras haberlo leído, nos resulta imposible ignorarlo o hacernos los sordos.

1. Maren y Marcelo Viñar, *Exil et torture*, Denoël, L'espace analytique, París, 1989.

¿Es el psicoanálisis, tanto a nivel teórico como práctico, capaz de explicar estos hechos elementales? Si no fuera así, ¿qué objetivos podríamos asignarle?

Digámoslo inmediata y abruptamente: la literatura psicoanalítica es capaz de explicar algunos aspectos del desmoronamiento de Juan, pero se queda sin voz cuando le pedimos que nos muestre los caminos que Santiago tuvo que inventar para no prestar ayuda alguna a sus torturadores. Esta afirmación, que podrá parecer extraña, nos obligará a dar unas cuantas vueltas para justificarla.

A Juan lo venció la tortura. Su propio cuerpo se convirtió en un objeto horripilante para él y se sintió cada vez más atraído por un torturador que usaba la fuerza y los buenos modales para tratar de seducirlo. El mundo ideal que se había forjado se fue deshaciendo de a poco y, paradójicamente, estuvo dispuesto a adoptar el sistema de aquellos que lo habían destruido. La teoría freudiana es capaz de explicar cómo se llegó a este desenlace. El estado de dependencia y desamparo en que se encuentra el niño desde su nacimiento, lo lleva a suponer que su madre es omnipotente y a buscar su amor. Más tarde en la vida, cada vez que un peligro externo amenaza la existencia del ser humano, este defecto inicial de maduración, que deja en cada individuo marcas indelebles, lo lleva a repetir la misma espera y la misma sobrevaloración de la persona capaz de ayudarlo. Dado que la vida misma depende de dicha persona, resulta inevitable que esta situación de abandono y desamparo genere una dependencia total. La primera relación con la madre —o con otra persona que eventualmente ocupe su lugar— puede ser considerada como la relación primordial; por consiguiente, se convierte en el modelo de toda relación, constituyendo algo así como el arquetipo de todo vínculo interhumano. Todas las complicaciones posteriores en las relaciones familiares, sociales o políticas, deben ser relacionadas con esta matriz que contiene el germen de todas ellas.

Cuando Freud estudia las formaciones colectivas, no abandona en ningún momento esta idea directriz que representa algo así como una convicción de fondo. En *Psicología de las masas y análisis del yo*, explica que la masa se constituye mediante la identificación de sus miembros entre sí, merced al amor que cada individuo siente por su Ideal del Yo encarnado por el jefe. La mayor parte de la humanidad está desamparada y, por ende, necesita entregarse a la dependencia de un conductor para poder subsistir. Es indudable que, de este modo, Freud pensaba revelar la esencia misma de la sociedad, de toda sociedad. ¿Acaso no escribió a Einstein en 1933 que “es parte de la desigualdad innata y no eliminable entre los seres humanos que se separen en conductores y súbditos. Estos últimos constituyen la inmensa mayoría, necesitan de una autoridad que tome por ellos unas

decisiones que las más de las veces acatarán intencionalmente"? 2.

Freud nunca criticó esta concepción del vínculo social; jamás dio a entender que fuera sólo un parámetro, entre otros, de lo que constituye la sociedad. Llegó incluso a recurrir a "dos psicologías: la de los individuos de la masa y la del padre, jefe, conductor... En los albores de la historia humana él fue el superhombre que Nietzsche esperaba del futuro. Todavía hoy los individuos de la masa han menester del espejismo de que su conductor los ama de manera igual y justa; pero al conductor mismo no le hace falta amar a ningún otro, puede ser de naturaleza señorial, absolutamente narcisista, pero seguro de sí y autónomo" 3.

No caben dudas que, de este modo, Freud describe, con el genio que lo caracteriza, una situación de hecho. Es cierto que a pocos hombres les agradan las responsabilidades y que muchos actúan parapetándose permanentemente en una autoridad intelectual, moral, económica o política. Ahora bien, ¿esto es tan solo una constatación, una simple descripción de un hecho muy generalizado?, ¿o este hecho refleja una norma universal sin excepciones, salvo alguna ilusoria? El texto de Freud, al igual que los de todos sus comentadores, no deja lugar a dudas: se trata de una explicación válida y exhaustiva.

Sin embargo, si así fuera, el destino de Juan estaría sellado. En este planeta habría, *in eternum*, nada más que Juanes y torturadores, ya que el torturador es tan solo la versión caricaturesca, es decir verídica, del jefe o conductor que somete a la masa a su voluntad arbitraria. Sólo podríamos estar de un lado, o del otro. Freud no parece dispuesto a agregar una tercera psicología a las dos ya citadas. Desde este punto de vista, Juan no traicionó absolutamente nada. Su único error fue haber pensado que otros tipos de organización social y política eran posibles y haber actuado en consecuencia. Por eso pagó tan caro su paso al realismo. La teoría freudiana entiende tan bien la situación de Juan, su desamparo y su impotencia solitaria, que le aconsejaría que abandonase inmediatamente la lucha y se alineara en uno de los dos únicos bandos existentes. En este contexto, resulta inimaginable que alguien que no tiene la psicología de un líder, que forma parte de la masa de sometidos, pueda resistir al tirano. En lo que a Santiago respecta, la teoría en cuestión se desesperaría al igual que sus torturadores y lo dejaría, con su delirio de una sociedad "amistosa", encerrado para siempre en sus alucinaciones.

2. Sigmund Freud, *Obras completas*, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, Vol. XXII, pp. 195-196. M. Borch-Jacobsen cita esta afirmación de Freud en *Confrontation*, cahiers 20, hiver 1989, p. 62 y agrega: "Freud no criticó en modo alguno la 'psicología de las masas'; por el contrario, estaba convencido que en ella encontraría la esencia misma de la sociedad. Por lo tanto, nunca cuestionó la primacía del jefe".

3. Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, pp. 117-118.

