
Sobre el amor: conversación con Julia Kristeva*

Françoise Collin

Madres e hijos

J.K.- Mi reflexión sobre el amor en *Histoires d'amour* descansa esencialmente en el amor materno que siento como matriz de la relación amorosa. Pienso también que, al mismo tiempo, es la relación nuclear de la dependencia. En la relación de la madre con el hijo se encuentra una identificación pasional, doliente y dolorosa al mismo tiempo que extática, que caracteriza la situación amorosa. Hay también algo del orden de la hipnosis y de la sumisión al otro.

E.C.- ¿Habla usted de la madre con relación al hijo, o del hijo con relación a la madre?

J.K.- Pienso que la relación es recíproca y a menudo se han encarrado las cosas desde el punto de vista del niño. Es fácil de comprender que un ser aún no desarrollado y que tiene necesidad de ayuda pueda ponerse en situación de dependencia con respecto a su progenitora, a ese "espacio transicional", como diría Winnicott, que es la madre, y después a ese "objeto" de amor y de odio en que ella se convierte. Pero las cosas no son más simples si se mira del otro lado. La madre revive su propia infancia y se encuentra en una posición de dependencia con respecto al objeto ideal que es el niño en calidad de espejismo narcisista. Ella puede someterse al ideal que está criando y que va a superarla, a cuyos pies está lista para depositar todas las prendas de su narcisismo y

*Este texto apareció en *Les cahiers du Grif*, Invierno 1985, Ediciones Tierce, Bélgica.

de su masoquismo. De lo que estará recompensada por la evolución, las diferentes adquisiciones, el porvenir de ese otro sí mismo.

F.C.- ¿Las nociones de dependencia y de sufrimiento están ligadas intrínsecamente?

J.K.- No necesariamente. Yo distingo las dos. Haría una diferencia entre dependencia primaria y dependencia secundaria, dos coloraciones de la dependencia. Pienso que no hay relación con el otro, que no existe reconocimiento de la alteridad sin una cierta dependencia, sin una cierta deuda y un cierto don que supone una subjetivación al otro. Pero, en el otro extremo de esta relación puede haber una sumisión total, una abdicación del mismo por el otro, la esclavitud total, y, en ese caso, la dependencia se transforma en una muerte del sí mismo que puede ser dolorosa.

F.C.- La idea de sumisión total parece referirse a una mujer que abdicara de su autonomía en beneficio de otro, pero la dependencia pasional no tiene ese aspecto de sumisión y sin embargo es sufrimiento.

J.K.- En toda relación pasional se encuentra la sombra de la madre. Frecuentemente, una mujer en relación pasional con un hombre vería en sus sueños o en sus fantasmas, un fantasma materno detrás de ese hombre. Se tiene a menudo la sensación de que, en su júbilo doloroso, ella revive su dependencia infantil respecto al cuerpo materno, el disfrute que ese cuerpo le procura y también los sufrimientos que una cierta frustración o incluso una cierta intrusión del cuerpo materno pueden provocar en el niño.

F.C.- Usted ha hablado del modo de ser femenino. ¿Cree usted que la dependencia y la sumisión sean propias de las mujeres? ¿O que se juegan de manera específica para las mujeres?

J.K.- Creo que la dependencia del hombre con respecto al objeto erótico es fundamental. Se lo escucha cada vez más en el análisis donde esas cosas pueden decirse sin que el velo de la dignidad masculina, de la gloria fálica, sea su escondite. Pienso en diferentes pacientes, a través de los cuales escucho esa dependencia. Puede ser el caso del muchacho, adolescente, en estado de desequilibrio, de desestabilización que puede ir hasta las crisis parapsicóticas cuando su enamorada lo esquiva, es infiel o simplemente, no actúa honradamente. Esto puede llegar, en el

hombre maduro, a someterse a una esposa enferma, por ejemplo, quien, muy sencillamente se encuentra repitiendo ciertos elementos de una madre abandonada o enferma. Por tanto, esta servidumbre del hombre respecto a su objeto erótico es absolutamente capital y gigantesca. Incluso es ahí que se afianza algo que se presenta como una tentativa de liberarse de esa servidumbre, es decir, la perversión masculina. Por ejemplo, el hecho de cambiar fácilmente de objeto, de acumular las parejas, o por el contrario, tener relaciones sado-masoquistas, exhibicionistas o masturbatorias con un objeto particular que se vuelve absolutamente indispensable para ese hombre. Incluso si en el terreno social una relación semejante es inconfesable y está dominada menos por el deseo que por la compulsión de repetición. Hay como una captación de la excitabilidad del objeto erótico perverso a la vez dominante y despreciado, que hace que el hombre sea esclavo de esa mujer sin que siquiera se sienta obligado a llegar al acto erótico por deseo. Hay allí tipos de adicción del erotismo masculino, casi como en las drogas, que están dominados por avatares del objeto materno vivido como todopoderoso, fálico, hipnotizador.

