

Universidad de Belgrano

Facultad de Humanidades

Licenciatura en Psicología



La noción de “identidad narrativa” como dispositivo simbólico-temporal para la elaboración del trauma psíquico: una articulación entre la hermenéutica de Paul Ricoeur y el psicoanálisis.

Tutor: Camauër, Solange.
Alumno: De Cesare, Camila.
Carrera: Licenciatura en Psicología
ID: 000-17-4104

Camila De Cesare

*“La vida no es la que uno vivió,
sino la que uno recuerda
y cómo la recuerda para contarla”*

— *Gabriel García Márquez, Vivir para contarla (2002)*

Índice

Resumen	1
Abstract	1
Introducción	2
Problema de investigación	4
Relevancia de la temática	4
Objetivos	5
Alcances y limitaciones del estudio	6
Estado del Arte.....	7
Marco Teórico	14
Desarrollo Metodológico	23
Capítulo 1: El tiempo detenido y el movimiento de la trama.	25
Allí donde la temporalidad se fractura	25
Escribir después: el tiempo diferido.....	26
El símbolo encuadra la herida	27
El espesor narrativo del sí mismo	29
Lo que insiste desde el silencio de la historia	32
Capítulo 2: ¿Repetir o narrar? Ficciones para un retorno habitable.	35
El eco de lo no dicho: la repetición como retorno	35
Ficciones necesarias para habitar la realidad	38
El fantasma como invención narradora del sujeto.....	40
Relatar con el otro, alojar lo excluido	42
Capítulo 3: Lo indecible y sus bordes: narrar desde lo inconcluso.	45
“Lo que no se puede decir, no se puede callar”	45
El testimonio como escritura más allá de la garantía	49
La espera frente a la intemperie del trauma	53
Conclusiones	59
Bibliografía	61

Agradecimientos

Quiero expresar mi gratitud:

A la Universidad de Belgrano; por haber sido un espacio fructífero en el que pude descubrir por primera vez los recovecos de la psicología, y por haberme brindado la posibilidad de desarrollarme como persona, estudiante y profesional a lo largo de estos años.

A todos mis profesores, pero especialmente a Florentina y Solange. A Florentina, porque forma parte de este trabajo ya que con sus clases tan ansiadas de los lunes a la tarde, logró despertar en mí un deseo para con el psicoanálisis que no sabía que tenía y que me acompañará por siempre. A Solange porque sus clases también fueron una fuente de descubrimiento enorme e inspiración, y porque este trabajo no hubiese sido el mismo sin su acompañamiento, su disposición y sus maravillosas recomendaciones de lecturas.

A mi analista, Aída; por su auténtica escucha y porque el espacio que fuimos construyendo a lo largo de los años me contagió las ganas de poder ayudar a las personas.

A todos mis amigos, por su apoyo y compañía tanto en momentos buenos como malos, y principalmente a mis “facuamigues”; mis futuros colegas, quiero creer que siempre encontraremos en el recuerdo de aquellos recreos en el patio un pedacito de hogar.

A mi familia; por el esfuerzo económico que conllevó permitirme cursar una carrera universitaria y por ser el bastión que me quiere y me acompaña constantemente, en los muy diversos caminos que tomé y seguiré tomando en la vida.

Quiero finalmente dedicar esta tesina a mi mamá, Marcela, a quien perdí el año pasado; si pudiera dedicarle estas palabras... le diría que si algo aprendí haciendo este trabajo, paseando junto con el psicoanálisis y la hermenéutica, es que en la vida pasan cosas que duelen mucho, y que quizás nunca terminemos de encontrar palabras que definan y cierren ese dolor. Sin embargo, quedarán en nosotros marcadas las siempre cambiantes historias, recuerdos, imágenes y sensaciones de aquello que fuimos y de quienes compartieron la vida con uno, que logran resignificar ese dolor y traen de nuevo, cuando uno menos lo espera, la irrenunciable ilusión de que siempre puede volver un pedacito de aquello que perdimos.

Resumen

La presente investigación analiza la articulación teórica entre la noción de “identidad narrativa”, propuesta hermenéutica del filósofo Paul Ricoeur vinculada con la configuración de la identidad, y el trauma psíquico desde la perspectiva del psicoanálisis, principalmente a partir de las postulaciones de Freud, Lacan y Françoise Davoine en conjunto con Jean-Max Gaudillière. Se sostiene que la noción de “identidad narrativa”, al operar como un dispositivo simbólico-temporal, posibilita la integración de experiencias traumáticas caracterizadas por su resistencia a la simbolización y su imposibilidad de ser incorporadas a la realidad psíquica.

A través de una revisión bibliográfica de textos fundamentales y aportes contemporáneos, se busca explorar cómo la narrativa permite reconfigurar la temporalidad del trauma, posibilitando que aquello que se repite compulsivamente devenga en un relato significativo mediante el enfrentamiento con los límites de lo Real —aquello que se resiste a la simbolización—. Este enfoque pretende abrir nuevas perspectivas para abordar el trauma mediante herramientas narrativas que favorezcan la integración simbólica, permitiendo pensar, desde la articulación entre la hermenéutica ricoeuriana y el psicoanálisis, las condiciones en que una experiencia traumática puede ser resignificada.

Palabras clave: Identidad narrativa, trauma psíquico, dispositivo simbólico-temporal, temporalidad, ficción configurante, límites frente a la simbolización.

Abstract

This research analyzes the theoretical articulation between the notion of “narrative identity,” a hermeneutical proposal by philosopher Paul Ricoeur related to the configuration of identity, and psychic trauma from a psychoanalytic perspective, mainly based on the postulates of Freud, Lacan, and Françoise Davoine together with Jean-Max Gaudillière. It is argued that the notion of “narrative identity”, operating as a symbolic-temporal device, enables the integration of traumatic experiences that resist symbolization and cannot be assimilated into psychic reality.

Through a bibliographic review of both foundational texts and contemporary contributions, this study explores how narrative re-configures the temporality of trauma, making it possible for what is compulsively repeated to become a meaningful story through the confrontation with the limits of the Real—that which resists symbolization. This approach seeks to open new perspectives for addressing trauma through narrative tools that foster symbolic integration, allowing us to reflect—through the articulation between Ricoeur’s hermeneutics and psychoanalysis—on the conditions under which a traumatic experience can be re-signified.

Keywords: Narrative identity, psychic trauma, symbolic-temporal device, temporality, configuring fiction, limits of symbolization.

Introducción

La condición humana se manifiesta en un entramado amplio y complejo de experiencias que configuran la subjetividad de cada individuo. Esta subjetividad, en tanto singular, no debe ser considerada, sin embargo, como una construcción en aislamiento, ya que esta se ve atravesada por coordenadas espacio-temporales y simbólicas propias de cada época, sociedad y lenguaje. Así, se entiende que lo subjetivo se manifiesta siempre como una tensión entre lo singular y lo colectivo, entre la historia personal y los discursos sociales que la enmarcan. Por ello, esta investigación se propone indagar en profundidad dos dimensiones fundamentales que expresan una tensión constitutiva de la subjetividad: la capacidad de narrar, por un lado, y la potencialidad traumática de la experiencia, por otro, prestando un especial interés en la relación que se establece entre ambas. Este trabajo se inscribe en el campo de la psicología clínica, con una orientación psicoanalítica y una perspectiva hermenéutica del sujeto, que permite articular la lectura del trauma con la construcción narrativa de la identidad.

En primera instancia, y con respecto a las narraciones, se las puede comenzar a plantear —siguiendo la formulación de Hinchman y Hinchman (1997)— como “discursos en las ciencias humanas que deberían definirse provisionalmente como un orden secuencial claro que conecta eventos de manera significativa para una audiencia específica, ofreciendo así una comprensión del mundo y de las experiencias humanas” (citados en Obuajo, 2024, p. 2486). El hecho de que la narración, en tanto acto, genere el relato de ciertos eventos seleccionados frente a una audiencia, es decir, frente a un “Otro”¹, denota algo que se ha confirmado históricamente. En este sentido, la narración demuestra cumplir un papel fundamental en la construcción de la realidad, ya que refleja una posibilidad de poder construir un sentido frente a elementos que, de otra manera, se presentan de forma caótica. Desde las comunidades tribales que compartían relatos míticos alrededor del fuego, así como en las grandes epopeyas literarias² que han marcado la historia de las civilizaciones, el acto de narrar se ha caracterizado por ser una herramienta esencial para la creación de un sentido identitario, la transmisión de valores y la construcción de vínculos sociales. En la actualidad, aunque el acto narrativo persiste como una característica inherente al ser humano, este se encuentra profundamente mediado por la tecnología y las redes sociales, a través de la cada vez más creciente inmersión de las plataformas digitales en la cotidianidad de las personas.

¹ A lo largo de este trabajo, el término “Otro” (con mayúscula) se utilizará en el sentido que le otorga el psicoanálisis lacaniano, refiriéndose al “Gran Otro” como el lugar del lenguaje y la ley, es decir, a toda la dimensión simbólica que antecede y estructura al sujeto.

² Por ejemplo: en la *Ilíada* —atribuida a Homero—, los relatos sobre la guerra de Troya no solo recrean hechos bélicos, sino que también transmiten valores fundamentales como el honor, la valentía y la lealtad; funcionando como relatos fundantes para la configuración identitaria de la cultura griega antigua. A través de estos cantos, se articulaba un sentido compartido sobre la vida, la muerte, la gloria y el destino, entre otras cosas, dando forma simbólica a las experiencias colectivas de esa época (Vernant, 1965).

El concepto de “identidad narrativa” desarrollado por el filósofo Paul Ricoeur —que es uno de los conceptos estructurales de esta investigación— permite profundizar la conceptualización de lo narrativo. Según el autor:

[...] Entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de una necesidad transcultural. Con otras palabras: el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal. (Ricoeur, 1984/1995, p. 113).

En este sentido, las narraciones no solo organizan eventos dispersos en una trama significativa, sino que también permiten comprender al sujeto en su devenir, mediado por el tiempo. La noción de “identidad narrativa” actúa, entonces, como un puente que conecta las experiencias pasadas, presentes y futuras, otorgando coherencia y continuidad al “sí mismo” en su interacción con el mundo. Como sostiene Ricoeur, “solo la historia narrada dice el *quién* de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del *quién* no es más que una identidad narrativa” (2011, p. 997), subrayando que la identidad del sujeto se configura en el acto mismo de narrar su propia historia. Esta función se manifiesta especialmente en la capacidad del relato para reunir elementos dispares en una forma coherente, ya que, como explica Ricoeur, la trama narrativa actúa como una “síntesis de lo heterogéneo”, mediando entre la diversidad de acontecimientos y la unidad temporal de una vida narrada (*Sí mismo como otro*, 1996, p. 140).

En segunda instancia, y como segundo concepto clave en lo que respecta a esta investigación, se indaga acerca de las conceptualizaciones que abordan el trauma psíquico desde un marco teórico psicoanalítico. Ante todo se debe destacar el valor etimológico del lenguaje, ya que el término “trauma” proviene del griego τραῦμα (traûma), que significa “herida”. En su acepción original, esta definición se vinculaba directamente a un daño corporal producido por un agente externo. Es decir que la concepción de trauma estaba ligada exclusivamente a una afección física generada a partir de un acontecimiento intrusivo y nocivo de mucha magnitud (como podría ser una guerra o una enfermedad grave). Sin embargo, a finales del siglo XIX, los estudios de Jean-Martin Charcot sobre la histeria inauguraron una lectura en la que el sufrimiento corporal podía tener un origen psíquico. A partir de allí, Joseph Breuer y Sigmund Freud comenzaron a desarrollar el concepto de trauma psíquico, describiéndolo como una experiencia emocional abrumadora que deja una marca en el aparato psíquico y puede tener consecuencias duraderas. Tal como señalan los autores, “el histérico padece por la mayor parte de reminiscencias” (Freud & Breuer, 1895/2007, p. 33). A su vez, esta experiencia traumática, lejos de ser considerada como un evento que surge únicamente a partir de una situación extraordinaria, se entiende como una herida que puede surgir incluso de las vivencias más

cotidianas y banales. Desde la perspectiva psicoanalítica, el trauma no se concibe simplemente como un hecho externo, sino como una vivencia que sobrepasa la capacidad del psiquismo para simbolizarla, provocando una fractura en la continuidad subjetiva del tiempo y fijando al sujeto a una escena que no logra procesar. De esta manera, se reelaboran las conceptualizaciones previas del trauma al generar un especial énfasis en el carácter psíquico de esta “herida” que nunca llega a ser cicatrizada por completo, pero que puede ser abordada a través del proceso analítico, buscando nuevas formas de acercamiento hacia la simbolización y la elaboración.

Problema de investigación

La presente investigación se propone articular teóricamente la noción de “identidad narrativa” con el concepto de trauma psíquico. Más específicamente, se busca comprender de qué modo el concepto de “identidad narrativa” puede funcionar como una herramienta simbólico-temporal que permite al sujeto realizar un trabajo de elaboración de las experiencias traumáticas que lo afectaron. A partir de esta articulación surgen una serie de interrogantes: ¿Cómo puede conceptualizarse la relación entre “identidad narrativa” y el trauma? ¿De qué manera la construcción de una “identidad narrativa” puede influir en la elaboración y resignificación de experiencias traumáticas? ¿Qué mecanismos simbólicos y temporales intervienen en este proceso, permitiendo al sujeto transformar su relación con el trauma y recuperar un sentido de continuidad y coherencia en su vida? ¿Cuáles son las limitaciones que ofrece la narración frente a lo que es irreductiblemente imposible de simbolizar?

A pesar de la vasta literatura existente sobre cada uno de estos conceptos por separado, la articulación específica entre ambas dimensiones no ha sido extensamente desarrollada. Es por ello que este trabajo explora las tensiones e intersecciones entre la perspectiva hermenéutica de Ricoeur respecto del concepto de “identidad narrativa” y las conceptualizaciones psicoanalíticas acerca del trauma, con el fin de ofrecer una comprensión más profunda sobre los procesos que intervienen en esto. En consonancia con este objetivo, se postula la siguiente pregunta de investigación: **¿De qué modo la noción de “identidad narrativa” puede operar como un dispositivo de mediación simbólico-temporal frente al trauma, posibilitando una reconfiguración subjetiva?**

Relevancia de la temática

El presente trabajo de investigación se justifica por su relevancia teórico-clínica, tanto por el aporte de nuevas perspectivas que se apoyan en desarrollos conceptuales del psicoanálisis, como por su potencial impacto en la práctica clínica. Desde una perspectiva teórica, este estudio representa un intento por establecer una mediación entre dos campos de conocimiento que,

aunque han sido ampliamente explorados por separado, no han sido consideradas extensamente en su articulación. De esta manera, se parte de la premisa de que la capacidad de construir relatos coherentes sobre uno mismo (“identidad narrativa”) no solo es fundamental para la conformación de la identidad, sino que también puede constituir una herramienta clave para la elaboración de experiencias traumáticas. Según Dominick LaCapra (2006)³, el trauma implica una disociación entre afectos y representaciones, lo cual “conlleva serios problemas para comunicar o transmitir –poner en palabras– la experiencia vivida” (citado en Scheck, 2007, p. 228). Esta dificultad para simbolizar lo vivido muestra cómo el trauma resiste a su integración narrativa; por ello, el acto de narrar adquiere una función reparadora.