Tal vez me objeten que en textos tales como *Tótem y tabú* o *Moisés y el monoteísmo*, Freud dio otro fundamento a la sociedad: el asesinato del padre; pero creo que por este camino vamos a dar de nuevo a la solución anterior. El jefe de la horda fue asesinado porque hacía todo lo que quería, poseía todos los poderes, todas las mujeres, todos los súbditos; además, su poder discrecional de vida o muerte era algo así como la concreción de su omnipotencia. El Narciso absoluto de *Sicología de las masas* y el padre de la horda son prácticamente iguales. Es más, tal como lo demuestra Elías Canetti en *Masa y poder*, este Narciso, amenazado de muerte por aquellos de cuya vida dispone, se convierte en una especie de superviviente. Logra mantenerse en el poder, pero debe "convivir" con el miedo incesante de ser asesinado. Ahora bien, la única manera de prevenir dicho miedo es matando a todos sus súbditos, ya que todos y cada uno de ellos son sus homicidas potenciales. El Narciso que solo se quiere a sí mismo no puede evitar detestar a todos los otros, temerles, desconfiar de ellos, desearles el peor de los males; en otras palabras, ya se ha convertido en el Paranoico.

La lógica que lleva a la tortura y que tiende, merced a la delación generalizada, a destruir todos los valores de fe y confianza que constituyen el tejido social, es de índole similar. Aunque el poder no lo detente uno solo, sino un grupo de tiranos, es menester prevenir la amenaza de rebelión que infecta a la sociedad, provocando una epidemia de miedo. La adopción de esta solución es una hábil maniobra. En efecto, los conductores saben que no siempre es bueno crear mártires y que es preferible herir directamente la dignidad humana. Cuando un individuo ya no puede mirarse a sí mismo porque no soporta más la mirada de los otros, y cuando, poco a poco, todos los demás se van sintiendo invadidos por la misma indignidad posible, la sociedad se desarticula y pierde el sentido de su propia humanidad; es tan solo una marioneta sin alma, un juguete de quienes mueven los hilos. La tortura, que genera el horror del cuerpo, no es más que el resultado del trabajo del Narciso absoluto, el gran Paranoico.

Sin embargo, es imposible considerar a Freud como un teórico del totalitarismo. No podemos suponer que haya querido justificar, y mucho menos alentar, semejante proyecto. Solo asumió que la propensión de la humanidad o a la dominación total o a la obediencia ciega, era algo así como una fatalidad. Ya en *Notas sobre la guerra y la muerte* había subrayado que la cultura era incapaz de contrarrestar los impulsos que llevan a los hombres a destrozarse mutuamente; y en los años treinta, las democracias parecían sumamente frágiles, amenazadas por la ascensión triunfal de las dictaduras. Las democracias podían parecer un vestigio de épocas remotas. Freud constató estos acontecimientos, aparentemente ineluctables, con tristeza y desilusión, y trató de explicarlos.

Pero podría haber dejado abiertas otras puertas. ¿Por qué no sospechó que, en el hombre, no había solamente una aspiración beata a la libertad y la fraternidad, sino que ambas eran realmente posibles pese a estar en permanente estado de equilibrio inestable? Resulta sorprendente, y fascinante a la vez, que Freud (pero, ¿qué otra cosa podría haber hecho?) haya pensado la psicología individual en los mismos términos que la psicología colectiva. Basta con referirse a *El Yo y el Ello*, el libro inmediatamente posterior a *Psicología de las masas*, para volver a encontrar las mismas ideas. Con el objeto de demostrar que es falso afirmar que el psicoanálisis “no hace caso de lo más alto, lo moral, lo suprapersonal, en el ser humano”, Freud alude únicamente al Ideal del Yo o Superyo, “formación sustitutiva de la añoranza del padre”⁴. Y de dicho padre, no recibimos más que órdenes y prohibiciones. La separación de las dos psicologías que nos permitían comprender el funcionamiento de la masa, reaparece en cada individuo. El conductor se convierte en la conciencia moral, la cual no ejerce nada más que la censura moral; la masa pasa a ser el Yo, habitado por el sentimiento de culpabilidad.

Lógicamente, todo esto pone a Freud en dificultades, ya que esta concepción muestra más que claramente la contradicción entre la doctrina del Superyo, relacionado con el sentimiento de culpa, y el objetivo perseguido en la cura analítica. En una llamada que se encuentra algunas páginas más adelante, Freud indica que la lucha contra ese sentimiento de culpa, “quizá también dependa de que la persona del analista se preste a que el enfermo la ponga en el lugar de su Ideal del Yo”, es decir, en el lugar del jefe y conductor. Ahora bien, “puesto que las reglas del análisis desechan de manera terminante semejante uso de la personalidad médica, es honesto admitir que aquí tropezamos con una nueva barrera para el efecto del análisis, que no está destinado a imposibilitar las reacciones patológicas, sino a procurar al yo del enfermo la libertad de decidir en un sentido o en otro”. Resultaría imposible subrayar más claramente el estancamiento del proyecto analítico. ¿Cómo podría acceder el enfermo a la libertad de elegir, si sigue luchando contra el sentimiento de culpa (en otras palabras, si primero no está un poco curado)? Sin embargo, sólo podría curarse si el analista ocupara el lugar de su Ideal del Yo, lo cual, obviamente, sería una forma de encadenarlo a su conductor, al igual que en el caso de la masa. No se trata de una limitación de la terapia analítica, sino de una impotencia radical de la teoría para pensar las vías de acceso a la libertad. El pensamiento freudiano no dijo palabra sobre este punto, que incluye el objetivo evidente y proclamado del psicoanálisis.

4. Sigmund Freud, *Obras Completas*, Vol. XIX, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, pp. 37 y 38.

Quizá esta incursión excesivamente rápida en la obra de Freud nos permita, al menos, mostrar que la sicología individual y la sicología colectiva corren parejas. A veces pensamos que podemos conformarnos con solucionar los problemas relativos al siquismo humano, sin preocuparnos por la reflexión sobre los modelos sociales o políticos. En realidad, lo que llamamos individuo presupone, aunque prefiramos ignorarlo, una referencia subrepticia a tomas de posición en el campo social o político. Uno de los grandes méritos del libro *Exil et torture*, que reescribe la historia de Juan y Santiago, es recordárnoslo y atreverse a afrontar directamente los problemas implícitos en este tipo de conjunción entre individuo y colectividad.

Supongamos que estos dos ciudadanos estuvieron en manos de unos torturadores que, con una ciencia consumada, lograron destruir la relación que tenían con su propia intimidad. Tras soportar repetidos apremios físicos, como la inmersión en un líquido hediondo y helado compuesto por excrementos, probablemente uno de los medios más efectivos para que sus propios cuerpos les resulten horripilantes, los torturados pierden, con mayor o menor rapidez, todo nexo con la realidad, dejándose invadir por el delirio. Ahora bien, las diferencias entre Juan y Santiago resultan asombrosas: en el primer caso, el derrumbamiento lleva a la renuncia; en el segundo, a un aumento de la resistencia.