F.C.- Se tiene la impresión de que la relación de las mujeres con la dependencia no es la misma que la de los hombres, que ellos juegan con la dependencia y que, en cierta forma quedan libres de ella.

J.K.- La dependencia femenina es más del orden del narcisismo, lo que la hace aparecer paradójicamente más psicológica: necesidad de aseguramiento, de buena imagen, de estabilidad, de seguridad, de futuro, todo lo que constituye una identidad psíquica, la que, sin eso, se siente fracturada e inconsistente, fluida. Esa economía puede parecer menos corporal, incluso menos sexual pero es psíquicamente fundamental: estamos ahí en regiones arcaicas. El narcisismo es una modalidad anterior a la relación de objeto, de deseo, y a la guerra edípica que vendrá después. Por tanto, la adicción femenina hacia el polo de esa dependencia se sitúa más en esas regiones narcisistas. Es más arcaica y menos erótica. Arcaica en el sentido de una arqueología de la propia imagen, del hecho de reunir los pedazos en una unidad. Porque, si no puedo reunir los pedazos de mi cuerpo dislocado en una unidad, no soy, no puedo hablar, no puedo relacionarme con los otros . . .

F.C.- ¿Sería entonces la dependencia de las mujeres más radical y más peligrosa que la de los hombres que es ya una dependencia del objeto?

J.K.- Es difícil de graduar, de jerarquizar porque en esas relaciones masculinas a partir del objeto erótico se pueden alcanzar regiones donde la identidad está en tela de juicio. La perversión es una tentativa de estabilizar el narcisismo conmovido por el descubrimiento de que la madre no tiene pene. En esas condiciones, un hombre puede ser tan dependiente de la satisfacción de su excitabilidad, por ejemplo, que cuando no es satisfecha, toda su imagen se rompe. Su identidad queda sin falo. Hay en él una relación estrecha entre la realización fálica objetal y el narcisismo. Pero tiene usted razón; es posible que en la sexualidad masculina por una parte, y en los modos sociales de sexuación haya más facilidades para que el hombre acumule fetiches, apariencias que permitan reemplazar la carencia fundamental y ofrezcan el señuelo de una satisfacción, quizás provisoria, pero satisfacción al fin, que lo tranquilice en el plano fálico y narcisista. De donde el hecho de que el hombre se las arregla más fácilmente, salvo quizás en ciertas situaciones que a veces están ligadas a edades críticas como la adolescencia o la andropausia, los cincuenta años. Me impresiona la fragilidad de los adolescentes en la actualidad. Quizás en la medida en que ha habido valorización de la imagen de la joven a quien se le prometen muchas cosas y es llevada por la ideología progresista del feminismo, los trastornos de la adolescencia de la joven pasan hoy más inadvertidos, mientras que los muchachos han sido puestos en tela de juicio de maneras diferentes, y, en particular, en la confrontación con esas jóvenes que lo tienen todo: la posibilidad de jugar al fútbol, de liberarse sexualmente, de tomar la píldora, de aprender oficios tradicionalmente reservados a los hombres, etc.

F.C.- ¿Cree usted que hay un cierto impacto de la situación socio-histórica en la estructura sexual?

J.K.- Este impacto, en un cierto nivel, es para ser tomado en cuenta. Quizás no es fundamental —por ejemplo, un muchacho fragilizado por un determinado contexto social sin duda tiene razones más profundas para estarlo—, pero cuando la estructura psíquica y el discurso social

están en conjunción, la situación psíquica del individuo se vuelve complicada, y quizás sería superficial no tener en cuenta los acontecimientos históricos.

Porque cuando se habla de dependencia se encuentra pronto el problema del narcisismo y el hecho de que es el otro el que me confirma una imagen de mí mismo. Y cuando no me devuelve una imagen satisfactoria, mi dependencia es tal que me vengo abajo. Por lo tanto, cuando se habla de estructura narcisista, la importancia del discurso social es considerable. La vulnerabilidad narcisista tiene por corolario una relación incierta con el lenguaje, el vínculo simbólico es dudoso, incierto.

F.C.- ¿Eso significa que las personas que tienen una relación con lo simbólico, por ejemplo los artistas, son menos frágiles?

J.K.- No forzosamente. Hay estructuras narcisistas que no llegan a elaboraciones secundarias vinculadas con su experiencia afectiva o arcaica de lo vivido. Sus elaboraciones simbólicas pero también imaginarias permanecen como una segunda piel, como algo superficial. El analista a menudo escucha quejas que dicen: lo que expreso no es lo que siento, y eso aparece a menudo como una defensa histérica con relación a un enorme investidura narcisista del cuerpo y del afecto. Con frecuencia pienso que esas quejas, por el contrario, quieren significar un corte de la personalidad, que hace que lo adquirido secundariamente no corresponda a los basamentos más profundos del psiquismo.