Desde una perspectiva clínica, este trabajo adopta un enfoque hermenéutico y teórico-conceptual, en tanto su propósito no es la medición empírica sino la articulación interpretativa de distintas tradiciones teóricas que permitan iluminar una problemática clínica contemporánea y explorar el potencial terapéutico del acto narrativo en el abordaje del trauma. Al comprender mejor cómo la construcción de una “identidad narrativa” puede facilitar la elaboración del trauma, se espera contribuir con el desarrollo de intervenciones más eficaces y acertadas en el caso por caso, que permitan alojar la subjetividad de cada persona. En este sentido, este estudio busca enfatizar la comprensión del trauma, alejándolo de una visión que lo reduce a una afección biológica o a una patología descontextualizada y objetivada bajo parámetros estandarizados de lo que se considera “traumático”⁴. En cambio, se propone destacar la dimensión psíquica y emocional del trauma, así como también resaltar el potencial transformador inherente al acto de narrar. Como plantea Herman (1992), el trauma a menudo se manifiesta en síntomas porque no logra articularse verbalmente como relato, lo que hace que la restitución narrativa sea un paso fundamental para la reparación.

Objetivo general

Analizar de qué modo la “identidad narrativa” funciona como un dispositivo simbólico-temporal en la elaboración de la experiencia traumática, en diálogo con los postulados psicoanalíticos sobre la temporalidad, la compulsión a la repetición y los límites de la simbolización frente a lo Real.

³ En su obra *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica* (Paidós, 2006) LaCapra propone una lectura del trauma desde la historiografía y la teoría crítica, centrada en los modos en que la experiencia traumática desestabiliza tanto la memoria individual como la colectiva. Su análisis se articula íntimamente con este trabajo en la medida en que concibe la narración y la escritura como procesos que posibilitan una elaboración simbólica del trauma, permitiendo inscribir lo indecible en el campo del sentido.

⁴ Por ejemplo, el modelo médico del trauma —presente en el DSM-5 y en ciertas neurociencias— define lo traumático como un evento objetivo medible y generalizable, lo cual contrasta con la perspectiva subjetiva y narrativa que aquí se propone.

Objetivos específicos

- 1) Examinar cómo la teoría de la “identidad narrativa” contribuye a una reconfiguración de la temporalidad subjetiva fracturada por el trauma, contrastando la *Nachträglichkeit* freudiana con la mediación narrativa del tiempo en la teoría de Ricoeur.
- 2) Explorar el papel de la ficción en la construcción de narrativas capaces de alojar la experiencia traumática, articulando la noción de “ficción configurante” de Paul Ricoeur con desarrollos psicoanalíticos como la “repetición” y el “fantasma” que destacan el valor estructurante de lo ficcional.
- 3) Analizar los alcances y límites de la narración ante “lo Real” en el psicoanálisis, entendido como aquello que resiste a toda simbolización, indagando cómo el “síntoma”, la “angustia”, el “testimonio” y la espera del otro operan como bordes que permiten alojar aquello que no puede ser dicho por completo.

Alcances y limitaciones del estudio

El presente trabajo se enmarca en una investigación cualitativa y teórico-conceptual, cuyo alcance se orienta a la articulación interpretativa entre la filosofía hermenéutica ricoeuriana y el psicoanálisis. El estudio no busca verificar hipótesis mediante procedimientos empíricos o cuantitativos, sino profundizar en los vínculos conceptuales entre la noción de identidad narrativa y la teoría psicoanalítica del trauma.

En cuanto a su delimitación teórica, el análisis se centra en los textos más significativos de Paul Ricoeur, Sigmund Freud y Jacques Lacan, particularmente en los desarrollos de la primera y segunda enseñanza lacaniana, donde el trauma se piensa en relación con lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real. Este recorte deja fuera otros autores y problemáticas que, si bien podrían enriquecer la discusión, exceden el marco y los objetivos de la presente investigación.

De este modo, el estudio asume sus limitaciones en tanto no busca verificar hipótesis mediante procedimientos empíricos o cuantitativos, ni aplicar en la práctica clínica la articulación propuesta, sino teorizar y profundizar conceptualmente en los vínculos entre la noción de “identidad narrativa” y la teoría psicoanalítica del trauma.

Estado del arte

Antes de abordar el panorama actual de investigaciones que articulan la noción de “identidad narrativa” con el trauma, resulta necesario delimitar brevemente los antecedentes conceptuales que dan fundamento a las nociones centrales que estructuran este trabajo.

En primer lugar, el concepto de trauma psíquico que aquí se presenta —que se mencionará simplemente como “trauma” a lo largo de este trabajo— ha sido trabajado extensamente por el psicoanálisis, desde Freud hasta ciertas reformulaciones contemporáneas. Lejos de reducirlo a un evento objetivo de gran magnitud, desde el psicoanálisis se lo concibe como una experiencia que desborda las capacidades de simbolización del aparato psíquico, produciendo una ruptura en la continuidad subjetiva. Freud anticipa en su *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895) una concepción del trauma vinculada a la imposibilidad del aparato psíquico para ligar la sobreexcitación, prefigurando así la lógica de la “*Nachträglichkeit*” o “acción diferida” que desarrollará con mayor precisión en su *Carta 52 a Fliess* (1896). En esta, concibe el aparato psíquico como un sistema de huellas mnémicas superpuestas, donde cada nueva inscripción no borra las anteriores, sino que se agrega a ellas en distintos estratos. Esta concepción introduce una temporalidad no lineal, en la que el sentido de un acontecimiento puede ser resignificado a partir de experiencias posteriores (Freud, 1896/2006, pp. 278–279). Desde esta perspectiva, lo traumático no se define tanto por el impacto inicial, sino por la relectura simbólica posterior que lo inscribe en una temporalidad diferida.

Esta concepción introduce una estructura en dos tiempos para pensar el trauma, en la que la resignificación “*a posteriori*” cobra un papel central. Este modelo de temporalidad retroactiva será retomado y resignificado por Lacan, quien reformula esto al ubicar el trauma mayoritariamente en el registro de lo Real, postulando una concepción que parte de un punto de ruptura estructural que no puede ser simbolizado ni traducido en significantes. Como afirma el autor Eric Laurent (2002), el trauma no se constituye como una experiencia integrada, sino que se manifiesta como un agujero en el relato, una imposibilidad de ser colmado por el sentido. De esta manera, se entiende que el trauma se sostiene como una falla estructural en el discurso que retorna como repetición sintomática y exige una operación simbólica que, aunque trunca, intente alojar lo que no puede decirse.

En segundo lugar, el concepto de “identidad narrativa” desarrollado por Paul Ricoeur, propone una comprensión del sujeto como una construcción reflexiva y hermenéutica que emerge a partir del entrelazamiento entre el tiempo vivido y el tiempo comprendido. La identidad,

lejos de ser un dato fijo o inmutable, se presenta como una tarea hermenéutica⁵ que se realiza mediante el relato, es decir, en un proceso constante de interpretación de la propia historia. En palabras del autor: “Ella [la trama] toma juntos e integra en una historia total y completa los acontecimientos múltiples y dispersos, y así esquematiza la significación inteligible que se atribuye a la narración tomada como un todo” (1984/1995, p. 32). De este modo, se observa que el relato no sólo organiza los hechos en una trama coherente, sino que posibilita la comprensión del sí mismo en su devenir temporal.

Corresponde ahora presentar el panorama actual de investigaciones académicas que abordan, desde distintas perspectivas, la articulación entre el concepto de trauma psíquico y la teoría de la “identidad narrativa”. El siguiente estado del arte se propone como una articulación crítica de autores y enfoques, mostrando tanto los puntos de confluencia como las tensiones que emergen entre las distintas perspectivas teóricas. En base a esto, este recorrido se estructura en torno a una serie de ejes que buscan no sólo relevar qué se ha dicho hasta el momento sobre estos temas, sino también identificar ciertas vacancias teóricas que dan lugar a la presente indagación.

Comenzando con la conceptualización sobre el trauma, una de las líneas más significativas del pensamiento psicoanalítico contemporáneo sostiene que el concepto de trauma psíquico no debe entenderse como un acontecimiento externo disruptivo, sino más bien como una inscripción estructural dentro del aparato psíquico, en la cual se debe contar con una tópica que lo aloje. Este planteo es trabajado en el artículo de Silvia Bleichmar titulado *Traumatismo: entre el estímulo y la excitación* (2020) en el cual la autora vuelve sobre el modelo freudiano del trauma (como *après-coup*) resignificándolo, al plantear la hipótesis de que “el efecto traumático no es el producto directo del estímulo externo, sino que es producto de la relación existente entre el impacto y el aflujo de excitación desencadenada” (p. 14). Esto implica que no podría concebirse algo traumático sin una estructura psíquica que pueda ser efraccionada, es decir, aquella que pueda ser tocada, traspasada o desbordada en este sentido. La noción de efracción, central en su planteo, introduce la idea de que el trauma requiere de una escena estructural en la cual inscribirse; una tópica del aparato psíquico en la que no solo se registre el impacto, sino que también exista la posibilidad de simbolizarlo. No obstante, dicha tópica no se sostiene en el vacío: presupone un cuerpo atravesado por marcas pulsionales, pero también inscrito en coordenadas históricas, sociales y culturales, entre muchas otras. Desde esta perspectiva y en consonancia con la propuesta general de la obra de la psicoanalista Silvia Bleichmar, se propone que el psiquismo se constituye en la intersección entre lo pulsional y las condiciones concretas del lazo social. De esta manera, recuperar el modelo del trauma en dos tiempos propuesto por Freud le

⁵ El término *hermenéutica* proviene de la tradición filosófica que estudia la teoría de la interpretación. En Ricoeur, designa la mediación reflexiva mediante la cual el sujeto se comprende a sí mismo a través de los símbolos, los textos y las narraciones

permite a la autora destacar el carácter *après-coup*, en el que “lo posterior resignifica lo anterior” (p. 17) e insistir en la importancia de que lo traumático no emerge a partir de un elemento fijo, sino a través de una reconfiguración del sentido.

En continuidad con esta lógica, pero rescatando el registro de lo Real en Lacan, el artículo de Melody Stella e Ignacio Flosi titulado *¿Qué es el trauma en psicoanálisis? (2024)* despliega una lectura que define al trauma como un encuentro fallido con lo Real, es decir, como aquello que queda por fuera de la simbolización y no logra inscribirse en tanto experiencia. Aunque su énfasis recae en esta imposibilidad de representación, los autores también se enfocan —como Bleichmar— en la noción de un “efecto retroactivo” para pensar cómo un hecho aparentemente banal puede devenir traumático *a posteriori*, en tanto toca un punto estructural del sujeto. Así, la lógica del *après-coup* se mantiene, pero se reformula desde Lacan en términos de la irrupción de lo no simbolizable. Como afirman los autores: “Si Lacan en el Seminario 11 (1964) identifica al trauma con el encuentro fallido con lo real es porque lo fallido implica que algo se sustrae en ese encuentro accidental” (Stella & Flosi, 2024, p. 843). Esta sustracción señala un punto estructural de imposibilidad en el orden simbólico, ya que da cuenta de un resto que no puede ser dicho y que retorna de manera insistente.

Esta concepción estructural del trauma puede verse nuevamente formulada en el artículo de Jorge Marugán titulado *Recuerdo y elaboración del trauma psicológico y sus efectos (2015)*, en el cual se vuelve a trabajar —aunque no de manera explícita— la pregunta planteada por Silvia Bleichmar en el artículo mencionado anteriormente: ¿habría traumatismo si no hubiera habido un traumatismo anterior predisponente? Lejos de responder desde una lógica causal, Marugán propone que no puede concebirse un origen puntual ni cronológico del trauma, ya que este se constituye como una estructura que funda el sujeto. Como él mismo afirma: “a través del trauma podemos pensar, no solo el efecto del acontecimiento traumático en un sujeto sino el origen mismo del sujeto, puesto que éste, tras el trauma, queda siempre destituido para erigirse una nueva organización pulsional” (2015, p. 14). Desde esta perspectiva, el trauma es fundante de la subjetividad en tanto fuerza un rearmado del sujeto, implicando una reconfiguración libidinal que define distintos modos de inscripción del y al goce. En consecuencia, el autor sostiene que no se concibe un trauma originario debido a que el sujeto ya nace inmerso en un campo de significantes que lo antecede (2015); por eso, el “primer trauma” sólo puede representarse mediante el mito, como una operación ficcional que construye una escena fundadora mediada por una lógica *a posteriori*.

A partir de esto, Marugán sostiene que la tarea del aparato psíquico consiste en producir una mediación frente al exceso que genera la entrada del significante en el cuerpo, es decir, lo que podría comprenderse como el choque del lenguaje con el cuerpo y viceversa. En sus palabras: “la tarea fundamental del aparato psíquico sería producir, desde el impacto de goce traumático del significante en el organismo, una medida de goce limitada, manejable y compatible

con la consistencia del sujeto” (2015, p. 14). Se destaca aquí la relevancia del “goce” en la inscripción de lo traumático, entendido como un exceso que debe ser simbolizado para hacerse soportable. La función del aparato psíquico no es anularlo, sino regular su intensidad, transformando en articulable aquello que irrumpe de modo avasallante. En este punto puede trazarse una conexión con la noción de “identidad narrativa”: así como el aparato psíquico busca ordenar el exceso mediante una organización significativa del goce, el relato actúa como mediación simbólica entre el impacto bruto de la realidad y su configuración en una historia narrada. Ambas operaciones, aunque distintas en su lógica, comparten la función de producir un borde frente a lo que irrumpe sin estructura. En base a esto, el autor retoma el concepto del fantasma desde Lacan y lo plantea como una estructura de ficción que permite al sujeto organizar su propia relación con el goce. Se trata de una escena que vela lo Real, al mismo tiempo que sostiene una posición deseante frente a la falta estructural. Tal como explica:

El fantasma será, por tanto, un engaño de la memoria para afrontar el trauma inabarcable y facilitar la satisfacción de la pulsión. Un engaño en el que el objeto perdido se incorpora parcialmente al sujeto a través de un montaje particular de imágenes. (Marugán, 2015, p. 16)

De esta manera, el fantasma opera como un marco estructurante que le permite al sujeto sostenerse frente a lo que no puede ser simbolizado. Además de concebirlo como una mediación simbólica, su función puede pensarse también en términos del registro de lo Imaginario: la fantasía construye una imagen habitable frente al desborde del goce, funcionando como una barrera frente a la angustia. No obstante, esta función resulta ambivalente, ya que —como advierte el propio Marugán— si el fantasma se cristaliza, puede obturar el deseo y fijar al sujeto en una repetición inerte.