¿Qué sucedió y a qué se debe la diferencia entre ambos hombres? Para Juan, su propio cuerpo se ha convertido en un objeto horripilante y no cuenta con posibilidad alguna de encontrar, en su delirio, algo que lo apuntele. El abismo frente al que se encuentra o la pérdida de todo objeto de reconocimiento, dejan lugar a la presencia y las palabras del torturador que el prisionero termina aceptando casi con naturalidad. Por el contrario, a Santiago se le aparece el boliche habitual: "El dueño, como siempre, le habla tranquilamente y le sirve cerveza fresca. Santiago recuerda perfectamente el diálogo que tiene con él. Más tarde, quizá algunos días después, llegan sus amigos y sus compañeros de militancia. Uno por uno, vienen a dar el examen de tortura con él. Hay ambiente de alegría; el dolor ha desaparecido, se trata de un examen de verdad, como en la facultad" ⁵.

Al igual que Juan, Santiago ya no dispone de su propio cuerpo como cuerpo que enmarca su historia singular. Sin embargo, lo que le pertenece reaparece en su alucinación, como si esta última presentara, a través de la familiaridad del boliche o de los amigos, todas las huellas anteriormente *impresas* en el cuerpo, separadas de éste por necesidad y a través de una forma de muerte. Todo lo humano que lo animaba, ya no podía seguir *combinándose* con un cuerpo deshumanizado, convertido en un sistema neurovegetativo puro, por

lo cual se escapó, debiendo refugiarse en la alucinación. Esta experiencia límite podría otorgar una especie de prueba a quienes creen que es posible que el alma tome el vuelo en el momento de la muerte real.

Ahora bien, ¿por qué Juan no tuvo la posibilidad de realizar la misma estupefaciente y beneficiosa escisión? Nos atreveríamos a decir que llenó el vacío, creado por el horror que le producía su propio cuerpo, con la presencia efectiva y la perorata del torturador, porque dicho cuerpo no era verdaderamente suyo. La presentación de este personaje dramático es esencial y nos permite fundamentar nuestra interpretación: "Juan entró en una universalidad liberal en efervescencia, abierta a la discusión científica e ideológica. Allí, la política contaminó su pasión personal, ingenua y romántica, y el amor primario que sentía por todo lo referente a su pueblo se *vistió* de ideología"⁶. Un ideólogo ingenuo y romántico es radicalmente distinto a aquel que vive en carne propia el destino de su pueblo; su acción política no es una extensión natural de su vida de relación con sus allegados, o con otros seres más lejanos, los cuales están todos unidos entre sí por la carne, la sangre, el sufrimiento, los recuerdos y los relatos, es decir, por todo aquello que cimenta una cultura, ese entretreído que *humaniza* a los hombres y les da la alegría y la seguridad de estar vivos. "Con la presencia alucinadora de sus compañeros, Santiago se rodeó de un espacio onírico que le permitió hacer que fracasara la maquinaria de la tortura"⁷.

Esta imagen es sumamente valiosa: la presencia alucinada de sus compañeros no rodea a Santiago como una prenda de vestir, sino como un cuerpo, que podríamos llamar, aprovechando la ambigüedad del término, *cuerpo social*. No nos estamos refiriendo al objeto circunscripto en el espacio, que puede ser golpeado o cortado, sino al cuerpo como "superficie de expresión de todos los niveles de la vida de relación, desde el más íntimo hasta el del sujeto social. Sombra y presencia que no necesitan ser pensadas, ese cuerpo implícito, sostén del pensamiento, la palabra y el acto, está presente en cada gesto y cada mirada, así como en la mímica y la melodía de la palabra. Es el lugar de arraigo donde se sitúan el símbolo y la especularidad y se modela el sujeto; el lugar de arraigo donde se apoya, esconde y transgrede una ética". Este cuerpo, al separarse del cuerpo fisiológico, logra convertirse en alucinación porque ya era, por naturaleza, una red de imágenes visuales, auditivas, táctiles y olfativas. Los sentidos son inseparables de lo que han sido en el marco de la historia de determinado individuo en relación con lugares, tiempos y personas; cuando pierden contacto con la realidad externa, como en el sueño

6. *Ibid.*, p. 39.

7. *Ibid.*, p. 82.

o ese estado extremo de división provocado por la tortura, la red de imágenes constitutiva de la persona, anteriormente conectada, se encierra en sí misma y aparece tal cual es.

Resulta fácilmente comprensible que la alucinación reproduzca los rasgos de la vida de relación previa, pero parece más extraño que dicha alucinación se convierta en una condición, y hasta en una fuente, de creciente determinación. "La comprobación de que el desenlace tiene lugar en la alucinación, y no en una decisión lúcida tomada por una persona consciente, constituye, por sí sola, un desafío al pensamiento psicoanalítico". En efecto, si pensamos que el sueño y la alucinación pertenecen únicamente al pasado, resulta incomprensible que puedan ser el principio de una acción futura. Ahora bien, en este caso, la alucinación no sólo satisface un deseo, sino que inventa una solución que debe tener en cuenta dos necesidades: respetar los vínculos del pasado y las acciones iniciadas, y defender un proyecto político inconcluso. El "examen de tortura" constituye dicha solución en el caso de Santiago.

Si bien no se trata de una "decisión lúcida tomada por un sujeto consciente", Santiago realiza dicho acto con toda libertad. ¿Acaso la verdadera decisión no es un acto que inventa, en el presente, la mejor solución (o la menos mala) en el lugar exacto en que se encuentra el individuo en el tejido social, económico y cultural, con el fin de que todas estas constantes se combinen de la manera más armónica posible? La lucidez y la conciencia no son más que factores secundarios y hasta innecesarios en ciertos casos. *El factor primordial es la pertenencia del cuerpo social individual al cuerpo social colectivo;* la decisión amplifica la pertenencia en cuestión, dándole nueva vida. Quien no oye la voz de su pueblo o cultura nunca tendrá acceso a la libertad, ya que es imposible modificar sus tonos sin antes conocer todos sus matices. Una decisión tomada únicamente en función de parámetros explícitamente conocidos se parecerá, en el mejor de los casos, a la de un tecnócrata cuya lucidez es incapaz de ver los imponderables de la vida de relación. Cuando un ser toma una decisión, *se mueve apoyándose* en elementos venidos de ese cuerpo en el que *se imprimieron* todo su pasado individual y todos sus sueños inconscientes, es decir, todas las *cadena*s humanas de las que él no es más que un eslabón. No nos parece oscurantista considerar que todo *porqué* de una auténtica decisión es tan sólo una justificación parcial. Una *dimensión oculta* constituye el fundamento que brinda a las verdaderas decisiones fuerza y eficacia. Santiago necesita algo más importante que la lucidez para tomar su decisión: respetar la multiplicidad y la complejidad de las relaciones humanas.