F.C.- ¿Se puede encontrar esa situación a nivel de lo que no es sólo un lenguaje, sino que sería una escritura o una obra?

J.K.- Prótesis, sí, construcciones simbólicas que son defensas en comparación con una realidad que yo llamo semiótica porque no está desprovista de sentido, no es lo amorfo sustancial y biológico si no ya una articulación psíquica primaria —pero que encuentran formas paralingüísticas que no están simbolizadas a través de signos lingüísticos. Desde este enfoque, se puede imaginar que ciertos textos sean construcciones hábiles pero del orden del “falso self”, del “como si”, una impostura vitalmente necesaria.

Eso me devuelve al punto de partida que nos condujo a esta problemática, a saber que, en personalidades con un fuerte impacto narcisista, sería importante tener en cuenta el acontecimiento y, por tanto,

en un análisis, no contar únicamente con la verbalización y la asociación que el individuo pueda hacer durante el mismo. Pero tener en cuenta también el acontecimiento traumático y todas esas formas extra-lingüísticas, vocales, táctiles, visuales, de otros diferentes tipos de movimiento del cuerpo (que son ya una vez más inscripciones psíquicas y no simplemente energías biológicas). A partir de ahí, eventualmente, pero teniéndolo en cuenta, se puede llegar a otras formas de elaboraciones, más secundarias y más simbólicas.

Tengo a veces la impresión de que en pacientes mujeres (y sea cual sea la diferencia de estructura), esta importancia de lo semiótico está más marcada y resiste más a la apropiación por lo secundario, por el lenguaje.

F.C.- ¿Aún cuando a menudo las obras de mujeres parecen contar su propia historia?

J.K.- Tengo la impresión de que cuando las mujeres cuentan su historia, muy a menudo son mimesis, repeticiones de estructuras narrativas previamente elaboradas por otros, inclusive si, en el gesto de esa imitación se deslizan trozos de discurso auténtico, original. Por otro lado, cuando se intentó estos últimos años hacer una "escritura de mujer" a través de las inconsistencias que se produjeron en esa ocasión, lo que se puso de manifiesto fueron justamente esos elementos trans o pre-verbales de los que he hablado.

Ya se los había señalado en *Tropismos* de Nathalie Sarraute, en *Las olas* de Virginia Woolf, en la palabra un poco desordenada de Duras. Lo que no quiere decir que no se encuentre eso en los hombres escritores, en Mallarmé o en Blanchot. Pero en la medida en que ese tipo de retórica es una tentativa de acercarse al máximo al continente narcisista, cuando las mujeres tienen la impresión de no tener acceso al lenguaje, cuando dicen que el lenguaje es fálico, es porque se creen más identificadas con ese registro arcaico.

F.C.- ¿Entonces, lo que es una elección no es una restricción?

J.K.- Es una elección de posición polémica con relación a la cultura, pero quizás es también una restricción para una estructura fuertemente narcisista o fóbica. Ella no puede actuar de otro modo; dice su realidad eligiendo ese tipo de discurso que exhibe como si fuera su espejo . . . y su desafío a los demás. Quizás hay un drama en ciertas escritoras, que consiste en vivir la fobia dándole una expresión semiótica al nivel de su

desgarradura, sin recurrir a la solución perversa que consistiría en huir hacia el objeto erótico o hacia el objeto del saber.

F.C.- ¿No es imposible también para ella?

J.K.- No, pero pienso que para una mujer fóbica es más difícil que para un hombre fóbico encontrar ese acceso.

F.C.- ¿Qué cosa la bloquea? ¿Circunstancias culturales?

J.K.- El peso de la relación materna. Volvemos a encontrar ahí el problema de la dependencia, de la relación de la niña con la madre. Puesto que mamá es un objeto de necesidad, es lo ideal, pero no un objeto erótico (salvo en la inversión homosexual). Por tanto no puedo ni poseerla, ni dejarla y pasar a otro (el padre, el hombre), o a otra (objeto de deseo homosexual). Incluso si, para el varón, la madre está prohibida como objeto erótico (Edipo) esa posibilidad existe, aunque no fuera más que por el simple hecho de la prohibición.

F.C.- ¿Cree usted que la posibilidad de realizar una obra como objeto separable, estaría vinculada al hecho de que se puede actuar con la madre?