Es a partir de esta noción del fantasma que se abre el siguiente eje de análisis organizado a partir de lo que podría denominarse como “operadores simbólicos frente a lo traumático”. Estos dispositivos no suprimen el trauma ni lo traducen por completo; sin embargo, permiten bordear su implicancia Real mediante una mediación significativa que habilita cierto grado de subjetivación. En este punto, se articularán conceptualizaciones de diversos autores. En primer lugar, se considera que el concepto del fantasma en la adultez puede ponerse en diálogo con otras formas tempranas de simbolización que cumplen funciones similares, como el juego en la infancia. En el artículo de Bruner, Epstein, López y Peltrin (2016) titulado *La noción del trauma en la obra de Freud y Lacan*, las autoras destacan precisamente el carácter lúdico como vía de elaboración simbólica frente al impacto de lo Real en niños, retomando una cita de Lacan donde se plantea que “la repetición exige lo nuevo; se vuelve hacia lo lúdico que hace de lo nuevo su dimensión” (Lacan, 1987/2003, p. 69, citado en Bruner et al., 2016, p. 112). Desde esta lectura, el juego constituye un espacio en el que el niño logra transformar una vivencia traumática en una producción simbólica, generando nuevas formas de relación con aquello que lo afecta. En la

misma línea, las autoras agregan: “en el juego observamos que el niño incluye variaciones, allí exige lo nuevo, produciendo simbólico, son repeticiones sin displacer. Se pasa de la alienación al Otro a la significancia, a la producción simbólica” (Bruner et al., 2016, p. 112). Así, el juego no debe entenderse como un simple pasatiempo, sino como un proceso estructurante que posibilita la inscripción subjetiva de lo afectivo y de lo traumático mediante la ligadura —o no— con representaciones simbólicas. Así como en el artículo de Marugán (2015) el fantasma organiza el deseo del sujeto en torno a una escena ficcional que lo resguarda del exceso de goce, Bruner et al. (2016) muestran cómo el juego en la niñez cumple una función análoga al permitir traducir en acto simbólico aquello que, de otro modo, quedaría por fuera del lenguaje.

Esta dimensión del juego como operador simbólico temprano habilita, a su vez, un viraje hacia otro eje central en la elaboración del trauma: el de la temporalidad subjetiva, donde la memoria, el olvido y la repetición configuran distintas formas de trabajo psíquico sobre lo no representado. Desde esta perspectiva, los autores del artículo destacan que el juego no solo actúa como mediador entre el sujeto y la escena traumática, sino también como una condición estructurante del recuerdo. Tal como postulan las autoras:

El juego es la condición necesaria para que haya memoria. Si hubo juego (y no cualquiera), es que podrá haber luego inscripciones, que al repetirse como diferencia por haber entrado en la dialéctica simbólica del lenguaje, serán susceptibles de memoria, recuerdo y olvido. (Bruner et al., 2016, p. 109)

En esta misma línea, Jorge Marugán (2015) también destaca la función estructurante del olvido como condición para la constitución del sujeto deseante. El autor afirma que no todo debe ser recordado para que algo del sujeto se constituya, y que es precisamente “Gracias, entonces, al engaño de la memoria [que] surgirá el sujeto en su dimensión deseante” (p. 15). Su postura se aleja de pensar la memoria como un mecanismo de reproducción fiel de lo vivido, presentándola como una reconstrucción siempre parcial, habitada por vacíos, desplazamientos y condensaciones. El olvido, entonces, no representa del todo una falla, sino más bien una condición estructural del psiquismo. De este modo, memoria y olvido se articulan como coordenadas temporales que participan activamente en la subjetivación del trauma.

Este recorrido en torno a los modos de inscripción temporal del trauma encuentra una relación valiosa con el artículo de Ballesteros, Damiano, Garber, López y Suárez (2016), *Estado del arte de la investigación: respuestas al trauma en la época. De la clínica en lo social*. Allí, los autores recuperan el planteo de Pierre-Louis Assoun (2001), quien define el trauma como “una experiencia de una ‘potencia invasora’ de una realidad que el sujeto no puede insertar en una estrategia deseante ni tejer en la trama de sus pertenencias subjetivas” (*El perjuicio y el ideal: Hacia una clínica social del trauma*, p. 133). Desde esta perspectiva, el trauma no se reduce a un acontecimiento externo, sino que se concibe como aquello que interrumpe la temporalidad

subjetiva y fractura la posibilidad de una continuidad simbólica. El resultado es la vivencia de un “tiempo sin sujeto”, una escisión radical que no solo afecta la memoria, sino que también impide que el sujeto se reconozca como tal dentro de una historia. Esta noción —retomada por Ballesteros et al. a partir de los desarrollos de los psicoanalistas franceses Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière, autores con quienes se trabajará extensamente en esta tesina— describe una suspensión de la temporalidad subjetiva en la que el trauma interrumpe el flujo narrativo y deja al sujeto fuera del campo del lenguaje y del lazo social.

En continuidad con esta lectura del trauma como ruptura de la experiencia temporal, Ballesteros et al. plantean que el proceso analítico apunta a posibilitar una reinscripción simbólica de aquello que quedó fuera del tiempo. Escriben: “El acontecimiento no viene del pasado, deviene del porvenir en su realización simbólica. No pertenece al orden de lo que fue sino de lo que en un momento determinado habrá sido” (p. 134). Esta formulación introduce una concepción retroactiva de la temporalidad, donde el sentido de lo vivido solo puede constituirse a partir de su elaboración posterior. En este marco, “el fantasma y el síntoma son curativos porque suplen al Otro” (p. 135), ya que operan como mediaciones que sostienen al sujeto frente a la inconsistencia estructural. Desde esta orientación, se abren las bases para interrogar el alcance de la “identidad narrativa” como posible forma de re-figuración simbólica frente a lo traumático.

A partir de los desarrollos anteriores, se vuelve necesario indagar sobre el papel que puede ocupar el relato como mediación simbólica frente al quiebre que produce el trauma. En este marco, la “identidad narrativa” no representa tanto la tarea del (auto)biógrafo, sino más bien una configuración en un dispositivo hermenéutico que resignifica la experiencia vivida al permitir al sujeto entrelazar lo sucedido, lo comprendido y lo expectante. Esta perspectiva es retomada por Esteban Lythgoe en su artículo *Autobiografía e identidad narrativa en Paul Ricoeur* (2023), donde aclara que la “identidad narrativa” no debe pensarse como punto de partida, sino como una derivación conceptual del análisis de la autobiografía. En palabras del autor: “[...] el vástago directo de la articulación entre la historia y la ficción no es la identidad narrativa, sino la autobiografía. La identidad narrativa, en cambio, es el resultado mediato de dicho entrecruzamiento” (Lythgoe, 2023, p. 83). Esto permite situar a la “identidad narrativa” no como un relato acabado, sino como una mediación en la que el sujeto busca dar forma a su experiencia discontinua. Narrar lo traumático, en consecuencia, no implica relatar hechos de modo objetivo ni recuperar una verdad originaria, sino —como advertía Marugán (2015)— construir una escena mítica que opera retrospectivamente como representación de un origen que nunca fue dado como tal.

Los autores Castañeda Montoya y Tamayo Lopera publicaron en 2023 un artículo llamado *Identidad narrativa: aportes a la psicología, a las ciencias sociales y a la educación*, en el cual sistematizan de manera precisa e interdisciplinaria el concepto de “identidad narrativa” destacando especialmente su potencial articulador entre lo psicológico, lo social y lo educativo.

Retomando las tesis de Paul Ricoeur, los autores cuestionan la noción moderna de un yo sustancial y fijo, proponiendo en cambio una comprensión del “sí mismo” como devenir narrativo mediado por el lenguaje, la interacción y la interpretación de la experiencia. En sus palabras: “las perspectivas narrativas ubican al lenguaje como núcleo que media entre la estructuración del sí mismo, la interpretación de la experiencia y la expresión de la subjetividad individual” (2023, p. 9). En este marco, la “identidad narrativa” se plantea como una respuesta que desplaza el eje por la pregunta del “ser” entendido como sustancia hacia el “quién” que se configura narrativamente en el tiempo. Así, el acto de narrar no debe ser considerado solo como una forma de expresión, sino como una obra dinámica que sostiene la subjetividad en las múltiples dimensiones que la atraviesan. En el plano clínico, los autores abordan el trauma como una ruptura en la capacidad narrativa del sujeto, lo que representaría una escisión entre la *mismidad* y la *ipseidad*⁶ que obstaculiza la simbolización y fija al sujeto en una lógica de repetición disfuncional. La “identidad narrativa” se presenta, por lo tanto, como un posible recurso terapéutico orientado a restablecer el sentido mediante la configuración de un relato significativo.

Desde una perspectiva social, Castañeda Montoya y Tamayo Lopera (2023) muestran, además, cómo el relato permite comprender los fenómenos colectivos como producciones simbólicas que condensan tensiones culturales, políticas y subjetivas. En el caso de América Latina, los autores destacan que la “identidad narrativa” se configura en el entrecruzamiento de ficción y realidad, donde el mestizaje cultural y la multiplicidad de voces expresan una historia de resistencia frente a los discursos hegemónicos y una búsqueda permanente de reconocimiento y sentido. Así, la narrativa se presenta como un dispositivo de relectura del pasado y de reescritura del porvenir, capaz de reinscribir la memoria colectiva en tramas abiertas a la transformación.

Por otro lado, en el ámbito educativo, los autores conciben la “identidad narrativa” como una herramienta de subjetivación que promueve la autoconciencia, la reflexión y el diálogo entre saberes históricamente marginados. Frente a los modelos homogéneos de transmisión del conocimiento, proponen una pedagogía narrativa entendida como una práctica intersubjetiva y transformadora, donde el acto de narrar se vuelve un modo de habitar y reconstruir el mundo escolar y universitario. “La pedagogía permeada por la narrativa es un acto educativo con la intención de acompañar al otro, el cual cohabita un espacio y existe más allá de las etiquetas sociales” (Ramírez Pavelic & Contreras Salinas, 2016; citado en Castañeda Montoya & Tamayo Lopera, 2023, p. 23). De este modo, la educación se presenta como un espacio de encuentro

⁶ La dialéctica idem/ipse es desarrollada por Ricoeur para explicar las dimensiones subjetivas. La *mismidad* (idem) hace referencia a los rasgos de continuidad que permiten reconocer a una persona como “la misma” a lo largo del tiempo. La *ipseidad* (ipse), por otro lado, señala una forma de identidad más dinámica, relacionada con la capacidad de asumir compromisos, relatarse y sostenerse como sujeto en constante cambio y devenir. Este concepto será desarrollado más adelante en el Marco Teórico (ver pág. 14)

donde las trayectorias individuales se integran en contextos colectivos, abriendo un horizonte de formación sensible a la alteridad.

En suma, los desarrollos actuales en torno al trauma psíquico y la noción de “identidad narrativa” permiten comprender cómo ciertas mediaciones simbólicas —como el fantasma, el juego o el relato en su relación con la memoria y el olvido— intentan bordear lo indecible del trauma, sin pretensión de lograrlo del todo. Se evidencia el impacto estructural del trauma como ruptura en la simbolización, así como la potencia del relato para reconfigurar una temporalidad subjetiva desde la cual el sujeto pueda reinscribirse en una historia habitable. Paralelamente, los abordajes contemporáneos sobre la “identidad narrativa” han ampliado su alcance más allá de lo filosófico, desplegándose en las esferas clínica, social y educativa. Desde estas perspectivas, la subjetividad se concibe como una construcción narrativa, mediada por el lenguaje y en constante transformación intersubjetiva. No obstante, persiste una tensión fundamental entre la posibilidad de narrar y los límites mismos del lenguaje frente a lo no simbolizable. ¿Hasta qué punto el relato puede ofrecer una mediación frente al trauma sin clausurar su imposibilidad estructural? Esta pregunta, que atraviesa tanto la teoría como la práctica clínica, constituye el eje que orienta el presente trabajo.

Marco teórico

La presente investigación se inscribe en un paradigma epistemológico, que abarca una perspectiva interpretativa, en la que confluyen la hermenéutica filosófica y el psicoanálisis como marcos que permiten pensar la constitución del sujeto a partir de su relación con el lenguaje, el tiempo y la experiencia. Esta elección responde a la necesidad de abordar fenómenos que, si bien pueden ser parcialmente descritos desde una perspectiva objetivante, exigen una comprensión más profunda en términos simbólicos y subjetivos —como ocurre con el trauma psíquico, cuya elaboración se inscribe en la red de significaciones que el sujeto produce sobre su experiencia—. Tanto la hermenéutica como el psicoanálisis conciben a la subjetividad no como una entidad establecida de antemano, sino como un proceso de interpretación discursiva mediada por el lenguaje. En esta línea, Paul Ricoeur (1990) plantea que la interpretación no constituye una técnica entre otras, sino una mediación fundamental mediante la cual el sujeto accede al sentido del texto y, a través de él, a la comprensión de sí. A su vez, el filósofo Jaques Derrida en su libro *De la Gramatología* (1967/1971) sostiene también que toda experiencia está mediada por la escritura y que no existe un “afuera” del texto, puesto que el sentido emerge del juego de diferencias y huellas que lo configuran (pp. 227-229). Esta concepción converge con la lectura lacaniana del inconsciente estructurado como un lenguaje, es decir, como un sistema de significantes que se manifiesta en las formaciones simbólicas del sujeto —los sueños, los síntomas o el relato en análisis—. Como señala Lacan (1957/2009), “el síntoma psicoanalizable

[...] está sostenido por una estructura que es idéntica a la estructura del lenguaje” (*Escritos I*, p. 417).

En primer lugar, la teoría de la “identidad narrativa” propuesta por el filósofo Paul Ricoeur se funda en una concepción del sujeto en tanto construcción narrativa que surge de la reflexión y la narración, el tiempo y el relato. En oposición a la concepción del yo en la modernidad formulada por Descartes —que lo postula como una sustancia racional y autosuficiente (“pienso, luego existo”)—, y frente a las visiones nietzscheanas que problematizan la noción de un sujeto unificado, resaltando su carácter ficcional y sometido a la pura contingencia del devenir; Ricoeur se propone saldar esta antinomia⁷. En su lugar, genera una propuesta intermedia: el sujeto hermenéutico, que se constituye como tal a través de la interpretación narrativa de su historia. El planteo de Ricoeur se desarrolla con mayor profundidad en *Sí mismo como otro* (1990), uno de sus textos centrales, donde introduce una distinción crucial entre “*mismidad*” (idem) e “*ipseidad*” (ipse) como los dos polos tensionantes que configuran la “identidad narrativa”. La mismidad remite a los aspectos estables del sujeto —su carácter, sus hábitos o sus rasgos reconocibles—, mientras que la ipseidad expresa la capacidad de mantener la palabra y responder éticamente por los propios actos, incluso a través del cambio. De este modo, la identidad no se concibe como una sustancia fija, sino como una construcción hermenéutica que se sostiene en el tiempo mediante el relato.

Esta tensión entre permanencia y transformación encuentra una expresión representativa en el ensayo posterior del autor titulado *Sobre un autorretrato de Rembrandt* (1997). Allí, Ricoeur propone comprender el gesto pictórico del artista no como una simple mimesis literal, sino como una mimesis productiva; un acto reflexivo mediante el cual el pintor, al representarse, se interpreta y se construye a sí mismo como otro. En este proceso, los signos pictóricos —como los trazos, matices y elecciones formales— cumplen una función mediadora decisiva, pues es a través de ellos que la imagen especular se transforma en una interpretación de sí. El autor afirma:

Rembrandt interpretó su imagen en el espejo recreándola en el lienzo. Pintarse, en el sentido que acabamos de decir, constituye el acto creador que establece, para nosotros, espectadores y aficionados, la identidad de ambos nombres, el del artista y el del personaje. Entre el yo, visto en el espejo, y el sí mismo, leído en el cuadro, se insertan el arte y el acto de pintar, de pintarse. (Ricoeur, 1997, p. 24)

⁷ En la modernidad cartesiana, el “yo” es concebido como una sustancia pensante, fundamento seguro e indubitable del conocimiento (*Meditaciones metafísicas*, 1641). Nietzsche, en cambio, deconstruye esa noción al cuestionar la existencia de una identidad unitaria y permanente, describiendo al sujeto como una ficción gramatical y como un efecto transitorio del juego de fuerzas y pulsiones que lo atraviesan (*Más allá del bien y del mal*, 1886; *La genealogía de la moral*, 1887).