Por el contrario, cabe suponer que Juan no posea un cuerpo humanizado. Las imágenes, los relatos y las aspiraciones no habían logrado imprimirse verdaderamente en su cuerpo físico como para que

éste se volviera un cuerpo social. No poseía aquello que hace que los actos de un ciudadano sean una extensión de sus vínculos de carne y sangre. A nivel político, Juan no pertenecía a esa dimensión oculta. Para él, sólo podían existir las decisiones lúcidas tomadas en función de la realidad y basadas, con toda seguridad, en premisas ideológicas. Nunca sospechó que pudieran haber decisiones provocadas por la necesidad de actuar para *seguir juntos* y, de este modo, transformar permanentemente la trama y la sucesión de ese *estar juntos*.

Juan no logró *perderle el miedo a la muerte*. En otras palabras, fue incapaz de aceptar la muerte. "Aceptar la muerte es admitir su cruel realidad y apartarse de ella, resistiéndole gracias al encuentro y la unión con objetos amados que trascienden los límites de nuestra desaparición"⁸. Por lo tanto, resulta imposible aceptar la muerte sin haber conocido anteriormente la vida con sus vínculos humanos, sin poseer recuerdos e imágenes que nos restituyan aquello y a aquellos que desaparecerán para siempre, aquello con qué y aquellos con quienes y gracias a los cuales hemos vivido y en los que la vida habrá de proseguir. Antes de tenerle miedo a la muerte, Juan le tuvo miedo a la vida y a lo humano que, para cada individuo, no es más que una posición, un cometido o una función en una conjunción que lo supera. Incapaz de soportar la separación y la espera, que son la otra cara de la confianza en la vida, "atrapado en el carácter inmediato de su experiencia", Juan necesitaba "inmediatamente" una presencia física. Dado que la única disponible era la de sus torturadores, no tenía más remedio que entregarse a ellos.

¿Por qué el psicoanálisis no es capaz de explicar estas situaciones extremas? ¿Por qué no nos permite entender cómo es posible resistir al tirano? o, lo que vendría a ser lo mismo, ¿por qué no nos dice cómo podría hacer una sociedad para evitar la fatal división entre torturadores y torturados, la cual, después de todo, no es más que la figura límite de la división entre conductor y masa? Si bien no es de su incumbencia enunciar una teoría política en la que las relaciones de dominación y rivalidad no fuesen los únicos fundamentos, quizá pudiera, al menos, indicarnos cuáles serían las condiciones psicológicas capaces de permitirlo.

Al releer *Sicología de las masas y análisis del yo*, llama poderosamente la atención la habilidad retórica presente a lo largo de todo el texto. Freud reconoce y afirma, en múltiples oportunidades, que los individuos contraen entre sí relaciones independientes de la influencia del conductor. Pero, inmediatamente después de haberse referido a estas relaciones horizontales, las interpreta como relaciones verticales entre conductor y masa, quitándoles toda consistencia. De este modo, y a costa de esta limitación, Freud logra preservar la tesis

8. *Exil et torture.*

central de la obra, lo cual no significa que fuera incapaz de percibir y describir la existencia de una trama sociocultural autosuficiente. A modo de ejemplo, podemos citar un artículo, muy anterior a *Sicología de las masas*, relativo al "Tratamiento síquico". En él, Freud muestra que los procesos afectivos y los movimientos de conducta son indisociables, lo cual permite explicar la formación de la moda y las creencias colectivas. Por consiguiente, el postulado de la influencia del jefe es innecesario; el cuerpo social individual, indisociable de las manifestaciones sensibles que emite, constituye, de antemano, el cuerpo social colectivo.

Este cuerpo social doble no tiene nada que ver con la "necesidad ilusoria de ser amado", sino que es la extensión de la carne, lo elemental de las emociones y de los modos de vida, el tono de un lenguaje, el grano de una tierra, la imborrable presencia de los relatos o del Libro. Tanto Pol Pot como Ceaucescu —o cualquier otro producto reciente de la tiranía— quieren obviamente aniquilar a este cuerpo, ya que intuyen que es el lugar donde se refugia la dignidad del pueblo, el terreno en el cual se edificará la resistencia, la muralla contra la que se hicieron añicos los más viles. Dicho cuerpo no puede ser propiedad de nadie porque es la posibilidad que tiene todo individuo de encontrar su lugar.

Faltaría determinar qué reglas rigen esta posibilidad. El modelo paranoico ha tenido, y sigue teniendo, tanto éxito porque pretende basarse en una evidencia: sólo el interés personal hace actuar a los individuos, por lo cual sólo la envidia es capaz de impulsar la acción; y lo único que puede limitar la envidia individual es la envidia del vecino. Ahora bien, el cuerpo social, que hemos definido anteriormente, es capaz de defender intereses disociados de la envidia; no podría subsistir sin dar origen a la *amistad cívica*⁹. El individuo no está en condiciones de sobrevivir si no cuenta con otros seres humanos capaces de confiar en él con miras al cumplimiento de sus cometidos y dispuestos a obligarlo a cumplirlos. En realidad, el tejido social no se rompe porque existen vínculos innatos incondicionales; pero esta incondicionalidad presupone que los amigos con que cuenta un individuo procuren, por su parte, que este último logre conocer y expresar sus capacidades lo más plenamente posible. Es obvio que también en este caso hay intereses en juego, pero la reciprocidad de necesidades y posibilidades es imprescindible para sustentarlos. De este modo no se instaaura la dominación, sino la igualdad a través de las diferencias¹⁰.

9. John Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, París, 1987, p. 530 y 578.

10. Como señala Rawls, "Hago la hipótesis siguiente: lo que nos lleva psicológicamente a la envidia es principalmente una falta de confianza en nosotros mismos, en nuestro valor, combinada con un sentimiento de impotencia. Por el contrario, quien está seguro del valor de su proyecto de vida y de su capacidad de realizarlo no es proclive al rencor y no vigila celosamente su felicidad". *Ibid.*, p. 577.