J.K.- De donde proviene la importancia de un estrato por lo menos de homosexualidad femenina en las creadoras, sea como realidad, sea como fantasma. Para que mamá se vuelva objeto erótico, por tanto que yo pueda dominarla, separarme de ella, y, eventualmente, reemplazarla por otros, es necesario que, en alguna parte, yo asuma una posición fálica y viril a imagen de un padre o de una figura masculina, autoritaria. Y en ese momento, entro en otro mimetismo y en otro juego identificatorio del orden de lo falso, del orden de la identificación imposible pero no obstante realizada como un sucedáneo, como un suplemento, como un fetiche del que me sirvo como sustituto.

F.C.- Pienso, por ejemplo, en la obra de Gertude Stein que escapa al aspecto muy corporal de otras obras femeninas; también es una obra de mujer homosexual.

J.K.- No soy una feroz admiradora de G. Stein, pero creo que allí hay justamente una identificación fálica que puede tolerarse a través de la ironía, de la tomadura de pelo de sí misma y de la relación con Alice Toklas.

F.C.- ¿Cree usted que en verdad no hay alternativas entre la posición fálica y la otra? ¿No se saldrá jamás de ese dilema? ¿No hay relación entre mujeres y su obra sino en ese registro? ¿No es un poco esquemático?

J.K.- La salida del dilema, como dice usted es un juego entre los dos bordes del dilema. Este juego es posible en el registro imaginario: en otro lado los dos bordes se imponen. Sin embargo se pueden concebir lugares sociales protegidos donde se construyen vidas enteras en el registro imaginario.

F.C.- Quisiera salir un poco de la cuestión de la dependencia amorosa y regresar a la cuestión del amor como tal. El amor es, a pesar de todo, una realidad histórica, sobre todo en su formulación. El amor que era el tema, el leitmotiv de toda una literatura, en el siglo XIX por ejemplo, parece hoy esfumado en las obras y sobre todo en las obras de hombres, mientras que sigue siendo el tema de las obras de mujeres. Y en todo caso de la lectura de las mujeres, incluso a nivel de la literatura popular, mientras a menudo está ausente de la lectura masculina de hoy. ¿Cree usted que sea ése un fenómeno de superficie o hay un trabajo de la historia que se refiere al tema del amor y su formulación?

J.K.- Hay una historia del amor, una mutación de los discursos amorosos y un cambio del lugar que ocupa el discurso amoroso en lo imaginario estético pero también en el discurso filosófico o religioso. Por ejemplo, sorprende la importancia del discurso amoroso en la constitución del cristianismo. Todo el mundo sabe que la religión cristiana es una religión de amor, las iglesias están llenas de personas que van a oír decir que son amadas, pero se pasa un poco rápidamente sobre esto porque se ha convertido en un lugar común y no se está suficientemente atento al hecho de que toda la historia de la patrística es una variación frecuentemente muy refinada sobre los distintos modos del amor, las diferentes formas de amor, la importancia del cuerpo en el amor, la importancia del sí mismo, de "lo propio", etc.

He intentado analizar dos variantes de esa relación amorosa: por una parte la importancia dada al cuerpo en San Bernardo, y por la otra, la importancia otorgada al amor del sí mismo en Santo Tomás.

Pero es cierto también que los grandes momentos de nuestra civilización occidental han sido resurgimiento del amor.

Por ejemplo, los siglos XI y XII con los trovadores, o el siglo XIX con el romanticismo. Entonces, la cuestión es saber, y era uno de los aspectos que me preocupó, si el discurso amoroso hoy está muerto para no transformarse sino en una especie de folklore en las canciones de *show biz* o de arcaísmo en las señoras que se aburren y sueñan como las Madame Bovary transplantadas frente a la televisión.

La cuestión del amor

J.K.- Pienso que se asiste a una fragmentación de "La" civilización, por tanto del *vínculo*, y, a partir de allí, del vínculo amoroso. Lo que hace que uno de los aspectos de la crisis de Occidente sea, justamente, la inexistencia de un discurso amoroso homogéneo. En primer lugar, no hay religión, que fue un discurso amoroso pero está en estado de desmembramiento. No más estética homogénea, y por tanto, tampoco código amoroso llevado por la estética como la de los trovadores o la de los románticos. Quedan ecos de antiguos códigos amorosos que se encuentran con frecuencia en las literaturas de señoras y que seducen a las lectoras. Esos códigos no son simplemente elementos arcaicos en la sociedad, también representan una especie de memoria que puede depositarse de manera más o menos armónica en ciertos lugares de calma de la sociedad, que son precisamente las mujeres fuera de su trabajo o las mujeres que no entran en el circuito del mismo.

F.C.- A pesar de ello es una literatura que conmueve mucho a las trabajadoras. Pienso, por ejemplo, en la colección *Harlequin*.