En este ejemplo, el autorretrato se convierte en una narración visual del “sí mismo”, donde el sujeto se reconoce a través de la distancia que introduce la interpretación, encarnando la tensión entre la *mismidad* que perdura y la *ipseidad* que se transforma. Como señala Alicia Kachinovsky (2007), “la identidad no es una esencia (invariante) determinada por hechos pretéritos; no se trata de una condición coagulada del ser”⁸. La interpretación no se realiza por introspección inmediata, sino a través de una mediación hermenéutica: es mediante la manipulación de símbolos, signos, textos y relatos que el sujeto (se) significa y resignifica su mundo. El relato, por lo tanto, no solo describe lo vivido sino que lo transforma y lo refigura, permitiendo que el sujeto se comprenda como un “sí mismo”. En este marco, narrarse se convierte en una práctica de sí que permite al sujeto reinscribirse en su experiencia, dotando de sentido aquello que —como el trauma— irrumpe inicialmente sin forma ni relato simbólico.

La narrativa, en tanto estructura configurante, se desarrolla en profundidad en *Tiempo y narración I* (1984/1995), cuando el autor introduce el concepto de la “triple mimesis”. Inspirado en la *Poética* de Aristóteles, Ricoeur concibe la narración como una forma de “imitación creativa” (mimesis), a través de la cual el sujeto no sólo se representa la realidad, sino que la configura y la transforma: la mimesis I (prefiguración) remite al mundo de la acción ya estructurado por normas, motivos y simbolismos; la mimesis II (configuración) refiere al trabajo de tramar esos elementos en una historia coherente, articulando sucesos, relaciones, personajes; y la mimesis III (refiguración) acontece cuando el lector o receptor reinterpreta su mundo a partir del relato, transformando su experiencia de sí. Esta tríada da cuenta de cómo la narración media entre la experiencia vivida y su interpretación, articulando una temporalidad que no es lineal ni objetiva, sino significativa y subjetiva.

A su vez, la mediación narrativa se estructura a partir de una dialéctica entre la “concordancia y discordancia”, noción central en la filosofía ricoeuriana. Si bien la narración tiende a establecer una concordancia estructurante, que es lo que permite dotar de sentido a los acontecimientos mediante la trama, ésta siempre se construye sobre la base de una discordancia. Es decir, no existe concordancia sin la integración de rupturas, discontinuidades y heterogeneidades en la experiencia vivida. Como advierte Ricoeur (1984/1995), “debe moderarse también el carácter de consonancia de la narración, que estamos tentados de oponer de forma no dialéctica a la disonancia de nuestra experiencia temporal. La construcción de la trama no es nunca el simple triunfo del ‘orden’” (p. 142). Esta dimensión —la del relato como creador de sentido— se manifiesta en lo que Ricoeur denomina “ficción configurante”: la capacidad del relato para organizar elementos dispares de la experiencia humana en una trama

⁸ La cita proviene del documento *Transparencia narrativa* (Universidad de la República, 2007), coordinado por la profesora Alicia Kachinovsky en el marco del proyecto *Relatos e identidades*, donde se articula la perspectiva de Paul Ricoeur con la práctica educativa. El texto no presenta numeración de páginas; la cita corresponde a la sección “Hipótesis filosófica”.

inteligible, otorgándoles coherencia y proyección temporal. Así, el relato no se limita a contar sucesos acontecidos, sino que constituye un proceso interpretativo mediante el cual el sujeto transforma lo vivido en experiencia narrada y que por eso le permite apropiárselo de forma identitaria. Escribe Ricoeur: “Aristóteles equipara la trama a la configuración, que nosotros hemos caracterizado como concordancia-discordancia. Es este rasgo el que, en último término, constituye la función mediadora de la trama” (1984/1995, p. 132).

Ahora bien, si es esta teoría la que se configura como un dispositivo simbólico-temporal que otorga sentido a la experiencia vivida, el trauma psíquico representa, desde la perspectiva psicoanalítica, precisamente aquello que irrumpe en esa capacidad de simbolización. A fin de comprender con mayor precisión la noción de “trauma psíquico” que articula esta investigación, se vuelve necesario realizar un recorrido por los principales desarrollos que este concepto ha tenido dentro del psicoanálisis, comenzando por los distintos momentos de su formulación a lo largo de la obra de Sigmund Freud, continuando con las reformulaciones introducidas por Jacques Lacan, y vinculándolos finalmente con aportes contemporáneos que permiten actualizar su comprensión.

El desarrollo freudiano del concepto de trauma se inicia en su correspondencia con Wilhelm Fliess, particularmente en la carta del 6 de diciembre de 1896, donde Freud anticipa la lógica que posteriormente sería conceptualizada como *Nachträglichkeit*⁹, término alemán que sería traducido como *après-coup*. Allí postula que la constitución del aparato psíquico responde a un proceso de estratificación temporal, en el que las huellas mnémicas son reordenadas y reinscriptas a partir de nuevas experiencias. Escribe: “[...] trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un reordenamiento según nuevos nexos, una retrascrición [*Umschrift*]” (Freud, 1896/2006, p. 274). Esta formulación introduce una lógica no lineal de la temporalidad psíquica, donde el sentido del trauma no está dado en el momento del hecho, sino que se constituye en el tiempo subjetivo a partir de la reinscripción simbólica del suceso; es decir, cuando el sujeto lo reinterpreta. Esta concepción se enlaza con el modelo económico del trauma que Freud desarrolla contemporáneamente en su *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895), en el cual describe al aparato psíquico como un sistema en constante búsqueda de equilibrio entre la tensión y el placer. Su funcionamiento se rige por el llamado “principio de constancia”, según el cual el psiquismo tiende a mantener la excitación interna dentro de ciertos niveles tolerables, evitando la acumulación excesiva de estímulos. En el caso del trauma, cuando un acontecimiento externo resulta demasiado intenso o inesperado, el

⁹ Si bien el término *Nachträglichkeit* no aparece de forma explícita en esta carta, la estructura conceptual que Freud describe en ella anticipa claramente dicha noción, que será nombrada con ese término en escritos posteriores, como *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), y cuyos fundamentos económicos pueden rastrearse ya en el *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895).

aparato psíquico no logra ligar esa excitación, produciéndose una ruptura en la continuidad de la experiencia. Por lo tanto, lo traumático no se define por la magnitud objetiva del evento, sino por la imposibilidad subjetiva de ligarlo. Este modelo, centrado en la economía de la energía psíquica, anticipa la estructura temporal que Freud desarrollará más tarde bajo el concepto de *Nachträglichkeit*, entendida en tanto reinscripción simbólica de una excitación inicialmente no ligada.

Desde el plano clínico, en *Estudios sobre la histeria* (Freud & Breuer, 1893–1895/2008) se muestra cómo el origen de los síntomas histéricos se vincula con acontecimientos traumáticos que no han podido ser elaborados psíquicamente. En este modelo, el recuerdo —que no ha sido integrado al campo de lo simbólico— permanece separado de la conciencia y retorna por otras vías, como la somatización o la conversión, respondiendo a una lógica sintomática. Freud y Breuer señalan: “Descubrimos, en efecto, que los síntomas histéricos singulares desaparecían enseguida y sin retornar cuando se conseguía despertar con plena luminosidad el recuerdo del proceso ocasionador [...] y cuando el enfermo expresaba en palabras el afecto.” (Freud & Breuer, 1893–1895/2008, p. 32). Así, el síntoma se constituye como una sustitución de la palabra ausente: una descarga corporal que ocupa el lugar de aquello que no pudo decirse. Por lo tanto, se entiende que este modelo —que, como afirma Nasio (2001), podría ser considerado como el “primer modelo del trauma”— introduce ya una dimensión retroactiva en la cual el sentido del síntoma se revela solo *a posteriori*, a través de un acto de resignificación en análisis.

Esta lógica de resignificación se profundiza en el texto *La interpretación de los sueños* (1900), donde Freud reformula el funcionamiento del aparato psíquico en términos de representación, censura y deseo. En este texto, el autor muestra cómo aquello que no ha podido ser ligado simbólicamente retorna en el sueño bajo una forma desplazada, condensada o enmascarada, dando lugar a una figuración de lo reprimido. De este modo, el sueño puede entenderse como una vía de trabajo psíquico sobre lo no elaborado, una operación retroactiva que reorganiza los restos mnémicos en función del deseo. Como señala Freud:

El proceso que con esto suponemos es lisa y llanamente la pieza esencial del trabajo onírico: merece el nombre de desplazamiento onírico. El desplazamiento y la condensación oníricos son los dos maestros artesanos a cuya actividad podemos atribuir principalmente la configuración del sueño. (Freud, 1900/2008, p. 313)

Este modo de concebir el trabajo psíquico como transformación simbólica de lo no ligado anticipa desarrollos posteriores sobre la estructura temporal del trauma. Entre ellos, el psicoanalista Jean Laplanche reformula la noción freudiana en torno a la idea de un mensaje enigmático proveniente del Otro que el sujeto no puede traducir completamente. El trauma, en este sentido, no es el efecto directo de un hecho externo sino el resultado de esa imposibilidad

estructural de traducir el sentido del mensaje recibido. Como plantea el autor (1999/2007): “Es sobre estos significantes recibidos pasivamente donde se operan las primeras tentativas activas de traducción, cuyos restos son lo reprimido originario (objetos-fuente)” (p. 106). Así, el trauma se constituye como resto de una traducción fallida, es decir, como aquello que insiste en busca de una reinscripción posible. En esta misma línea, Élisabeth Roudinesco sostiene que la originalidad de Freud reside en haber pensado el trauma en términos de una causalidad psíquica diferida, donde lo vivido adquiere su estatuto patológico no por la intensidad del acontecimiento en sí, sino por la imposibilidad de inscribirlo en la historia del sujeto (Roudinesco, 2015).

A partir de la publicación de *Más allá del principio de placer* (1920), el concepto de trauma en Freud adquiere una connotación más compleja y estructural. En esta obra, el autor introduce una ruptura con el modelo económico previo al advertir que, en ciertos cuadros clínicos —como las neurosis traumáticas—, el aparato psíquico parece no regirse por el principio de placer, sino por una lógica de repetición displacentera y compulsiva. Esta constatación lo conduce a postular una fuerza que actúa, justamente, “más allá del principio de placer”: la pulsión de muerte (*Todestrieb*). Freud observa que, en lugar de recordar lo reprimido, el sujeto tiende a reproducirlo en acto, reviviendo escenas dolorosas que no logra ligar ni simbolizar. En sus palabras: “El enfermo puede no recordar todo lo que hay en él de reprimido, acaso justamente lo esencial. [...] Más bien se ve forzado a repetir lo reprimido como vivencia presente, en vez de recordarlo, como el médico preferiría, en calidad de fragmento del pasado” (Freud, 1920/2008, p. 18). Este fenómeno, visible en las neurosis de guerra, muestra la implicancia del trauma frente a una imposibilidad de transformar el exceso de excitación en representación. Desde esta perspectiva, la repetición compulsiva revela un núcleo traumático como aquello que insiste más allá de toda elaboración posible.

Finalmente, en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), Freud da un paso más en la articulación entre trauma y aparato psíquico al introducir una reformulación clave del concepto de “angustia” y su función estructurante. En sus primeros trabajos, la angustia se concebía como un efecto posterior a la irrupción del trauma; en cambio, aquí comienza a pensarse como una señal anticipatoria, una respuesta del Yo frente al peligro de una excitación traumática inminente. El autor sostiene: “Es más correcto decir que los síntomas son creados para evitar la situación de peligro que es señalada mediante el desarrollo de angustia” (Freud, 1926/2008, p. 122). Esta reformulación implica una inversión teórica fundamental: el Yo ya no aparece como pasivamente afectado por el trauma, sino como una instancia activa que intenta anticipar y defenderse de aquello que amenaza con desbordarlo. En este marco, el trauma deja de definirse solo por el exceso de excitación para comprenderse como una falla en los mecanismos defensivos del Yo, en tanto existe una imposibilidad estructural de ligar y procesar todo lo vivido. Freud introduce en este texto la segunda tópica — el Yo, el Ello y el Superyó— complejizando el modelo del aparato psíquico y ubicando el síntoma como resultado de una negociación entre las exigencias

pulsionales del Ello, las prohibiciones del Superyó y las defensas del Yo. El síntoma, entonces, ya no es únicamente el retorno de lo reprimido, sino una solución de compromiso; una formación que intenta tramitar lo irrepresentable a través del lenguaje o del cuerpo. En esta fase más tardía de su obra, Freud desplaza así el foco del contenido del recuerdo traumático hacia las condiciones estructurales que hacen que algo sea vivido como traumático.

El recorrido trazado sobre la evolución freudiana del concepto de trauma —desde su formulación económica hasta su comprensión estructural— permite situar las coordenadas teóricas desde las cuales Lacan retoma y reformula esta noción. Lejos de apartarse de su legado, Lacan propone un “retorno a Freud” desde una perspectiva estructural, lingüística y topológica del aparato psíquico. En este trabajo se abordan principalmente los desarrollos de su primera y segunda enseñanza —entre los años cincuenta y sesenta—, donde el trauma se piensa en relación con la estructura del significante, la irrupción de lo Real y la función del “objeto *a*” como resto no simbolizable. Lacan plantea que el sujeto se constituye en la articulación de tres registros: lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real. El registro Imaginario remite al orden de las imágenes y las identificaciones; el Simbólico, al lenguaje y las redes significantes que organizan la experiencia; y el registro de lo Real designa aquello que no puede ser simbolizado ni integrado. Desde esta perspectiva, el trauma ya no se entiende como un hecho recordable, sino como el encuentro con lo Real, aquello que interrumpe la continuidad significativa y revela la falta constitutiva del sujeto.

En sus primeros seminarios, Lacan ofrece una relectura del modelo freudiano del trauma. Para el autor, el aparato psíquico no es solo económico —como en los primeros modelos freudianos—, sino ante todo simbólico: se organiza a partir de significantes, de la ley y del deseo del Otro. Desde esta perspectiva, el trauma se define por la irrupción de algo del orden de lo Real que lo simbólico no logra inscribir en la realidad psíquica. Como plantea Lacan:

Simétricamente, se cava en lo real el agujero, la *hiancia*¹⁰ del ser como tal. Apenas intentamos aprehender la noción de ser, éste se revela tan intangible como la palabra. La palabra introduce el hueco del ser en la textura de lo real; ambos se sostienen y se balancean mutuamente. (Lacan, 1953-1954/1986, p. 334).