Quizá parezca sorprendente que La Boétie, en *El Discurso de la servidumbre voluntaria*¹¹, se haya referido a la fuerza de la amistad como único remedio para combatir la tiranía, como si se tratara tan solo de una voluntad moral de alcance sumamente limitado. Sin embargo, cuando la amistad sirve de intermediaria entre la intimidad de una existencia libre y las leyes de instituciones políticas más justas, las palabras de La Boétie no provocan sorpresa alguna.

La necesidad de asombrarse va más allá que el interés de la amistad. ¿Quién no siente una extrema satisfacción cuando advierte que la vida se manifiesta? ¿Qué padre o madre resiste la conmoción provocada por un nacimiento? Lo mismo ocurre a un docente cuando un niño da muestras de una inteligencia personal, o a un terapeuta cuando finalmente surge la libertad que convierte el destino en historia. Hay hombres a los que no les interesa estar rodeados de discípulos que canten su gloria, ya que prefieren a las personas libres y a los creadores. Tal fue el caso de Pissarro, a quien Cézanne, al igual que muchos de los otros genios formados por este pintor, se sintió eternamente agradecido por considerar que había sido un maestro indispensable para él. La gente culta, que cree que las actitudes de desesperanza realzan su imagen, pensará, sin duda, que estos hechos insignificantes no son más que boberías. Dicha gente olvida que, desde un punto de vista etimológico, quien detenta la autoridad es el autor, es decir el que hace crecer. También ignora que algunos políticos han sido verdaderos fundadores, factores de renovación de su pueblo.

Después de todo, el interés que provocan la vida naciente, el despertar de inteligencias inventivas y la aparición de nuevas libertades, en otras palabras, *la afición al poder de suscitar*, ¿no podría considerarse como motor y esencia de todo poder? Si de vez en cuando no irrumpiera en la gesta de una nación un loco desinteresado, un personaje locamente interesado que necesita apasionadamente dimensiones nuevas, ¿a donde irían a parar las ratas que, a continuación, invaden los palacios en los que dicen ejercer el poder?

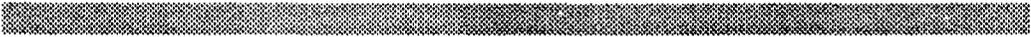
Jean Monet, quien acaba de entrar en nuestro Panteón, fue amigo de los grandes de este mundo, pero no para recolectar dinero o títulos, sino para tratar de romper, con el empuje de intereses de verdad, las barreras inadecuadas para proteger a las naciones. Dudo que estas palabras sean bien acogidas en los círculos analíticos, porque el desengaño freudiano ha negado toda posibilidad de existir a otra forma política que no fuera la infligida por el Narciso paranoico. Es indudable que no hay que confundir la psicología con la cultura, o la ética con lo social y lo político, pero estos campos son inseparables entre sí. La obra de Freud sugiere que el modelo político y el psicológico poseen

11. Etienne de La Boétie, *El Discurso de la servidumbre voluntaria* (1548), Tusquets Editores, Barcelona, 1980.

ciertas similitudes, pero no nos permite determinar cual de los dos originó al otro. Todo parece indicar que, en un momento dado, un modelo se impone en la cultura, es decir, en toda la red de relaciones; luego, cada individuo lo reproduce en función de su posición particular en dicha cultura y del campo, teórico o práctico, en que opera. Las numerosas dictaduras que están cayendo —o acaban de caer, en zonas muy diversas de la Tierra—, nos incitan a buscar nuevas configuraciones para el vínculo entre los hombres, sin juzgar de antemano si las precedentes seguirán vigentes largo tiempo o no.

El libro *Exil et torture*, que nos ha servido permanentemente de polo de reflexión, muestra que Santiago logró abrir una brecha en el sistema paranoico porque poseía un *cuerpo social*. Desde un principio, su sicología estaba constituida por un tejido de relaciones amistosas; en realidad, ambas cosas eran inseparables. Santiago fue capaz de realizar ese increíble acto de libertad, en el que alucinó ese mundo de amigos negado por los torturadores, porque ese mundo amistoso se había arraigado de antemano en un proyecto político basado en la *amistad cívica*, es decir, en la posibilidad de conocer el respeto y la justicia. Su perseguidor, el sistema paranoico, lo sabía muy bien y por eso trató de destruir su cuerpo social quitándole toda dignidad. Los distintos niveles en que aprehendemos la vida humana interactúan permanentemente. En medio de la tormenta que azotaba a su país, Santiago no hubiese podido seguir creyendo en un sistema político diferente al que trataron de imponerle, si sus relaciones con sus allegados no hubieran sido de *particular calidad*. Dicha realidad, por su parte, estaba intrínsecamente *amarrada*, como condición o como causa, a su propio cuerpo social, el cual definía su manera de ser para con el mundo.

Quizá estas palabras debieran llevar a los psicoanalistas a hacerse algunas preguntas acerca de su propia práctica. ¿Qué le hubiéramos podido ofrecer a Juan si hubiera venido a vernos antes de empezar a actuar en política? ¿Acaso la teoría psicoanalítica, tal como se nos transmite, permite constituir o reconstituir lo que he dado en llamar *cuerpo social*? ¿Acaso el método de asociación libre, sumado a la interpretación o la construcción, tiene por resultado la formación de un cuerpo humanizado gracias a la asimilación o la invención de imágenes o impresiones relacionales? ¿Acaso tiende a crear seres lo suficientemente libres como para que no necesiten más fijar su atención en ellos mismos porque están preocupados por buscar un poco más de verdad, deseosos de sorprenderse y descubrir, apasionados por actuar en el lugar en que se encuentren, para que los hombres desdeñen un poco menos la posibilidad de ser felices?



**HACIA UN PSICOANALISIS
DE LA LIBERTAD**

J O S E C A R L O S R O D R I G U E Z

Roustang inicia su reflexión sobre la libertad exponiendo una situación de opresión deliberadamente exagerada que ilustra, al llevar los términos al extremo, el dilema de la libertad. Juan y Santiago son torturados, ambos enfrentan al horror en sus propios cuerpos. Ambos traban un duelo con su torturador. Santiago alucina para no entregarse al torturador, rechaza lo real para ser fiel a sus amigos. Se reúne con ellos en los parapetos de su fantasía. Juan no resiste: capitula. Acepta la propuesta de sobrevida que le ofrece el verdugo, sucumbe ante el horror.