J.K.- Cuando salen del trabajo para crearse un refugio imaginario en el que se ven como Angélica, Marquesa de los Angeles o, a través de Régine Deforges, otra Angélica, la de los años cuarenta. Ellas se convierten en espejos de un pasado o de una memoria que no puede estabilizarse, ni calmarse salvo si se constituyen lugares fuera del proceso de contradicción propio de la producción, propio de los lugares de interés profesional, de los choques eróticos, de los dramas de la procreación, de todas las otras crisis que viven las "trabajadoras", como usted las llama.

F.C.- Sin embargo hay en la actualidad una renovación del discurso filosófico o religioso que no impide esa disgregación del amor en la existencia.

J.K.- Los discursos religiosos son reanudaciones, excavaciones arqueológicas de un discurso amoroso que tuvo lugar y al que se refieren ciertos individuos en el seno de nuestra historia plural, no homogeneizada, en que cada uno vive tiempos diferentes. Porque somos ciudadanos del siglo XX y no todos vivimos en el siglo XX; hay los que están en el siglo XIII, otros en el XV, hay budistas, nihilistas, etcétera. Esa fragmentación del tiempo hace que arqueologías individuales se reen cuentren con arqueologías del sentimiento amoroso y se identifiquen con él tomando en cuenta una religión u otra o un discurso del pasado.

Ética de la relación amorosa

J.K.- Pero hay una tentativa que para mí es el punto candente del tejido cultural actual y que, como por azar, se constituye de nuevo alrededor del amor: el discurso psicoanalítico. Es allí que trata de constituirse un discurso amoroso con una ambición de novedad, puesto que es el único lugar explícitamente designado por el contrato social en que el individuo puede hablar de sus amores, buscar un discurso adecuado para sus experiencias amorosas y hacerlo a través de una relación que es en sí misma una relación amorosa hacia su analista. Y es a través del amor que ese discurso psicoanalítico intenta alcanzar lo biológico, lo que es una concepción extremadamente valiente del individuo porque pone en juego las dicotomías metafísicas del cuerpo y del espíritu. La novedad del discurso psicoanalítico, justamente, es poner en juego esas dicotomías, tanto la teoría y la práctica como el cuerpo y el espíritu y alcanzar por el significante algo del orden de lo somático.

Por medio de ese incentivo, de esa palanca, el discurso filosófico mismo, fecundado por decirlo así por el análisis, intenta volver a ponerse en tela de juicio: sea tomando en cuenta su enunciación, estudiando su manera de formularse, sea pulverizando el filo de los conceptos gracias a la narración y a la ficción integradas a la enunciación filosófica misma, sea a través del etimologismo heideggeriano que, en su práctica actual,

comporta un reflejo freudiano y se parece más a un análisis de sueño que a un análisis lingüístico.

Me parece que alrededor de una tentativa de reformular la relación amorosa, de encontrarle un discurso que corresponda, justamente, a los discursos arqueológicamente conocidos, pero que converja hacia un lugar que para mí es el lugar central de la teoría freudiana, se abren brechas a la vez existencial y teóricamente importantes.

FC.- Se tiene la impresión, al escucharla, que en el espacio psicoanalítico, y sólo allí, se juega lo que se podría llamar el amor. En otras partes hay una pérdida de ese tipo de relación. Las mujeres tienen la impresión de que ellas son las guardianas del amor, pero que ya no lo encuentran en otra parte sino en ellas mismas.

J.K.- Quizás sería necesario ser un poco marxista, o en todo caso sociólogo, y de nuevo dejar un sitio a los acontecimientos; creo que la gran autonomía que los individuos buscan de ahora en adelante, tanto en el plano del comportamiento sexual (gracias a las píldoras, a la procreación artificial, etcétera) como en el plano económico, conduce al hecho que mi dependencia frente al otro, para mi supervivencia, es menor. La pareja como unidad de producción se hace cada vez menos necesaria. Habiéndose roto esa necesidad estamos más expuestos a las interdependencias psíquicas y a los intereses psíquicos diferentes de ambos sexos.

FC.- ¿Cómo es posible entonces la relación entre esas dos estructuras heterogéneas?

J.K.- Por un contrato amistoso. Es aterrador, y supone individuos adultos y suficientemente fuertes para soportar la libertad del otro, que encuentren, cada uno por su lado, motivos, causas, objetos de gratificación y de satisfacción, y, al mismo tiempo que sean capaces de establecer un mínimo de consenso y de relación, con una pareja constante, considerando que es un mínimo y que eso no podría ser lo absoluto y la totalidad.

FC.- En cierto modo ¿a partir de una negociación?

J.K.- Si usted quiere: El aspecto contractual de la pareja me parece cada vez más evidente; una dependencia elegida. Ese estado de cosas favorece parejas provisorias. Kafka dice: "provisoriamente y para toda la

vida". El lo dice con relación a elecciones literarias y metafísicas pero creo que en el amor uno también es llevado a eso. El "provisoriamente" es lo más fácil. Cuando es "para toda la vida" hay que hacer una negociación para introducir lo provisorio.