El trauma representaría, entonces, un vacío estructural que organiza al sujeto en torno a lo inefable, a lo que queda por fuera de lo simbolizable. Esta concepción encuentra su correlato en

¹⁰ En el vocabulario lacaniano, el término *hiancia* (del latín *hiatus*, abertura o brecha) designa la separación estructural entre el ser y el lenguaje, o entre el sujeto y el significante. Lacan la entiende como la grieta constitutiva que hace posible el deseo y el movimiento de este. La *hiancia* señala, por tanto, el lugar de la falta —o del “agujero en lo real”— que organiza al sujeto en su relación con el Otro.

el *Seminario 2*, donde Lacan se interroga acerca de la constitución imaginaria del yo. En base a esto, retoma la noción del “estadio del espejo” para mostrar que el yo es un efecto de identificación alienada; el cuerpo fragmentado encuentra su aparente cohesión en una imagen anticipada que lo unifica solo de manera ilusoria. Esta *Gestalt* (forma), tomada del otro, funciona como una estructura “ortopédica” que le da un sostén al sujeto, pero al mismo tiempo lo aliena, ya que el yo se reconoce en una figura que nunca coincide plenamente con su experiencia corporal. De allí que el yo, en su dimensión imaginaria, se configure a partir de una falta constitutiva, una fractura que anticipa la división estructural del sujeto (Lacan, 1954-1955/2008, p. 88).

En los seminarios de la década del 60, Lacan profundiza su concepción del trauma desplazando el énfasis desde la falla en la simbolización hacia el encuentro con lo Real como aquello que no puede ser simbolizado. Esta relectura se observa especialmente en el *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), donde el autor establece una diferencia entre recuerdo y repetición: mientras que el primero implica una elaboración simbólica, la repetición señala la insistencia de lo no simbolizado, haciendo que aquello que no pudo ser representado retorna como algo de lo Real. En este contexto, Lacan retoma de Aristóteles las nociones de *automaton* y *tyché*¹¹ para pensar las modalidades de lo traumático. El *automaton* remite al circuito del significante, a la insistencia regulada del principio de placer; la *tyché*, en cambio, designa el encuentro contingente con lo Real, representa el trauma como ese punto de exceso que agujerea la red significante y que, por lo tanto, se escapa de lo interpretable. Como señala Lacan; “[La *tyché*] La hemos traducido por el encuentro con lo real. Lo real está más allá del *automaton*, del retorno, del repeso, de la insistencia de los signos” (Lacan, 1964/2011, p. 62). Este Real no es lo reprimido que puede recordarse, sino lo que nunca llegó a inscribirse: el punto de imposibilidad en torno al cual se organiza la repetición.

A esta concepción se articula la noción del “objeto *a*”, formulada en el *Seminario 10: La angustia* (1962–63) y complejizada en los seminarios posteriores. En este texto, Lacan vincula el surgimiento del objeto *a* con la idea de una “caída”: un resto que se desprende del sujeto en su relación con el Otro y que, en tanto residuo de esa operación, señala la pérdida estructural a partir de la cual se constituye el deseo (Lacan, 1962–1963/2008, pp. 127–128). Se trata de un resto de goce que se escapa a la simbolización y que, a la vez, organiza la dinámica del deseo. Desde esta perspectiva, el trauma ya no remite únicamente a un hecho irrepresentable, sino a una estructura marcada por una pérdida constitutiva, siendo el objeto *a* aquello que se pierde en

¹¹ En *Física* (libro II, caps. 4–6), Aristóteles distingue entre *automaton* y *tyché* como dos formas de causalidad accidental. El *automaton* designa aquello que ocurre “por azar” pero con cierta regularidad — por ejemplo, encontrar agua al cavar un pozo sin buscarla—, mientras que la *tyché* implica una contingencia radical vinculada a los seres dotados de intención. Lacan retoma esta distinción para pensar la *tyché* como el encuentro con lo Real —ese núcleo traumático que escapa a toda simbolización— y el *automaton* como el circuito significante regido por el principio de placer.

ese proceso. Esto encuentra una íntima relación con lo que postula Lacan en los seminarios posteriores a 1966, particularmente a partir del *Seminario 14: La lógica del fantasma (1966-67)*, en el cual el autor profundiza en la formalización del fantasma como una estructura que articula el deseo y el goce. Para ello, propone la reconocida fórmula del fantasma: “ $S \diamond a$ ”. En esta fórmula, el símbolo “ S ” representa al “sujeto barrado”, es decir, al sujeto dividido por el significante y marcado por una falta que lo constituye. El “objeto a ” designa ese resto de goce “absoluto” que necesariamente se perdió al inscribirse en la lógica del lenguaje y por lo que entonces funciona, a su vez, como motor del deseo. El “losange” (\diamond) implica que la relación entre el sujeto y el objeto a no es directa, sino que está mediada por el recorrido de las pulsiones que configuran los modos singulares en que cada sujeto se relaciona con lo que interpreta como imposible. En esta formulación, el fantasma no se limita al plano de lo Imaginario, sino que implica una articulación entre lo Simbólico y lo Imaginario que le permite al sujeto bordear lo Real. Así, el fantasma funciona como un marco estructurante que da forma al modo singular en que cada sujeto se posiciona frente al deseo y al goce.

Desde una perspectiva contemporánea que pone énfasis en el lazo social, los psicoanalistas franceses Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière plantean que el trauma no solo se sitúa en el plano individual, sino que está profundamente ligado a fracturas del lazo simbólico en el plano colectivo. En sus trabajos con pacientes (en su mayoría psicóticos) y en su lectura de testimonios históricos de análisis, sostienen que el trauma se manifiesta mayormente como una experiencia “fuera del discurso”, en la cual no se encuentra un interlocutor posible. En este sentido, el trauma no sólo desborda la simbolización, sino que interrumpe la posibilidad misma de un relato compartido, arrojando al sujeto a un tiempo congelado al no ser escuchado por un Otro que lo aloje. En su libro *Historia y trauma: La locura de las guerras (2013)* señalan que “la locura busca en ese improbable otro una resonancia para lo que la historia oficial dejó de lado, o trivializó” (p. 56). Cuando las garantías de la palabra se destruyen —se preguntan—, ¿cómo construir un Otro al cual hablarle? (p. 62). Esta reflexión introduce una dimensión clínica y política: lo traumático persiste como un fragmento sin lugar hasta que algo del discurso del Otro logre ofrecerle un espacio, reabriendo la posibilidad para la narración. En este sentido, el trabajo analítico consiste en crear las condiciones para que el relato pueda construirse allí donde el sentido fue expulsado. La lectura de Davoine y Gaudillière permite, en diálogo con la noción de “identidad narrativa” de Ricoeur, pensar cómo una subjetividad puede quedar excluida de la narración común que sostiene el lazo social. Mientras Ricoeur subraya la potencia configurante del relato en la constitución del sí mismo, estos autores ponen en evidencia las consecuencias más reales y crudas de quedar fuera de esa trama compartida.

En suma, y a modo de articulación entre ambas perspectivas, tanto la teoría de la “identidad narrativa” como las conceptualizaciones psicoanalíticas del trauma comparten una preocupación

central por la configuración del sujeto en relación con el tiempo, el lenguaje y el sentido. Ambas reconocen que la experiencia no se da de forma inmediata, sino que se construye a partir de una constante mediación simbólica —ya sea en forma de relato, de recuerdo o de síntoma—. No obstante, difieren en su acento: mientras la hermenéutica resalta el potencial integrador y transformador de la narrativa, el psicoanálisis subraya los límites estructurales de la simbolización, mostrando que ciertos núcleos del trauma se resisten a ser narrados. Es en este entrecruzamiento donde se sitúa la presente investigación, que propone indagar hasta qué punto la identidad narrativa puede operar como un dispositivo simbólico-temporal frente a lo traumático, sin desconocer aquello que siempre permanece fuera del sentido. Esta articulación será profundizada en los capítulos siguientes, de acuerdo con los ejes teóricos propuestos en los objetivos de este trabajo (véase pp. 5 y 6)

Desarrollo metodológico

La presente investigación se inscribe en un paradigma cualitativo-interpretativo, con un enfoque teórico-conceptual. Su objetivo metodológico es explorar la articulación entre la noción de “identidad narrativa” y el “trauma psíquico” desde una perspectiva hermenéutica y psicoanalítica, a través del análisis reflexivo de textos filosóficos y clínicos. Dado que el objeto de estudio involucra nociones complejas, se parte de la premisa de que las dimensiones de la “identidad narrativa” y el trauma pueden ser abordadas con mayor pertinencia a partir de una lectura teóricamente situada. En este sentido, en lugar de aplicar técnicas empíricas de recolección de datos, se realiza una revisión bibliográfica orientada a la identificación y análisis de categorías conceptuales —tales como “identidad narrativa”, “trauma”, “Real”, “repetición”, “ficción”, “tiempo”, “sí mismo” y “dispositivo simbólico-temporal” —, las cuales serán analizadas en su interrelación a lo largo del trabajo. La investigación se plantea, de esta manera, como una indagación conceptual que busca articular distintos marcos teóricos desde una perspectiva argumentativa. El diseño adoptado es de tipo teórico-interpretativo, en tanto se orienta a la comprensión de significados y a la articulación crítica de conceptos dentro del marco teórico previamente establecido.

La unidad de análisis está constituida por los desarrollos teóricos presentes en los textos seleccionados, considerados como elaboraciones conceptuales que abordan la relación que se busca estudiar. Se analizarán conceptos, argumentos y nociones clave que permitan pensar dicha articulación, de acuerdo con la perspectiva teórica establecida anteriormente. El corpus de análisis está conformado por textos filosóficos y psicoanalíticos seleccionados en función de su relevancia para los objetivos de esta investigación. Incluye obras fundamentales de Paul Ricoeur, Sigmund Freud y Jacques Lacan, así como aportes contemporáneos de autores como Silvia Bleichmar, Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière, Néstor A. Corona, Julia Musitano,

Gabriela Montés, y Jorge Semprún, entre otros. La selección de este corpus respondió a criterios de pertinencia teórica, actualidad y un potencial de articulación en torno a los ejes de análisis propuestos. La información analizada proviene de fuentes secundarias —principalmente libros, artículos académicos y capítulos de obras teóricas— que resultan significativos para los ejes temáticos que estructuran el trabajo. El principal instrumento metodológico es la lectura analítica y comparativa, orientada por el marco teórico y los objetivos específicos.

Los conceptos centrales que estructuran esta investigación son la “identidad narrativa” y el “trauma psíquico”, entendidos como categorías fundamentales para pensar los procesos de subjetivación y elaboración simbólica. A partir de ellos, se abordan tres dimensiones específicas que orientan los objetivos del trabajo: la temporalidad subjetiva, la compulsión a la repetición y los límites de la simbolización frente a lo Real. Más que realizar un análisis separado de estas nociones, se propone una articulación rigurosa entre ellas, explorando sus puntos de convergencia, sus tensiones y las posibilidades de diálogo que abren en torno a la elaboración del trauma. Finalmente, esta investigación se desarrollará siguiendo un procedimiento sistemático y reflexivo, compuesto por una serie de etapas articuladas que garantizan la coherencia y la profundidad del análisis teórico-interpretativo:

- 1) Lectura crítica de los textos seleccionados, prestando especial atención a los conceptos centrales vinculados a la “identidad narrativa” y el “trauma psíquico”.
- 2) Identificación y selección de pasajes e ideas relevantes para los objetivos de la investigación, priorizando aquellos que permitan comprender con mayor profundidad la articulación propuesta.
- 3) Análisis comparativo de las propuestas teóricas desde las perspectivas hermenéutica y psicoanalítica, atendiendo a sus convergencias, tensiones y aportes singulares.
- 4) Elaboración argumentativa que articule los conceptos trabajados, a fin de sostener la hipótesis de que la identidad narrativa puede funcionar como un dispositivo simbólico-temporal para la elaboración del trauma.

Capítulo uno

El tiempo detenido y el movimiento de la trama

¿Qué ocurre con el tiempo cuando un acontecimiento no logra ser narrado? ¿Qué forma adquiere la experiencia cuando queda por fuera del campo del sentido, imposibilitada de ser dicha? Este capítulo propone interrogar el modo en que el trauma psíquico produce una detención de la temporalidad subjetiva, y cómo su reanudación puede tener lugar a través de una mediación simbólica que adopta la forma de la trama. No se trata de concebir la narración como una cronología recuperada —como si bastara con restituir un orden lineal de los hechos— sino como un trabajo de reorganización simbólica que, de manera no lineal ni mecánica, va reconfigurando las huellas traumáticas. Se trata de experiencias que, en el momento de su ocurrencia, exceden la posibilidad de ser inscriptas en el lenguaje, pero que precisamente por eso reclaman una labor narrativa capaz de otorgarles un lugar en la trama de la historia subjetiva. A lo largo de este capítulo se intentará mostrar cómo la narrativa, en su dimensión simbólica, puede devenir trama y, así, generar un movimiento: un comienzo nuevo allí donde el tiempo ha quedado suspendido por efecto del trauma. Para desarrollar esta indagación se recorrerán formulaciones clave de la obra de Sigmund Freud —desde sus primeros estudios sobre la histeria hasta el giro metapsicológico¹²—, en diálogo con lecturas hermenéuticas de Paul Ricoeur sobre el tiempo y el relato; la conceptualización del “símbolo” en Néstor A. Corona —que vincula pulsión y lenguaje— y las investigaciones de Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière sobre los tiempos dislocados de la locura y su inscripción en el lazo social. El propósito será trazar puentes entre estos marcos teóricos para pensar si la temporalidad puede reanudarse una vez que fue fracturada y de qué modo la narración permite esa reanudación sin clausurar lo traumático.

Allí donde la temporalidad se fractura

Freud inicia su recorrido clínico interrogando los modos en que el cuerpo testimonia aquello que no ha podido ser narrado. Es en los fenómenos histéricos —una de las primeras formas clínicas que aborda junto con Breuer— donde encuentra la expresión de una experiencia vivida que, al no haber sido simbolizada, retorna como síntoma. En estos casos, lo traumático no logra ser recordado ni dicho, pero insiste en reaparecer disfrazado en un síntoma inclinado hacia una manifestación corporal que se impone sin explicación consciente. En su artículo *Las neuropsicosis de defensa* (1894), Freud sostiene que sus pacientes “Gozaron de salud psíquica

¹² El giro metapsicológico en Freud alude al momento en que comienza a abordar los procesos psíquicos desde una perspectiva más abstracta y estructural, integrando los distintos puntos de vista (económico, dinámico y tópico) que estaba conceptualizando en su obra. Si bien ya había trabajado nociones como “defensa” o “pulsión”, en los escritos metapsicológicos —tales como *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915)— esas categorías adquieren un nivel de formalización que excede el modelo económico descriptivo de sus primeros textos.

hasta el momento en que sobrevino un caso de inconciliabilidad en su vida de representaciones, es decir, hasta que se presentó a su yo [...] una sensación que despertó un afecto tan penoso que la persona decidió olvidarla” (Freud, 1894/1986, p. 49). En este sentido, lo traumático no desaparece, sino que se separa de la cadena asociativa y queda fijado como un resto no elaborado que retorna sin mediación simbólica. El síntoma histérico se presenta, entonces, como una forma de decir lo que no pudo ser dicho: una palabra muda que se encarna en el cuerpo a través de una maniobra conversiva¹³: Esa escena que se congela en el cuerpo indica el punto en el que la narración se interrumpió y en cual el tiempo quedó suspendido. Freud comienza así a trazar una hipótesis sobre la fractura de la temporalidad subjetiva, donde el pasado no se conserva como memoria fija, sino en forma de huellas desligadas que exigen una posterior reinscripción; una lectura *a posteriori* que restituya el lazo del sentido.