La distintas experiencias embarcan a cada uno de los prisioneros en un destino diferente. Ya que el primero pudo salvar su integridad —si no perdió la vida— mientras que el segundo quedó amarrado al fantasma del torturador y fue mutilado en el sentimiento de dignidad, ese vínculo tan elemental que cada cual mantiene con la propia intimidad. Que es, precisamente, el efecto buscado por el sistema que administra la tortura y que busca “quebrar” a sus prisioneros: “La destrucción de un pueblo y de una civilidad se ha demostrado posible, y deseable, sea en sí misma, sea como instrumento de mando”¹.

El caso extremo arroja luz sobre la arquitectura del sometimiento y de la libertad, sobre la sociabilidad y el despotismo. Se trata de un recurso metodológico en la investigación analítica: los casos extremos nos permiten conocer a los “normales” porque en ellos las grietas —habitualmente imperceptibles— se develan con claridad.

Pero la reflexión adquiere nuevas significaciones en el lugar y el tiempo en donde y para el cual fue pronunciado el discurso que lo enuncie: Uruguay y Paraguay. Dos países que apenas han dejado atrás situaciones en que el poder era sinónimo de despotismo y donde la tortura se practicaba como operación rutinaria de gobierno. El caso extremo es, para nosotros, cercano. El modelo heurístico es para nosotros imagen, espectáculo y experiencia. Porque nuestra dictadura puso a miles de paraguayos y paraguayas ante la alternativa de ser víctima o verdugo; torturador o torturado; cómplice del poder o sospechoso de subversión.

En una novela de Italo Calvino, *El castillo de los destinos cruzados*², varios personajes llegan hasta una posada después de dramáticas travesías, y se sientan a la mesa: ávidos de alimento, descanso y, más que todo, de compañía. Cada cual desea ardientemente contar

1. Primo Levi, *I sommersi e i salvati, I delitti, i castighi, la pene, le impunità*, Giulio Einaudi editore, s.p.a., Torino, 1989.

2. Italo Calvino, *El castillo de los destinos cruzados*, Fausto, Bs. As., 1987.

su historia y escuchar las ajenas pero no puede hacerlo, porque ha perdido —como los demás— su capacidad de comunicarse. Algo semejante nos sucede a los paraguayos, después de la más larga tiranía de nuestra historia: tenemos mucho que hablar, pero apenas logramos comunicarnos.

Recién liberados del bosque de esa experiencia, con el advenimiento de procesos de transición democrática, tal como en la novela de Calvino, ocurre que la tenacidad de las imágenes, demasiado dolorosas, amarra nuestras lenguas e incluso borronea nuestros recuerdos. Quienes más saben, menos hablan —con algunas excepciones, como las del psicólogo que, después de ser sometido al tormento, aceptó someterse a recordar y comunicarnos la experiencia que publicamos en el anexo.

En el Centro de Documentación y Estudios (CDE), como en tantos otros sitios institucionales, se vivió el duelo arquetípico que Roustang analiza, el de Santiago: la pesadilla forma parte de nuestra memoria institucional. Para describir lo indescriptible, encontramos en la elucidación teórica del psicoanalista fórmulas capaces de desbloquear la fluidez del recuerdo; por eso nos hemos propuesto difundirlas, aportando, además, un relato propio.

Esto es entablar un diálogo con Roustang, quien generosamente nos permitió editar su conferencia, y además una manera de decir que sus palabras tienen el 'poder de suscitar', esencia del otro poder, el legítimo, como él nos lo explica en el trabajo que estamos introduciendo.

Uno de nuestros Santiagos institucionales suele contarnos como se fundía en la fantasía —ya alucinatoria— con sus amigos y parientes, en el umbral de la agonía inducida premeditadamente por la asfixia por inmersión en la "pileta" —instrumento de tormento preferido del Departamento de Investigaciones de la Policía de la Capital³. El otro Santiago, hipermnésico, retiene claros a los perfiles de la confrontación⁴ entre él y el torturador, y nos la narró en palabras que pueden ser resumidas en las siguientes:

El torturador te sumerge en el agua que ocupa tus pulmones provocando un dolor completamente inhumano. Uno busca el aire y evitar, desesperadamente, 'respirar' el agua. El

3. Relato similar al de una señora que se repetía a sí misma, mientras la golpeaban: "esto no se pasa a mí, sino a mi cuerpo".

4. La palabra "duelo" recubre en español dos sentidos tan contrapuestos como vinculados. Duelo es combate, reto, lucha entre dos contendientes. También es, en otro registro, el tiempo de pena que sigue a la pérdida de un ser amado, simbolizado por la ropa negra en la tradición occidental. Pero, cuando duelo significa combate implica también "pérdida", una ruptura con alguien a quien se reconoce noble, una herida moral, o mancha. Exige que esta marcha sea lavada con sangre, esto es, con una herida física —en el límite, con la muerte de alguno de los contendientes cuyo honor está en juego. Y, cuando duelo significa pérdida, también implica la idea de 'combate' contra la fatalidad, la muerte o el destino.

torturador, diestro en su oficio, te sumerge mientras te resistís y sólo te libera —e incluso te reanima— cuando el desvanecimiento te priva de la fuerza para luchar por la vida. El ciclo se repite una y otra vez, cada una con peor dolor y terror que la anterior, porque las heridas pasadas hacen más temibles e intensas a las nuevas ⁵.

Después de un tiempo se me ocurrió dejar de luchar por la vida y contra el dolor, para que el verdugo perdiera el poder de amenazarme con ello; para arrebatarme su arma y su poder. Llegado a este punto, hice lo siguiente: cuando el verdugo me sometía a la asfixia por el agua, era yo mismo quien buscaba ahogarme en ella, apresurando mi desvanecimiento. Eso obligaba al torturador a interrumpir la inmersión.

Apuesta extrema: ya que significa tomar la decisión de acercarse voluntariamente a la propia muerte, y el temple para abreviar el dolor con el cual se le amenazaba. Apuesta que puede ser útil y liberar a la víctima de la tortura: ya que el objetivo del verdugo no es matar —podría hacerlo en cualquier momento— sino dominar, matar el alma o la libertad —en la jerga profesional, hacer que el prisionero “colabore”. Al no obtener resultados, la tortura se convierte en un trabajo inútil y puede ser abandonada, si el torturador renuncia a buscar, con ella, la confesión, la denuncia o el sometimiento.