F.C.- Si lo que usted dice es cierto, en esta negociación de lo durable y lo provisorio que describe, sin embargo son las mujeres las que, por una parte hacen el trabajo de la negociación pero por la otra, sacan menos provecho de esa situación que se ajusta mejor al deseo de los hombres. ¿Habría allí un sufrimiento, una abdicación del lado de las mujeres mientras que del lado de los hombres es un arreglo bastante satisfactorio? ¿No está desvirtuado el contrato desde el principio?

J.K.- Quizás es más complicado. La independencia de las mujeres, a la vez sexual y material, les aporta un beneficio, dándoles una imagen de autonomía, de performance y de valor social no desprovista de disfrute. Ese aspecto del contrato se hace cada vez más accesible y deseable para las mujeres. Hay una cierta homologación parcial de la estructura femenina con la del hombre y por tanto la diferencia de los sexos puede parecer hoy menos marcada. Esto no impide que esa dependencia frente a la madre de la que se hablaba hace un momento, perdure, y hay una especie de desdoblamiento que me impresiona mucho en el discurso de las mujeres después del feminismo. Por una parte se asiste a una liberación jubilosa —"Mi vida es mía", "el cuerpo es nuestro"— pero por otra parte y al mismo tiempo, se escucha la expresión de una profunda ola de dolor. Hoy, después del militantismo feminista, soy sensible a la manifestación de ese dolor, de ese narcisismo abierto y jamás plenamente satisfecho. Una necesidad de permanecer en el hogar se abre paso, y los medios hablan de ella; pero ese hogar con frecuencia está vacío, el marido se ha ido y los hijos también, y a pesar de las atracciones profesionales u otras que la sociedad le propone y a las que se adhiere sin mayor convicción, esa mujer, hay que decirlo, está en compás de espera. Quizás este dolor es hoy más grande porque la conciencia de la dicotomía entre las aspiraciones fálicas y ciertas gratificaciones narcisistas es más aguda. Pero no dramaticemos. También tenemos más recursos que antes para arreglárnoslas. Vivimos una época de desquiciamiento extraordinario de la humanidad, un desquiciamiento que toca sus cimientos psíquicos y biológicos. La mujer vive con el máximo de intensidad la mutación en curso. En la mujer, en su cuerpo y en su psiquismo al mismo tiempo

se produce ese gran cambio. Si ese desquiciamiento es válido para los hombres también, les atañe en gran parte a través de las mujeres. Así, con la súbita importancia que toman las mujeres, consideradas antaño como intercambiables y que obtienen un poder y una autonomía jamás conocida antes, su propio disfrute de hombres, su propio narcisismo son puestos en tela de juicio. Ya he hecho alusión a esto hablando en particular de los adolescentes.

F.C.- ¿Cree usted que las transformaciones de la estructura familiar que están en curso, los desplazamientos de la posición materna, etcétera, puedan modificar, a partir de las nuevas condiciones científicas y culturales de la reproducción, la estructuración psíquica de los individuos, hombres y mujeres, nacidos en esas condiciones? ¿Podría la posición de la madre ser muy diferente en el futuro?

J.K.- En el estado actual de las cosas es seguro que las mutaciones son mínimas, y la madre es a pesar de todo la que conserva el papel central en el destino de los individuos: por el embarazo, por los cuidados a los recién nacidos, por su implicación capital en la educación de los hijos. La madre o el sustituto materno que es esencialmente una mujer. Cuando se observa una distribución de los roles tradicionales en la familia (papá "maternal" mamá "viril"), los efectos en la vida psíquica de los hijos no son forzosamente favorables.

F.C.- Si no es la evolución científica y cultural la determinante en la puesta en marcha de un nuevo modo de relaciones humanas ¿es necesario pues, según usted, esperararlo del análisis?

J.K.- Se olvida con frecuencia que el psicoanálisis también es una terapéutica justamente a causa de ese viaje que él relata entre el lenguaje y el cuerpo. Por añadidura, el análisis nos introduce en un tipo de relación social que me parece interesante y quizás nuevo. Todos somos prematuros, frágiles, y deseamos aferrarnos si no a una madre real, por lo menos a una célula madre, a algo de lo cual seremos dependientes y de lo cual esperaremos la satisfacción de nuestras necesidades. El fin del análisis nos conduce a no contar más que con nosotros mismos mientras intentamos vincularnos con los otros "provisoriamente y para toda la vida" . . . Sueño quizás aún con una humanidad adulta. Pero creo que si todo el mundo no llega a la salida de la cura, aún si eso sigue siendo sólo un objetivo, ya es importante.

F.C.- ¿Y el propio psicoanalista logra, él, ella, separarse de ese modelo en el que permanece encerrado, puesto que lo recomienza y lo perpetúa?