Escribir después: el tiempo diferido

En la célebre carta enviada a Wilhelm Fliess en diciembre de 1896 —conocida como la *Carta 52*— Freud esboza una concepción radicalmente novedosa de la temporalidad psíquica. Allí describe cómo una escena puede devenir traumática no en el momento de su ocurrencia, sino *a posteriori*, cuando un segundo acontecimiento la resignifica. Esta lógica introduce el principio de *Nachträglichkeit* (acción diferida o “*a posteriori*”), que subvierte toda idea de causalidad lineal: el sentido de un hecho no está dado en su presente, sino que se construye retroactivamente, como efecto de una inscripción posterior que lo reactiva y lo reconfigura. En esa carta, Freud conceptualiza el aparato psíquico como un sistema múltiple de inscripciones sucesivas, donde las huellas pueden reordenarse y adquirir nuevos sentidos con el tiempo (Freud, 1896/2006, p. 274). Esta concepción anticipa la idea de la memoria como un espacio de reescrituras, donde lo psíquico no opera por acumulación lineal, sino por desplazamientos y reinscripciones. En sus palabras: “Desde esta *Prc*, las investiduras devienen concientes de acuerdo a ciertas reglas, y por cierto que esta conciencia-pensar secundaria es de efecto posterior [*nachträglich*] en el orden del tiempo” (Freud, 1896/2006, p. 275). De este modo, el trauma no responde tanto a un suceso fijo como a un efecto de lectura: una discontinuidad que se activa entre dos momentos, un desfase temporal causado por interpretar lo que se vivió, paradójicamente, como inasimilable. Así, el síntoma en vez de remitir a un origen unívoco representa una condensación; una tensión entre aquello que no pudo inscribirse entonces, pero que insiste a la espera de una narración posible.

Un ejemplo clínico emblemático de la lógica del *après-coup* o *Nachträglichkeit* aparece en el artículo *La etiología de la histeria* (1896), donde Freud expone el caso de una joven (Emma)

¹³ En el texto *Sobre el mecanismo de los fenómenos histéricos* (1893), Freud y Breuer desarrollan la idea de la “*conversión*” como la modalidad defensiva principal en la histeria, frente a la cual un afecto no descargado inerva al cuerpo, resultando en un síntoma somático.

que padecía una “repugnancia” a entrar sola en tiendas. El síntoma agorafóbico remitía a una escena ocurrida cuando tenía doce años: al ingresar a un comercio, dos empleados jóvenes se rieron entre sí, provocando en Emma una angustia intensa, desproporcionada frente a la situación. Sin embargo, durante su análisis emergió un recuerdo más antiguo de cuando ella tenía ocho años, que hasta entonces no tenía valor traumático manifiesto: Emma había entrado a una panadería, donde el panadero —“un hombre que le daba miedo”, según sus palabras— la sentó sobre su delantal y le introdujo la mano por debajo del vestido. En ese momento, la vivencia no le produjo displacer consciente ni angustia, pero años más tarde la risa de los empleados reactivó aquella experiencia infantil, dotándola de un sentido sexual que antes no poseía. Es en ese segundo tiempo, por efecto de una comprensión *a posteriori*, que el acontecimiento adquiere valor traumático. Freud muestra así que el trauma no depende de la magnitud del suceso, sino del modo en que una escena posterior reinterpreta y resignifica una experiencia previa.

La formación del síntoma agorafóbico no se vincula con un acontecimiento único y puntual, sino con una estructura temporal compleja, en la que dos escenas quedan enlazadas de forma no lineal. Freud entiende al trauma, de esta manera, como el resultado de una operación simbólica diferida: lo que retorna como síntoma no es el recuerdo en sí, sino la dislocación entre los tiempos, una fractura en la secuencia que impide su integración en una narrativa. Tal como había expuesto en *La etiología de la histeria*, el carácter patógeno del suceso no depende de su intensidad inmediata, sino de la reactivación posterior que le confiere un nuevo sentido. En *La proton pseudos de la histérica*, Freud explica este proceso con mayor precisión al señalar que, si se indaga la causa del fenómeno, se descubre “una sola, el desprendimiento sexual [...] que se anuda al recuerdo del atentado, pero es notabilísimo que no se anudase al atentado cuando fue vivenciado” (Freud, 1896/1986, p. 208). Este caso resulta muy útil para este trabajo de investigación ya que no solo evidencia la lógica del trauma en dos tiempos, sino que interroga la linealidad misma de la temporalidad psíquica. En tanto el segundo acontecimiento resignifica retroactivamente al primero, el tiempo se pliega, se bifurca, se suspende. Pero si algo insiste en el presente sin que haya sido simbolizado en su momento, es decir, si el tiempo no puede seguir su curso, ¿Qué sucede entonces? Se produce una detención, un vacío de inscripción; una fisura en el orden simbólico que, en términos lacanianos, señala la irrupción de lo Real. Ya no se trata solamente de recordar o de reordenar lo vivido, sino de interrogar qué sucede con el tiempo cuando no puede tramarse, cuando queda fijado como un punto ciego, sin antes ni después. La temporalidad del trauma, entonces, no remite simplemente a una cronología distorsionada, sino principalmente a una fractura en la posibilidad misma de narrar.

El símbolo encuadra la herida

Una clave para abordar la relación entre trauma y temporalidad en la obra freudiana puede hallarse en la evolución de su concepción del aparato psíquico. En sus primeros escritos —

particularmente en *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895)—, Freud lo concibe como un sistema regido por el intercambio de cargas energéticas, bajo un modelo económico influido por las ciencias naturales de su época. Este paradigma se articula en torno al principio de constancia, la acumulación de excitaciones y su descarga como modos de explicar el funcionamiento psíquico. Sin embargo, a medida que su investigación avanza, Freud comienza a encontrar límites en esta perspectiva puramente cuantitativa. La emergencia de fenómenos que no se dejan reducir a un esquema energético —como la repetición compulsiva, la formación de síntomas o el retorno de lo reprimido— lo conduce a incorporar una lógica distinta que permita pensar lo psíquico desde el lenguaje, el sentido y la inscripción simbólica.

En *Pulsión y símbolo* (1992)¹⁴, el autor Néstor A. Corona, sistematiza el desplazamiento freudiano del paradigma económico hacia una clave hermenéutica, mostrando que lo esencial del aparato psíquico no puede comprenderse solo como un circuito energético, sino como una estructura de significación. En este marco, conceptos centrales trabajados por Freud —como la “pulsión” y el “deseo”— se articulan ya no desde una lógica económica, sino desde su inscripción en la lógica del lenguaje. Freud mismo definió a la pulsión como “un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático” (*Pulsiones y destinos de Pulsión*, 1915/2006, p. 117), destacando su estatuto ambiguo: no es ni una excitación corporal pura ni una representación plenamente simbólica, sino una fuerza que insiste en buscar una inscripción psíquica. A partir de esta concepción, Corona interpreta que el deseo —entendido como inherente al aparato psíquico pero estructurado por la lógica del lenguaje— solo se vuelve accesible cuando se liga a una representación.

En base a esto, Corona insiste a lo largo del libro en la función central del *símbolo*: no como un signo que remite directamente a un contenido preexistente, sino como una operación que crea el contenido que representa. Esta concepción permite pensar el símbolo como un operador de subjetividad, en tanto posibilita que las fuerzas pulsionales —ancladas en el deseo— accedan al campo de lo psíquico a través de su enlace con una forma representacional. Tal como retoma Corona sobre Ricoeur:

Si el deseo es lo innombrable, está originariamente vuelto hacia el lenguaje; quiere ser dicho; está en potencia de palabra; que el deseo sea a la vez lo no-dicho y el querer decir, lo innombrable y la potencia de decir, es lo que constituye el concepto límite en la frontera de lo orgánico y de lo psíquico. (Ricoeur, citado en Corona, 1992, p. 163)

¹⁴ *Pulsión y símbolo* (Corona, 1992) es una lectura hermenéutica de la obra freudiana, elaborada a partir de las revisiones de Paul Ricoeur. El filósofo —y especialista en Freud— articula conceptos psicoanalíticos desde una perspectiva especialmente valiosa para pensar los cruces entre identidad narrativa y trauma que aborda este trabajo.

Desde esta perspectiva, Corona sitúa al símbolo en el corazón del funcionamiento psíquico; no como reflejo de un contenido previo, sino como una operación que produce un sentido posible donde antes sólo había una irrupción pulsional sin mediación representacional. En este marco, el autor propone comprender determinadas formaciones sintomáticas como símbolos detenidos en su posibilidad de significar; figuras en las que el sentido queda fijado en una imagen o en un acto que no logra desplegarse narrativamente. El trabajo hermenéutico —ya sea en la clínica o en la lectura— consiste, entonces, en restituir ese movimiento simbólico habilitando un pasaje hacia la palabra y la narración. En este punto, Corona articula la concepción freudiana de la sobredeterminación con la hermenéutica del símbolo propuesta por Ricoeur, mostrando que la eficacia del símbolo reside precisamente en su doble juego de velamiento y revelación. Como señala: “El símbolo oculta y revela. La revelación es ocultamiento, transfiguración; la transfiguración es revelación” (Corona, 1992, p. 265).¹⁵

El símbolo, entonces, opera como una estructura de mediación entre lo real del cuerpo y lo narrable del sujeto, entre lo pulsional que irrumpe y la posibilidad de sentido que se construye. Su eficacia no radica en suturar la herida provocada por lo traumático, sino en ofrecerle un encuadre: una forma, un ritmo, una secuencia que restituya el fluir del tiempo psíquico. Allí donde la palabra tropieza, donde el tiempo subjetivo se desancla de toda cronología posible, el símbolo roza lo indecible y abre la promesa de una inscripción futura. En esa posibilidad de entretejer lo disperso en una trama narrable se cifra su potencia simbólica y su valor narrativo.

El espesor narrativo del sí mismo

Si, como se vio, el símbolo permite reconfigurar lo pulsional al inscribirlo en el lenguaje, Paul Ricoeur amplía esa articulación al mostrar que el armado mismo de la trama constituye una forma de temporalización compleja en la que está incluida toda una dimensión simbólica. En *Tiempo y narración I* (1984/1995), el filósofo introduce el concepto de “triple mimesis”, entendido como un modelo narrativo de tres momentos articulados que permiten pensar cómo el tiempo vivido se transforma en tiempo narrado y, a su vez, en tiempo comprendido o reflexivo. Este esquema ofrece una estructura hermenéutica para explorar el pasaje entre la experiencia, su configuración simbólica y su apropiación por parte del sujeto. En primer lugar, la *mimesis I* corresponde a una precomprensión práctica del mundo: es el período en el que todavía no somos capaces de narrar, aquel en el que los acontecimientos se inscriben en el marco de una acción situada y una cultura

¹⁵ En *La interpretación de los sueños* (1900), Freud introduce la noción de “rebus” para describir el modo en que el sueño representa un pensamiento inconsciente a través de imágenes fragmentarias y condensadas. Dichas imágenes no traducen el contenido latente, sino que lo figuran de manera enigmática, por desplazamientos y condensaciones. Esta operación no difiere de la del símbolo, que oculta y revela al mismo tiempo el sentido reprimido, tal como más tarde lo subraya Corona al pensar el símbolo como mediación entre lo pulsional y su inscripción significativa.

compartida. Aquí ya hay una forma de inteligibilidad implícita —normas, símbolos, roles— que anticipa la posibilidad de ser contada.¹⁶

La *mimesis II* corresponde al momento de la configuración narrativa propiamente dicha: mediante la puesta en intriga (*mise en intrigue*) la trama organiza los hechos dispares en una secuencia significativa, dotándolos de conexión y tensión interna. Esta mediación se apoya en la pre-comprensión de la *mimesis I*, pero no se limita a trasladarla tal cual; la transforma, reordena y le confiere forma narrativa. En este punto, es también el momento en que el lector se expone, mediante la lectura, a las esquematizaciones que proveen las tramas, que orientan su comprensión y abren el acceso a la inteligibilidad del relato. En este sentido, Ricoeur introduce la tensión entre “concordancia y discordancia” como noción clave. Toda narración busca producir una cierta unidad de sentido —concordancia— pero lo hace a partir de elementos múltiples, disonantes o fragmentarios —discordancia—. La trama, entonces, no suprime el conflicto sino que lo dispone en una secuencia legible, mostrando al lector no solo la historia narrada, sino también la estructuración subyacente que le otorga coherencia. Como afirma el autor: “En resumen: la construcción de la trama es la operación que extrae de la simple sucesión la configuración.” (Ricoeur, 1984/1995, p. 132). Finalmente, la *mimesis III* constituye el momento de la refiguración, en el que quien recibe el relato —el sujeto lector— transforma su comprensión del tiempo y de su identidad a partir de él. Ya no se trata simplemente de representar lo vivido, sino de una apropiación reflexiva: el sujeto se piensa a sí mismo en tanto ha considerado su propia historia a partir de la lectura, lo que le permite apropiarse de las estructuras implícitas en ella. En este punto, resulta clave el aporte de Néstor A. Corona (1992), quien retoma el modelo narrativo de Ricoeur y articula que esta tercera mimesis implica la capacidad de pensar a partir de los símbolos: es decir, no sólo descifrarlos, sino pensar desde ellos en una lógica simbólica que ya estructura la subjetividad. De esta manera, se produce un desplazamiento desde la interpretación hacia la producción de sentido, donde el símbolo deja de ser únicamente algo a traducir y pasa a organizar la forma misma de pensar y de narrarse. En términos hermenéuticos, se abre aquí un giro hacia la autocontemplación, donde el relato —que en la *mimesis II* configuraba los acontecimientos— ahora se interioriza, habilitando una lectura transformadora del sí mismo. Como escribe Ricoeur:

Entonces se abre delante de mí el campo de la hermenéutica propiamente filosófica: ya no es una interpretación alegorizante, [...] es una filosofía a partir de los símbolos, que trata de promover, de formar el sentido, por una interpretación creadora. (Ricoeur, citado en Corona, 1992, p. 52)

¹⁶ En “*Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*” (1953), Lacan sitúa el origen del sujeto en el campo del lenguaje del Otro. Al comentar los juegos de ocultación descritos por Freud, afirma que “el momento en que el deseo se humaniza es también el momento en que el niño nace al lenguaje” (Lacan, 1953/1984, p. 306). Esta formulación condensa la idea de un sujeto anticipado por una red de significantes que lo precede.