Pero también, apuesta peligrosa: porque la resistencia del prisionero constituye la materia prima cotidiana del “trabajo” del torturador; su destreza consiste —precisamente— en saber destruirla, con la ventaja de su siniestra experiencia. Todos comienzan como Santiago, muy pocos no terminan como Juan. De no lograr convertir a sus prisioneros en “Juanes” es el verdugo quien fracasa: debe enfrentarse a su incompetencia profesional y la humillación personal frente a sí mismo, a sus camaradas y a sus jefes, cuando no al castigo; puede llegar a ser —el mismo— torturado.

Además, debe enfrentar su propio extravío o descontrol: deshumanizado por el ejercicio de su oficio —que le requiere desatar cotidianamente sus pulsiones sádicas ⁶— puede terminar dominado por ellas, abandonarse al mero deseo de destruir. En ese momento deja

5. Se trata de la explosión de los alveolos pulmonares causada por la diferencia de presión osmótica (causada por la diferencia de densidad salinal entre el agua y el interior del cuerpo humano, además del pánico ancestral ligado a la sensación de asfixia).

6. Frantz Fanon contaba que apareció, en su consultorio psiquiátrico, un torturador enfermo, quien le solicitó remedios para provocar la agresión, dentro de la tortura, y controlarla, fuera de ella. La tensión para administrar la violencia queda también ilustrada en el relato de un médico a quien su propio torturador contó, solicitando consejo, sus problemas de impotencia y de exceso de violencia contra su mujer, a quien literalmente destrozaba cuando lo contradecía. La preocupación le asaltó cuando ya estaba a punto de estrangularla, fuera de sí, sin que mediara —por otro lado— una razón importante.

de controlarse y poner límites a la violencia que ejerce: ya no se comporta, como profesional, sino como puro psicópata: porque, en lugar de usar la amenaza de la muerte y el dolor en forma instrumental, agradece por pura venganza, placer o furia contra quien se burla de él. Y eso puede extremar la violencia de la tortura ⁷.

Esta amenaza constituyó el horizonte de las generaciones que contestaron al despotismo en nuestro país: la de un duelo en el cual quien no estaba dispuesto a morir no podía defender su dignidad, y quien lo estaba, no podía evitar el riesgo de provocar al psicópata. Lucha por la pura libertad, ya que sólo ella dependía del torturado —no la vida, puesto que esta estuvo en manos del verdugo.

Si el relato de Roustang fue la espoleta que liberó recuerdos que nos impactan con motivada fuerza, eso no significó que su discurso se haya detenido ahí, ni que se centre en la metáfora inicial que nos cautivó.

El trabajo critica la poca capacidad con que el psicoanálisis piensa la libertad y propone un par de conceptos correlativos que apuntan a establecer un espacio para pensarla: el de *cuerpo social individual* y lo que este supone, el de *cuerpo social colectivo*. La libertad no extrae su fortaleza del yo, sino de la espesura del *vínculo social*, que resiste al opresor. El torturador, como el déspota, reclama al individuo —o a la sociedad— que sea infiel a lo más elemental del sí mismo: a ese vínculo primario. Buscar despedazar al cuerpo social colectivo tal como busca “quebrar” al sujeto.

Ya que, antes que otra cosa, la sociedad es una comunidad de cuerpos que interactúan. El cuerpo individual deviene cuerpo social cuando se inserta en la trama de relaciones del cuerpo social colectivo, formado por la interacción de los cuerpos que cohabitan, interactúan e intercambian sus gestos, sus voces y su calor.

Los vínculos entre los cuerpos —vínculos “de sangre”— nos permiten pensar la libertad en relación con el deseo, esto es, como deseo de integridad frente al déspota que quiere separarnos de la comunidad. Este deseo extrae su fuerza del amor a los otros que, inscrito en una red de imágenes, puebla el propio cuerpo individual, dando sentido y alegría a la vida.

Aquel desgraciado Juan sucumbió porque su cuerpo no estaba lo suficientemente humanizado, socializado. La carencia de los otros dentro de sí mismo le obligó a aceptar, frente al horror, la única

7. Todo puede ser trucado. En general el torturador, o uno de ellos, siempre dice estar dispuesto a todo y completamente descontrolado. En sus momentos de calma fingida o a través de otro torturador, que actúa como “razonable” —no por eso menos firme—, el verdugo invita a sus víctima a la reflexión. El torturador siempre se presenta o es presentado como “loco” (o cumpliendo órdenes irracionales) frente al torturado para aumentarle la incertidumbre.

presencia humana que tenía enfrente, la de su propio verdugo; sucumbió ante el dolor y el discurso perverso.

José Carlos
Rodríguez

Santiago, en cambio, tiene en su interior suficiente calor humano como para refugiarse en ese hogar del cuerpo social individual, que se separó del cuerpo físico, al alucinar, para poder rechazar a los embates del torturador. No teme a la muerte porque no temió, antes, a la vida. No teme a la soledad de la muerte, porque en su cuerpo social está acompañado con la vida de los otros, quienes le acompañan y en quienes obtiene abrigo.

Breve, aguda y cálida, la conferencia de François Roustang nos entrega pistas valiosas para un psicoanálisis de la libertad.

Asunción, setiembre de 1989



**FRANCOIS ROUSTANG Y UNA
CONVOCATORIA A FUNDAMENTAR
EL OPTIMISMO CRITICO**

J O S E A N T O N I O A R I A S

La conferencia de Roustang se ocupa del problema de la libertad a partir de algunas "experiencias límite" de los seres humanos (la locura, la situación de víctima, el misticismo y la tortura), por lo cual su publicación es un aporte para que se discuta y se haga un espacio para pensar aquello que estuvo eludido. Las torturas formaban parte de lo que no debía ser hablado y quedaban fuera del campo de lo que socialmente podía ser elaborado durante el período de la dictadura stronista.

Un artículo que se refiera a ellas como una de las experiencias límite y como situación en la que se habrán de manifestar los recursos o carencias fundamentales de los seres humanos puede servir para contribuir a gestar nuevas formas de pensamiento y relaciones sociales en las que estas prácticas ya no sean posibles. Es la ilusión que se abre junto a este proceso de transición democrática que el Paraguay vive, desbloqueando energías y movilizándolo recursos para construir una sociedad más libre, justa y respetuosa.