J.K.- Para mí, la crisis de las sociedades analíticas, a través del horror que puede suscitar en los analizandos es un síntoma de esa necesidad para el analista de deshacerse del grupo, de deshacerse de una religiosidad a la que ha obedecido durante algún tiempo y que vuelve a poner en tela de juicio. Si permanece fiel a su operación cotidiana, el analista debería volver a poner en tela de juicio su propio discurso y aquéllos que permanecieron fieles al discurso de ayer... El problema está en hacerlo con el máximo de serenidad y de distancia...

F.C.- Lo que usted evoca es la relación del analista con el grupo y con su cohesión pero ¿eso implica también un movimiento en el interior de su propia gestión de la relación con el analizando?

J.K.- Están las nociones freudianas de base, está el enriquecimiento teórico aportado a esta base por las generaciones siguientes de analistas. Cada uno de nosotros trata de aportar su visión de los síntomas y de las angustias, utilizando sus capacidades imaginarias de identificación con el paciente, sus dones retóricos para nombrar sus innombrables, y nuestra distancia de teórico.

F.C.- ¿Quiere usted ver en el vínculo analítico el fundamento del vínculo social?

J.K.- En la medida en que el discurso analítico se desarrolla en privado, y que goza de un máximo de libertad, creo que el individuo que pasa por esto y que forzosamente es un individuo social aprende en análisis la posibilidad de procurarse espacios de libertad en el vínculo social. No obstante, el vínculo analítico es un contrato con el otro, por el cual le reconozco derechos y le cedo algunos de mis deseos. Digamos que aquí se trata de una dependencia deseable.

F.C.- ¿Los dos "contratantes" ocupan posiciones heterogéneas, desiguales en este tipo de contrato?

J.K.- Creo que es sólo en apariencia, pero es importante. Primero, es una apariencia, porque el trabajo analítico no es posible sin la contra-transferencia, dicho de otra manera, sin el desnudamiento y la fragilización del analista. Lo que me interesa, es que ese viaje entre lo simbólico

y lo orgánico que se produce por la palabra en el mejor de los casos en análisis, no es posible si no hay fragilización del analista. Por tanto, la desigualdad de la que usted habla entre analista y analizando es una apariencia. Pero es sin embargo una apariencia importante que me remite a las jerarquías sociales, porque, en un cierto momento de mi dependencia del otro, estoy obligada a aceptar su ley y reconocerlo superior a mí. El analista, en ese sentido es dueño de la situación. El dinero que recibe lo consolida en ese lugar. Pero ese dominio sólo es simulacro si no viene acompañado por una contra- transferencia analizada. Hay analizando cuyo discurso escuchado nos hace adelantar tanto como, sino más, que nuestro propio análisis. Hay también efectos de reciprocidad en los que el analista ocupa una posición de objeto en relación con el sujeto en que se convierte el analizando.

F.C.- ¿Puede el analizando percibir el trabajo que realiza sobre el analista?

J.K.- Eso depende mucho de la manera personal que tiene el analista de manejar la cura, del sadismo del analizando y de cierta soltura que pueda tener el analista con ese sadismo. Sin complacerse con las agresiones o las resistencias del analizando, sin encontrarse en un lugar de alumno, de objeto o de víctima, el analista puede significar al analizando, por ejemplo, que quiere ver en él a una mamá deprimida pero que sin embargo no se muere. Trabajamos siempre con lo imaginario, con la "ilusión" como decía Freud; la vivimos desplazada sobre nuestra propia persona —colmo de la ilusión— y esto con una finalidad ética; devolver al sujeto la compleja panoplia de sus capacidades simbólicas.

F.C.- Supongo que usted llama ético al hecho de revelar al otro una relación con algo que resiste, y no solamente con algo que se expone.

J.K.- Ambas cosas. Una relación con algo que resiste y una relación con algo que se expone. Develar la posibilidad de tolerar al otro con la coacción y la violencia que representa. Para mí, la ética, de manera muy cristiana, se confunde con el amor, de ahí el hecho de que se confunda con la relación analítica. Si el analista no quiere a sus pacientes debería renunciar a curarlos. Es un amor imaginario y en esto, a pesar de todo no vuelve a encontrarse con el genio de Lacan. El impacto de lo imaginario en la cura ya estaba anunciado por Freud en *El porvenir de una ilusión*.

Pero se debe a Lacan que haya hecho manifiesto que lo imaginario está indisolublemente vinculado a lo simbólico y a lo real. Por más que yo sepa que el dispositivo diván-sillón es un juego, y que, para empezar en el sentido primario de la palabra, a esta o a este paciente no los quiero, pero el juego consiste en entrar en lo imaginario del amor y, de pronto, el conjunto de mi discurso y de mi personalidad pasa por las ansias y las delicias del amor. Y es el origen de los efectos de mi discurso sobre el otro: la transferencia.