Se observa, así, que el triple movimiento estructural de la “mímesis” no solo organiza los acontecimientos, sino que también habilita la articulación de diversas formas del tiempo. En este punto, Ricoeur introduce también una distinción clave entre tres dimensiones temporales que la narrativa permite entrelazar, haciendo de la configuración simbólica una verdadera mediación temporal. El primer tiempo —el “cronológico”— es el tiempo lineal y cuantificable, medido por el calendario y los relojes, donde los eventos suceden enmarcados en una secuencia cronológica. El segundo — el “subjetivo”— refiere al tiempo tal como es vivido por la persona: sus dilataciones, repeticiones, suspensiones o condensaciones, como las que aparecen en el sueño, el duelo o el trauma, por lo que se considera un tiempo propio; íntimo. Y el tercero —el tiempo “monumental”— condensa la memoria colectiva; los mitos fundacionales, los rituales, las fechas conmemorativas, donde lo individual se entrecruza con lo histórico y lo colectivo. La narración, en tanto forma de mediación simbólica, permite entretejer estas tres dimensiones temporalmente dando forma a una experiencia que no es sólo personal, sino también culturalmente situada y compartida. “Seguimos, pues, el paso de un tiempo prefigurado a otro refigurado por la mediación de uno configurado.” (Ricoeur, 1984/1995, p. 115)

Desde esta perspectiva, lo que se postula como “el espesor narrativo del sí mismo” se entiende, en parte, como esta densidad identitaria configurada entre los distintos tiempos — vivido, narrado y comprendido— que se entrelazan en la triple mímesis. Aunque Ricoeur no emplea literalmente la expresión “espesor narrativo”, se propone aquí debido a que el concepto permite nombrar la superposición temporal y hermenéutica que sostiene la identidad en su proceso de refiguración. No remite a una mera reconstrucción autobiográfica ni a un inventario de recuerdos pasados, sino a un proceso continuo en el que la mediación narrativa actúa como forma activa de temporalización subjetiva. Esta capacidad de reconfiguración narrativa encuentra también un paralelo notable con la concepción freudiana de *Nachträglichkeit* o “acción diferida”. Así como Freud mostró que ciertos acontecimientos solo adquieren sentido de manera retroactiva —cuando un segundo momento resignifica a otro anterior— (Freud, 1896/1996), Ricoeur propone que la narración no parte de un sentido dado, sino que lo produce a través del montaje de la trama. Puede leerse así una resonancia entre la *mimesis II*, que reordena lo disgregado en una intriga significativa, y la lógica del *après-coup*, donde se habla de un trauma en dos tiempos. Ambas concepciones suponen una temporalidad no lineal, en la que el sentido no está garantizado en el origen, sino que emerge de un trabajo de simbolización que se despliega en el tiempo. *La mímesis III*, por su parte, se aproxima a la inscripción retroactiva de la experiencia, en tanto implica una apropiación mediante la cual el sujeto puede pensarse en relación con aquello que, en su momento, quedó fuera de escena. (Ricoeur, 1984/1995).

Así, el relato no da forma a lo vivido simplemente recordándolo, sino al tramar una secuencia significativa allí donde antes hubo discontinuidad o un vacío de sentido. Esta capacidad de

articular tiempos heterogéneos es lo que permite a la narrativa intervenir en experiencias traumáticas, en esas grietas donde el tiempo psíquico ha quedado suspendido. Pero esa detención tiene consecuencias, se manifiesta corporalmente, ya sea en modos de inhibición, de tensión o de desconexión afectiva, que dan cuenta de la imposibilidad momentánea de tramitar lo vivido. Freud lo mostró en sus estudios sobre la histeria, y Corona lo retoma al subrayar que toda inscripción simbólica implica una operación pulsional. Cuando esta se interrumpe, el cuerpo padece la imposibilidad de decir. *Nachträglichkeit* nombra esa lógica dislocada, en tanto que lo no simbolizado puede cobrar sentido solo *a posteriori*. En este punto, como propone Ricoeur, la narración restituye un ritmo donde solo había irrupción pulsional y permite reescribir lo que carecía de sentido.

Lo que insiste desde el silencio de la historia

En su libro *Historia y trauma: la locura de las guerras* (2013), los psicoanalistas Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière proponen una lectura singular de ciertos cuadros clínicos tradicionalmente catalogados bajo la categoría de “locura”, en una línea que dialoga con la teoría ricoeuriana de la “identidad narrativa”. En lugar de atribuirlos únicamente a un trastorno individual o a una carencia interna de recursos simbólicos, los autores sostienen que muchas formas de sufrimiento psíquico tienen su origen en fracturas históricas no narradas. Se trata de traumas no solo individuales, sino también colectivos, que han quedado excluidos del lazo social y, por ende, de toda posibilidad de elaboración simbólica. La locura, en este punto, aparece como una historia imposible de contar; un tiempo detenido que insiste desde su exclusión. “[...] A través de sus síntomas, pacientes que no padecieron directamente los traumatismos de los combates persisten en testimoniar esos derrumbes del tiempo y de las garantías de la palabra” (Davoine & Gaudillière, 2013, p. 30). La originalidad de su propuesta radica, además, en la centralidad que otorgan al lugar del analista y a la “transferencia”, entendidos como espacios donde lo que no pudo inscribirse ni en el orden simbólico ni en el registro histórico puede, sin embargo, comenzar a escribirse. La escena clínica se vuelve así un dispositivo ético y narrativo capaz de alojar lo que fue rechazado por el Otro.

Uno de los casos relatados en el libro de los autores mencionados ilustra con claridad esta concepción. Se trata de una paciente internada en un hospital psiquiátrico francés —el Saint-Anne en París— a mediados del siglo XX, que afirmaba vivir en plena época de la Revolución Francesa. Mantenía diálogos con figuras históricas, describía guerras, juicios, y se posicionaba a sí misma en el centro de los acontecimientos, como si su cuerpo perteneciera a ese tiempo. Para el personal médico, su discurso era tomado como un delirio sin anclaje en la realidad, interpretado bajo los criterios diagnósticos clásicos de la esquizofrenia. Sin embargo, en el marco de un análisis, Davoine advierte que aquello que aparecía como un conjunto de enunciados inconexos respondía, en verdad, a una escena histórica efectivamente vivida en su linaje: la

paciente era descendiente de personas ejecutadas y silenciadas durante aquel período. Lo que emergía interpretado como delirio estaba así íntimamente ligado a una herida transgeneracional, a una historia no dicha que — al quedar excluida del relato familiar, comunitario o social—, retornaba como fragmento congelado sin inscripción simbólica. Escriben los autores:

Por eso, las historias que nosotros contamos aquí son las historias de descendientes que tuvieron la carga de transmitir, de generación en generación, pedazos de temporalidad congelados. La dificultad está en reconocer que esos momentos recortados de la historia se *actualizan* en el presente del trabajo analítico. (Davoine & Gaudillière, 2013, p. 41)

Este caso muestra cómo lo traumático puede fijar al sujeto en una escena que no logra enlazarse ni con el presente ni con una narrativa compartida. Davoine y Gaudillière advierten que no se trata solamente de un tiempo psíquico suspendido, sino de una expulsión del lazo histórico y social: allí donde el Otro ha borrado zonas de experiencia, el trabajo analítico consiste —como afirman— en hacer existir esas zonas de no existencia suprimidas por la violencia histórica (p.36). En esa línea, sostienen que “el objetivo es intentar historiar lo que no es recibido por ningún discurso” (Davoine & Gaudillière, 2013, p. 38). Así, el delirio deja de entenderse como una simple defensa ante la desorganización psíquica para pensarse más bien como un esfuerzo orientado a producir un anclaje temporal y alguna forma de transmisión. Donde no hay lenguaje que aloje ni memoria colectiva que inscriba, la escucha analítica se vuelve crucial: el analista no interpreta desde afuera, sino que habita el relato suspendido, sosteniendo con su presencia la posibilidad de que ese tiempo excluido devenga narrable.

En este punto, los autores retoman la figura de W.H.R. Salmon —psiquiatra militar británico que atendió a soldados traumatizados por la Primera Guerra Mundial—, y revalorizan sus enseñanzas para pensar la dimensión ética del trabajo clínico del análisis. Recuperan los cuatro principios ético-clínicos propuestos por Salmon para intervenir en contextos de guerra y locura: *proximidad, inmediatez, expectancy* y *simplicidad*. A lo largo de este capítulo y de los que siguen en la presente investigación, dichos principios se incorporan como claves para pensar diversas dimensiones del trauma y su posible elaboración simbólica. En relación con la fractura de la temporalidad subjetiva, resulta especialmente pertinente el principio de *inmediatez*, entendido como la disponibilidad subjetiva del analista para alojar un tiempo que no avanza. La *inmediatez* no intenta descifrar desde afuera, sino que se presenta como una temporalidad compartida; una forma de decir “estoy aquí, ahora, con vos” instalando algo de movimiento frente a la detención temporal. Esta ética de la presencia inmediata permite que la narración —aunque fragmentaria— comience a insinuar un ritmo propio. Como señalan:

La dinámica de la transferencia, entonces, es compleja: por una parte, hay que actuar en la urgencia de una crisis o de un pasaje al acto. Pero, por otra parte, esos mismos síntomas muestran un tiempo que no pasa. El peligro surge del oxímoron: ¿cómo detener una precipitación inmóvil? (Davoine & Gaudillière, 2013, p. 183).

Esta paradoja nombra con precisión el modo en que el trauma congela la temporalidad, y cómo la transferencia puede funcionar como un espacio donde ese tiempo suspendido vuelve a ponerse en movimiento. La *inmediatez* no busca resolver lo traumático, sino crear las condiciones para que algo nuevo y diferente pueda comenzar. Como sostienen Davoine y Gaudillière (2013), esta disposición del analista a recibir al otro en el presente del encuentro introduce una temporalidad alterna, capaz de hacer surgir un comienzo allí donde todo parecía fijado. La clínica se vuelve así menos un procedimiento que un gesto ético: estar ahí, en tiempo presente, para lo que aún no ha podido comenzar.

A lo largo de este capítulo se abordó el trauma como una fractura de la temporalidad psíquica, como una interrupción en la secuencia simbólica que deja al sujeto suspendido en un tiempo sin transcurso. No se trata de un pasado lejano, sino de una actualidad que no cesa; una experiencia que no deviene recuerdo porque no ha sido inscrita todavía. Frente a esa detención, la narrativa se ofrece como un acto de temporalización. No como un simple orden cronológico, sino como una forma de volver habitables los espacios rotos del tiempo vivido. Narrar implica, por lo tanto, reconfigurar las marcas del antes y el después. En esa operación, la palabra no borra la herida, pero puede rodearla; así como la trama no clausura el dolor, pero abre una vía de inscripción. Allí donde el tiempo se había roto, la narración se arriesga a enlazar lo disperso y a devolverle al sujeto una historia que pueda ser dicha, aunque sea en fragmentos.

Capítulo dos

¿Repetir o narrar? Ficciones para un retorno habitable.

En el capítulo anterior se abordó el trauma como una fractura de la temporalidad subjetiva, y se propuso a la “identidad narrativa” como una mediación capaz de reconfigurar ese tiempo detenido. Ahora, el foco se desplaza hacia otra dimensión del trauma: aquella que se fija en una escena imposible de elaborar y que retorna una y otra vez, como insistencia sin palabra mediadora. Ya no se trata solo de un tiempo interrumpido, sino de una repetición anudada a un cuerpo pulsional y su memoria, que se manifiesta en la compulsión a rehacer lo que no pudo inscribirse. En este punto, se interroga si es posible transformar ese retorno en relato: ¿Puede la narrativa operar como una mediación que aloje esa repetición, incluso sabiendo que algo siempre escapa a la simbolización? ¿Y qué lugar ocupa, en ese trabajo, la ficción?

Para explorar esta problemática, se retomarán ciertas claves previamente desarrolladas, pero desde nuevas coordenadas conceptuales. Se abordarán los desarrollos freudianos sobre la “compulsión a la repetición” y su articulación con la “transferencia”, entendida como la escena primordial donde aquello que retorna puede comenzar a narrarse. Estos conceptos se ampliarán con los aportes de la psicoanalista Julia Musitano, quien, a partir de su práctica clínica, destaca el estatuto de los recuerdos que irrumpen como restos no tramitados, anudados a una temporalidad suspendida. A su vez, se introducirá un desplazamiento hacia el campo de la ficción: la noción de “ficción configurante” en Ricoeur será puesta en diálogo con la propuesta de Graciela Montes acerca de la “frontera indómita” entre la autobiografía y la ficción, para pensar la narración como condición de posibilidad de la elaboración simbólica. En continuidad con Ricoeur, se retomará también su distinción entre dolor y sufrimiento —planteada en el texto *El sufrimiento no es el dolor* (2019)—que permite situar la ruptura de la capacidad narrativa y del lazo con el otro como núcleo de la experiencia traumática. Finalmente, se retomará el concepto del “fantasma” formulado por Lacan, entendido como una puesta en escena ficcional que estructura el deseo frente a lo imposible de representar, y el principio de *simplicidad* formulado por Salmon y desarrollado por Davoine y Gaudillière para pensar la clínica del trauma como un espacio donde gestos elementales de la sencillez y la escucha pueden reabrir la trama interrumpida.

El eco de lo no dicho: la repetición como retorno

Para iniciar este segundo capítulo, se propone el texto freudiano *Recordar, repetir y reelaborar* (1914), en el cual se delinearán tres operaciones fundamentales del trabajo analítico que permiten pensar el modo en que el trauma retorna en acto. Freud señala que el analizado, en lugar de recordar lo reprimido, tiende a repetirlo en acto, bajo las condiciones de la resistencia

(Freud, 1914/1991). Esta repetición no responde a una decisión consciente, sino que se impone como algo compulsivo, en un intento de reeditar fragmentos desligados de una escena original que no pudo ser tramitada. Desde esta perspectiva, la transferencia se vuelve el escenario privilegiado en el cual la repetición se presenta en acto. Freud lo precisa así:

El analizado no *recuerda*, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo *actúa*. No lo reproduce como recuerdo sino como acción [...] Por supuesto que lo que más nos interesa es la relación de esta compulsión de repetir con la transferencia y la resistencia. (Freud, 1914/1991, p. 152)

Se trata, entonces, de una reedición afectiva de vínculos primarios que irrumpe en el presente bajo la forma de una escena inconsciente, necesariamente desplazada sobre la figura del analista. En este punto, no se puede hablar de una rememoración plena, sino de una actualización vivida. El inconsciente se manifiesta en la transferencia como repetición de la dimensión del deseo que no ha encontrado palabras —aquella zona donde, según Corona (1992), el empuje pulsional carece de ligadura representacional—. Por eso, el recordar queda subordinado a esta lógica: lo que no puede decirse se actúa, y solo a partir de esa insistencia se abre la posibilidad de una re-elaboración, pero esta no implica la recuperación de un pasado intacto, sino la posibilidad de que algo de lo repetido se articule finalmente en una nueva trama simbólica.

Sin embargo, unos años más tarde Freud comienza a advertir que no toda repetición responde a un movimiento de trabajo psíquico orientado por el principio de placer. En la década de 1920, introduce un punto de inflexión decisivo en su concepción del aparato psíquico. Al estudiar los sueños traumáticos como fenómenos clínicos —como los de soldados que regresaban de la guerra, a los cuales se les imponían escenas horribles de difícil elaboración— observa que estos no se orientaban hacia el cumplimiento de un deseo inconsciente, sino que repetían la escena traumática. “El enfermo está, por así decir, fijado psíquicamente al trauma” (Freud, 1920/2008, p. 13). A su vez, su análisis del juego infantil que realizó con su nieto como un “*fort-da*” refuerza esta tesis: en tanto el niño recrea la desaparición y el retorno del objeto amado no solo para dominar la angustia, sino para transformar una pasividad sufrida en una escena activa y narrable. A partir de estas constataciones, Freud elabora la hipótesis de que existe en el psiquismo una compulsión a repetir que sobrepasa la búsqueda de placer y tiende a la pura descarga, una fuerza que actúa de manera autónoma respecto del principio de placer. Este viraje lleva a Freud a revisar su modelo pulsional. Así, en lugar de oponer pulsiones sexuales y de autoconservación, propone ahora una nueva dualidad estructural entre pulsiones de vida (*Eros*) —que enlazan y conservan— y la pulsión de muerte (*Thanatos*) —que introduce una tendencia regresiva hacia la repetición y la desintegración—. Ambas coexisten en tensión, y su entrelazamiento determina los destinos posibles de la repetición.