Roustang discute en su conferencia con la rigurosidad sin concesiones y las sutilezas de su estilo polémico el modelo de vínculo social propuesto por Sigmund Freud.

Nos aclara que toma como base de sus elaboraciones o "argumentaciones" la experiencia de Juan y Santiago, dos personas ficticias que han sido sometidas a torturas y que permiten ilustrar situaciones que ponen al individuo al límite de su condición humana, tal cual ocurre también en el misticismo, la locura o el estado de víctima. Para Roustang lo importante es que la experiencia de estos dos sujetos permite representar dos posibilidades de la naturaleza humana ante este tipo de situaciones límite: el sometimiento y la dignidad.

Roustang indaga esta experiencia extrema para desplegar y profundizar las bases de sustentación de una hipótesis: "cuando se amenaza destruir a la humanidad se revela la esencia misma de este vínculo que mantiene unida a la comunidad de los hombres". Es en el interior de estas experiencias excepcionales que se podrá reconocer algo de lo que define a lo humano en su relación con los otros.

A partir de las historias referidas en el libro *Exil et Torture* de Maren y Marcelo Viñar, se interroga sobre los límites del psicoanálisis, o sobre las posibilidades del psicoanálisis ante estas situaciones-límite. "¿Es el psicoanálisis tanto a nivel teórico como práctico capaz de explicar estos hechos elementales? Si no fuera así, ¿qué objetivos podríamos asignarle?"

Este es el punto de partida para una fecunda exploración de estos problemas marcando vacíos, silencios, contradicciones y carencias de la teoría psicoanalítica. Roustang, fiel a sus historia de confrontaciones y rupturas para sostener lo que considera su verdad aún en los límites o más allá de los límites de lo tolerable para el grupo de pertenencia, denuncia una "impotencia radical para pensar las vías de acceso a la libertad" en la teoría freudiana.

Aunque recoge algunos elementos teóricos, y tal vez puedan apuntarse otros en el largo trabajo que este cuestionamiento nos promoverá, ya señalados por Freud para creer en la existencia de relaciones fraternales no marcadas por la dominación, el sometimiento o la rivalidad, afirma que el sabio vienés no pudo superar su atrapamiento en la antinomia sometedor-sometido.

Roustang reclama ante esto la necesidad de construir una "tercera psicología" que pueda pensar y explicar las vías de acceso a relaciones que no estén encerradas en la antinomia sometedor-sometido como las otras dos que según él pueden encontrarse desarrolladas en los escritos freudianos: las teorías de la psicología del padre-conductor-jefe y la de las masas. Estas dos psicologías enfrentadas y complementarias no logran abrir el camino hacia la comprensión de las vías de acceso posible a la fraternidad y la libertad.

Para Roustang, más allá de diversas afirmaciones que alcanzarían a integrar una teoría, Freud "asumió que la propensión de la humanidad a la obediencia ciega o a la dominación total era algo así como una fatalidad", sin que pueda ubicárselo no obstante entre los teóricos del totalitarismo.

Al tiempo que agrega ideas y preguntas para trabajar este importante problema, Roustang le reclama a la teoría psicoanalítica que enuncie las condiciones psicológicas capaces de permitir a los seres humanos ir más allá de las relaciones de dominación y rivalidad, de las cuales la relación entre torturador y torturado (o conductor-masa), no sería más que la versión más degradada y degradante.

Al modelo paranoico del poder, que sería consecuencia de las teorías antes apuntadas, Roustang opone las nociones de *cuerpo social individual* y *cuerpo social colectivo*. Indica que, "frente a la vigencia y al éxito del modelo paranoico que se basa en que sólo la envidia hace actuar a los individuos y por lo cual solo la envidia es capaz de impulsar la acción y lo único que puede limitar la envidia individual es la envidia del otro" se puede oponer la noción de *cuerpo social* como lugar que puede "generar la defensa de intereses disociados de la envidia" y puede dar origen a la "amistad cívica".

Este vínculo de amistad cívica se sostiene entonces porque "los individuos están interesados en que los demás expresen sus capacidades

lo más plenamente posible". Roustang dice que "aunque es obvio que hay intereses en juego" "la reciprocidad de necesidades y posibilidades es imprescindible para sustentarlos. De este modo no se instaura la dominación sino la igualdad a través de las diferencias".

Roustang nos recuerda también en su artículo que, aunque Freud nos diera elementos para pensar la continuidad de la psicología individual y la colectiva, a veces creemos que podemos solucionar los problemas del psiquismo humano sin reflexionar sobre los modelos sociales o políticos. Nos recuerda entonces que, más allá de todo conformismo acrítico, "lo que llamamos individuo presupone, aunque querramos ignorarlo, una referencia subrepticia a tomas de posición en el campo social y político".

La noción de *cuerpo social individual* ligada a la de *cuerpo social colectivo* habrá de constituir un desafío para la teoría analítica o para la teoría de los analistas, nos advierte Roustang. Porque este concepto, al que le hace jugar un papel central en la calidad de travesía que puede hacer cada individuo en experiencias límite como las de las torturas, vincula la posibilidad de elección, y de un desenlace superador, con la alucinación y no con la decisión consciente. La alucinación en esta teorización no sólo satisface un deseo sino que inventa una solución. La alucinación no es entonces sólo pasado; es también creación en el presente y posibilidad de disponer de un nuevo proyecto de vida.

Interpelación a la teoría analítica, a los analistas y a la práctica del psicoanálisis en sus límites, el artículo de Roustang nos incita a hacernos preguntas.

Sabe o cree saber —¿por su experiencia con los hermanos de la tribu analítica que permiten sostener este anticipo?— que sus afirmaciones sobre el pesimismo freudiano que impregna la teoría y la práctica del psicoanálisis "no caerán bien a los psicoanalistas". A pesar de ello, prefiere evitar el silencio cómodo: dice lo suyo, está abierto a lo que sus palabras susciten y es coherente con lo que más estima, "la afición al poder de suscitar" que nos invita a cuestionarnos para proponernos mejorar nuestra relación con la esperanza de construir sujetos y sociedades más libres, fraternas y solidarias.

**CENTRO
DE DOCUMENTACION
Y ESTUDIOS**
casilla de correo 2558
fax n- 213246