F.C.- Pero donde ya no es ético, donde eso se vuelve simplemente político ¿es en lo que la asimetría juega siempre del mismo modo?

J.K.- En la relación analítica, las relaciones de poder entre los dos participantes están exacerbadas por el hecho de que por parte de uno hay una petición: que le alivien su sufrimiento. De hecho, el poder del analista se encuentra colocado muy alto. Lo que va disminuyendo a medida que la cura progresa; de donde la posibilidad de disolución del vínculo. Pero la posibilidad de altura queda; la posibilidad simbólica de altura. El analizando parece decir: "Soy capaz de colocar a alguien en un nivel alto, pero soy absolutamente capaz de hacerlo bajar de ese pedestal; ya no veré nunca más a mi analista sin llorar por eso como por la pérdida de un ser querido incluso si paso por un período de duelo al fin del análisis. . ."

F.C.- ¿La separación, pues, es lo verdaderamente humano?

J.K.- Absolutamente. La religión parte del hecho de que estamos separados. "Creer", para los indoeuropeos, quiere decir: doy prenda, doy algo a alguien de quien estoy separada y espero que me lo devuelva. Y eso supone ya la separación como lugar de sufrimiento. En el contrato analítico, alguien viene, sufriente puesto que está separado, comienza una nueva relación para remediar la separación anterior y traumática y debe poder ser capaz de separarse de manera menos dolorosa. Es el aprendizaje de la separación.

F.C.- ¿Cuál es el sentido de esa separación?

J.K.- No forzosamente la repetición de los cortes porque uno puede imaginar una continuidad que se alimenta de las posibilidades de partida. Estamos juntos porque sé que puedo partir. Es posible que sea precisamente en la medida en que soy capaz de partir leyendo a Hegel, o a

Israel, o en la realización de un cuadro donde mi pareja erótica no me sigue en absoluto, que puedo, por otro lado, tener una pareja.

F.C.- ¿Es también en la medida en que yo acepte que él ya no esté cuando yo regrese?

J.K.- No queda excluido que, cuanto más acepto que él parta, se irá más deseoso de reencontrar a la que acepta que él se vaya.

F.C.- ¿Pero qué se reencuentra en esas condiciones? ¿Tiene uno ganas de lo que se reencuentra en esas condiciones? ¿Vale la pena?

J.K.- La “pena” puede ser el placer de tener o de “echar el guante al otro”. Esa pena-placer es la necesidad de la autoridad y del peso materno, que es una necesidad completamente jubilosa. Se puede tener necesidad de eso, de manera puramente erótica, y en ese caso no estar tentada por esa libertad que evocábamos. La independencia, respecto a esa pena que es un verdadero abrigo narcisista, puede parecer muy pesada, una soledad insoportable.

F.C.- ¿El regreso vale en sí, sea lo que sea lo que lo alimente?

J.K.- Hay un disfrute de la diseminación y otro disfrute de lo centrífugo. Está unido a la necesidad de identificación posible con un único polo, una única autoridad que hace las veces de estabilidad. En la medida en que somos estructuras abiertas, tenemos nuestros momentos de estabilización —de dependencia— que nos hacen indivisibles; tenemos nuestros momentos de desestabilización, de apertura a los demás —al sol, al agua o a la basura, por nuestra cuenta.

F.C.- Su posición implica que la llamada referencia “maternal”, la que requiere continuidad en las relaciones hombres-mujeres siga siendo central. No se escapa a ella, solamente se la acondiciona. Pero cuando la continuidad se oculta ¿es el desastre?

J.K.- Pienso que en lo imaginario, la continuidad materna es lo que garantiza la identidad. Se pueden imaginar otros sistemas sociales en que las cosas pasen de otra manera. Si se hacen niños con madres portadoras o con “incubadoras” es posible que los imaginarios de la madre garante de la identidad biológica estarán reemplazados por lo imaginario del grupo o del hospital.

F.C.- Pero ¿no cree usted que lo imaginario de la obra, por ejemplo pueda velar por esa identidad? ¿La constitución de la identidad sólo es posible en la referencia a lo maternal que usted evoca y que queda encerrada en el círculo de la referencia a la madre propiamente dicha?

J.K.- Lo imaginario de la obra, sí, es el calco más extraordinario, el más perturbador de la dependencia madre-hijo. Su substitución . . . y su desplazamiento hacia un límite fascinante por lo inhumano. La obra es la independencia conquistada a fuerza de inhumanidad. La obra corta la filiación natural, es parricida y matricida, soberbiamente solitaria. Pero mire entre las bambalinas, como lo hace el analista: encontrará una dependencia, una madre secreta sobre la que se construye la sublimación.

Traducción: Marta Encabo de Lamas