Es en este nuevo marco donde la compulsión a la repetición adquiere un estatuto radicalmente distinto. Freud pasa de concebirla como una defensa secundaria o una falla en la simbolización, a entenderla como la manifestación directa de la pulsión de muerte operando en el psiquismo. Advierte, por lo tanto, que ciertas repeticiones no buscan elaboración ni restitución de sentido, sino que retornan como actos mudos, cargados de una energía desligada de toda representación. Como afirma: “Se trata, desde luego, de la acción de pulsiones que estaban destinadas a conducir la satisfacción; pero [...] no la produjeron, sino que conllevaron únicamente displacer. Esa experiencia se hizo en vano. Se la repite a pesar de todo” (Freud, 1920/2008, p. 21). Desde esta perspectiva, el trauma aparece como una inscripción simbólica fallida frente a un exceso pulsional, evidenciando un núcleo irreductiblemente irrepresentable, imposible de incorporar por completo a la trama de la historia subjetiva.

La lectura que propone la psicoanalista e investigadora del CONICET Julia Musitano acerca del estatuto de la memoria en las narrativas del yo permite complejizar el problema de la repetición en su dimensión simbólica. En su artículo “*La autoficción: una aproximación teórica. Entre la retórica de la memoria y la escritura de recuerdos*” (2014), plantea la hipótesis de que “[...] en la autoficción, a diferencia de la autobiografía, hay una potenciación de los mecanismos del recuerdo en detrimento del carácter sistemático y organizativo de la memoria” (Musitano, 2014, s/p). En este punto, la autora distingue dos formas de organización de la memoria subjetiva: la *memoria autobiográfica*, que refiere a un relato relativamente estabilizado que otorga coherencia identitaria (por ejemplo, una fecha de cumpleaños) y la *retórica de los recuerdos*, que se manifiesta como irrupción fragmentaria, más próxima al retorno de lo pulsional. Mientras la autobiografía organiza el pasado en una secuencia inteligible, la autoficción acoge los restos, los desvíos y los vacíos, otorgando forma simbólica a lo que retorna sin orden. Desde esta perspectiva, la autoficción pone en escena el modo en que el deseo escribe y reescribe la memoria. Con ella, el recuerdo no se presenta como una reproducción fiel del pasado, sino como una puesta en acto de lo que insiste, una figuración de la ausencia que se reactiva en el presente del recordar. Musitano subraya que “el recuerdo adviene como presencia de lo ausente” (2014, s/p), definiéndolo finalmente como una “ruina”, en tanto resto que testimonia una pérdida y, al mismo tiempo, la hace existir simbólicamente. Así, la autoficción revela la dimensión pulsional de la memoria, en la que el recuerdo propone una re-escritura de sí como un espacio de elaboración donde lo no tramitado puede encontrar forma, transformando la compulsión de repetición en relato.

Esta distinción permite articular los desarrollos freudianos sobre la compulsión a la repetición con el problema de la narración de sí planteado por Musitano, en el sentido de que lo que retorna no lo hace como un recuerdo articulado, sino como una irrupción que desestabiliza la linealidad del relato identitario. Como señala la autora, “la memoria tiende a olvidar que el pasado coexiste con el presente y el recuerdo pone en evidencia que el pasado está pasando y

está por pasar en el futuro” (Musitano, 2014, s/p). Lo traumático aparece, entonces, como marcas mudas que reclaman ser narradas, pero que no encuentran fácilmente la forma. En esta clave, el gesto de narrar —como se analizó con Ricoeur— no implica recuperar lo real del acontecimiento, sino *ficcionalizar* una experiencia. La memoria se presenta así como un campo de tensión entre lo que puede ser dicho y lo que insiste en permanecer en silencio. Por ello, se comprende que la narrativa no busca clausurar la repetición, pero sí puede constituirse como un espacio donde esa repetición encuentre una forma de ser alojada.

Ficciones necesarias para habitar la realidad

En continuidad con el eje anterior, este apartado desplaza la atención hacia las operaciones simbólicas que permiten configurar una narrativa allí donde el trauma irrumpe como un fragmento sin sentido. En esta línea, se propone pensar la *ficción*¹⁷ no como un escape evasivo de la realidad, sino como una mediación necesaria para reescribir aquello que no pudo ser aprehendido como experiencia. Frente a la imposibilidad de recuperar el pasado tal como ocurrió, la ficción se presenta como un gesto configurante; un modo de entretejer los restos dispersos de una memoria fracturada en una trama habitable.

Desde esta perspectiva, la ficción no se opone necesariamente a la verdad ni se reduce a un mero recurso estético. En el marco del trauma, la ficción puede operar como una vía de acceso mediadora de aquello que quedó por fuera del lenguaje. En la perspectiva de Paul Ricoeur, la identidad se constituye en la capacidad del sujeto de narrarse a sí mismo mediante una “configuración ficcional”¹⁸ que reordena el tiempo vivido. En *Tiempo y narración I*, describe la construcción de la trama como una configuración que reúne acontecimientos heterogéneos en una historia inteligible y dotada de sentido (Ricoeur, 1984/1995). Esta refiguración narrativa no busca la exactitud del recuerdo, sino la inteligibilidad de la experiencia. En este sentido, frente a lo traumático —que retorna como escena rígida e inmóvil— la ficción puede mostrarse como repetición de esa escena congelada, pero a su vez, también en clave de posibilidad de transformación simbólica. Esta potencia configurante de la ficción también encuentra resonancias en el pensamiento psicoanalítico lacaniano. Tal como recuerda Leda Rodríguez Jiménez, “la realidad tiene estructura de ficción” (Lacan, citado en Rodríguez Jiménez, 2013, p. 13), afirmación que condensa de modo preciso la idea de que no hay acceso a lo Real sin la

¹⁷ El término *ficción* proviene del latín *factio*, “acción y efecto de fingir”, derivado del verbo *fingere*, que significa modelar, formar o simular. De esta raíz derivan también palabras como *fingir* (presentar como real algo que no lo es), *ficticio* (aquello que es inventado o simulado) y *efigie* (representación o figura modelada de una persona). En este marco, la ficción puede entenderse menos como un engaño que como un proceso de dar forma a lo informe.

¹⁸ La noción de “configuración ficcional” en Ricoeur implica una distancia respecto de la mimesis entendida como copia. La ficción no reproduce lo real, sino que crea una forma simbólica con la cual el sujeto construye un sentido (Ricoeur, 1984/1995, pp. 85–88).

mediación de las construcciones simbólicas que lo estructuran. Desde esta clave, tanto en Ricoeur como en Lacan, la ficción no se concibe como un velo que oculta la verdad, sino como la forma misma en que el sujeto puede armar un relato que posibilite transformar la insistencia del trauma en narración.

La escritora, psicoanalista y ensayista argentina Graciela Montes, reconocida por su extensa trayectoria en literatura infantil, reflexiona sobre el estatuto de la escritura narrativa del yo en su ensayo “*La frontera indómita. En torno a la construcción y defensa del espacio interior*” (2000). Allí propone la figura de una “frontera indómita” para pensar el lugar ambiguo y conflictivo donde se encuentran dos géneros tradicionalmente concebidos como opuestos: la *autobiografía* y la *ficción*. Mientras la autobiografía remite a un discurso identitario anclado en hechos verificables —como un nombre, una fecha de nacimiento o una serie de acontecimientos personales, tal como también sostiene Julia Musitano—, la ficción se asocia a lo imaginario, a lo fantástico, lo no comprobable. Frente a esta separación aparentemente tajante, Montes se pregunta en qué territorio podría ubicarse la literatura: ¿del lado de lo real o del lado de la subjetividad que lo reconfigura? Su respuesta señala que la literatura habita justamente en esa frontera móvil, en ese borde vivo e irreductible que no pertenece por completo ni al mundo externo ni al interior del sujeto (Montes, 2000).

Para fundamentar esta noción, Montes recurre a la conceptualización winnicotteana de la “zona de transición”¹⁹: un espacio potencial donde se produce el juego, la creación y el encuentro con un otro, sin que se pierda el anclaje subjetivo. Lo “indómito”, en este marco, remite a aquello que no puede ser plenamente asimilado ni por el yo ni por un exterior objetivable —es decir, algo que no puede ser reprimido—, y cuya potencia radica precisamente en mantenerse en ese entre inapropiable pero disponible. La autora lo formula así:

La condición para que esta frontera siga siendo lo que debe ser es, precisamente, que se mantenga indómita, es decir, que no caiga bajo el dominio de la pura subjetividad ni de lo absolutamente exterior, que no esté al servicio del puro yo ni del puro no-yo (Montes, 2000, p. 52).

Esta concepción puede articularse, por un lado, con la propuesta de Paul Ricoeur, para quien la ficción opera como mediación configurante que reordena lo vivido cuando la cronología subjetiva se vivencia como fragmentada. Por otro lado, resuena con la distinción planteada por Julia Musitano entre *memoria autobiográfica* y *retórica de los recuerdos*: mientras la primera

¹⁹ Donald Winnicott introduce la noción de “zona de transición” para dar cuenta de un espacio potencial entre la realidad psíquica interna y la realidad externa compartida. En esta área intermedia —donde surgen el juego, los objetos transicionales y la creatividad— el sujeto puede simbolizar y habitar el mundo sin perder el anclaje en su vida interior. (Winnicott, 1971).

remite a una identidad organizada en torno a datos verificables, la segunda deja lugar a lo fragmentario, al resto pulsional, al exceso. En ese mismo gesto, la “autoficción” —en tanto género narrativo situado en la frontera— no busca reproducir la verdad del acontecimiento, sino crear una escena donde algo de lo no dicho pueda devenir palabra. Este acto de narrar no es inocente ni neutral: supone un gesto de fe en el poder configurante del lenguaje. En este sentido, como afirma el escritor argentino Juan José Saer en su libro “*El concepto de ficción*”, “[...] la ficción no solicita ser creída en tanto que verdad, sino en tanto que ficción” (Saer, 2001, p. 12). Así, la ficción aparece como el único modo posible de decir una verdad que no se confunde con lo factual, sino que se produce en el acto mismo de narrar.

El “fantasma” como invención narrativa del sujeto

En continuidad con la reflexión sobre la ficción, el psicoanálisis lacaniano ofrece una vía privilegiada para pensar cómo lo ficcional estructura la realidad psíquica. En este marco, el concepto de fantasma designa una estructura escénica que organiza el deseo del sujeto en su lazo con el Otro, inscribiéndolo en un guion inconsciente que se despliega en sus modos de relación y en la forma en que se sitúa frente a lo imposible de simbolizar. El fantasma puede pensarse así como una narrativa íntima que conjuga registros imaginarios y simbólicos: una escena donde el sujeto se representa a sí mismo en relación con el deseo y el goce. Tal como lo desarrolla Lacan, el fantasma equivale a una construcción que sostiene la posición del sujeto frente al objeto causa de su deseo — el objeto *a*— condensando en una escena algo del goce que no puede tramitarse sin esa mediación (Lacan, 1964/2011). En ese sentido, el fantasma funciona como una ficción estructurante; no oculta la realidad psíquica, sino que le aporta un guion que es único para cada subjetividad.

En su *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), Lacan relea las nociones aristotélicas de *automaton* y *tyché* para pensar dos formas distintas de la repetición: por un lado, la repetición como retorno de lo ya dicho pero reprimido (*automaton*); por otro, la repetición como encuentro con lo inesperado, con lo que irrumpe desde lo Real y no puede ser simbolizado (*tyché*)²⁰. Mientras el síntoma, en tanto formación del inconsciente, puede ser descifrado dentro del campo del lenguaje —ya que responde a una lógica metafórica que permite su interpretación—, el fantasma no sigue esa vía. No es una formación que se recuerda o traduce, sino una que se actúa, que se escenifica. Por ello, el fantasma se sitúa del lado de la *tyché*, como una puesta en escena que resguarda al sujeto del enfrentamiento directo con lo

²⁰ *Tyché*, en la mitología griega, es la diosa de la fortuna, el destino y la suerte, equivalente a la romana *Fortuna*. En el pensamiento lacaniano, este término conserva esa dimensión de irrupción impredecible: lo que viene desde afuera y no puede ser anticipado o manejado simbólicamente, introduciendo un quiebre en el orden existente.

imposible de decir. Más que un significante que represente al sujeto en el campo del Otro se trata de una imagen insistente, cargada de marcas pulsionales que organizan la posición del sujeto frente al deseo.

Más adelante, en el *Seminario 14: La lógica del fantasma* (1966-67), el autor avanza en la formalización del fantasma como un dispositivo lógico-estructural que organiza una escena fundamental: aquella en la que se pone en juego el modo singular en que cada sujeto tramita su relación con el goce y el deseo. Su lógica se basa en la repetición de una escena estructurante que remite a una posición fija que se reactualiza sin cesar. En este punto, el autor precisa que el fantasma no puede reducirse a una imagen o a una ficción imaginaria, pues su estatuto depende del entrelazamiento de lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real en tanto registros que conforman la realidad psíquica. Tal como afirma:

Deseo y realidad se juegan en el discurso del Otro a cara o ceca. La realidad del 'listo-para-llevar', que hace el marco del fantasma, y que constituye toda la realidad humana, no es otra cosa que el montaje de lo Simbólico y de lo Imaginario; ella se distingue de lo Real, que nunca es más que entrevisto, cuando la máscara, que es la del Fantasma, vacila. (Lacan, *Seminario 14: La lógica del fantasma*, versión crítica, clase del 16 de noviembre de 1966, p. 2)

Lacan formaliza esta lógica mediante la expresión de la fórmula del fantasma como " $S \diamond a$ ". En ella, el sujeto dividido (S), efecto del significante, se relaciona con el objeto a —resto inasimilable, causa del deseo— mediante el losange (\diamond), que opera como un dispositivo de montaje. Este losange no representa una relación causal entre sujeto y objeto, sino un operador lógico que organiza la escena fantasmática a modo de guion pulsional. En esta clave, Lacan introduce un juego significativo: la *fiction* del fantasma es también una *fixion* —una fijación—²¹. El fantasma es, así, una invención que salva y hunde; en tanto es una ficción necesaria que estructura y una fijación que repite. El montaje del fantasma no remite a un sentido interpretativo, sino a una escena que pertenece al orden de lo Real: por eso no se interpreta, se atraviesa. Más que un recuerdo, el fantasma es un guion performativo —narrativo— en el que el sujeto se aloja en acto. Actúa como un filtro desde el cual se lee la realidad, por lo que organiza el acceso a lo vivido, pero también fija al sujeto en un circuito repetitivo. Es artificio y anclaje, límite y sostén; permite habitar una escena de deseo frente a lo insoportable del goce, aunque al precio de su repetición.

²¹ Aunque Lacan no emplea explícitamente el término *fiction/fixion* en el *Seminario 14* (1966-67), esta expresión ha sido utilizada en literatura contemporánea para poner en juego una homofonía que permite pensar dos dimensiones del fantasma: como construcción simbólica (ficción) y como estructura que fija al sujeto a una posición frente al goce (fijación).

A diferencia de la “ficción configurante” propuesta por Ricoeur —concebida como una mediación narrativa abierta, capaz de reordenar los acontecimientos dispersos en una trama significativa—, el fantasma lacaniano se presenta como una estructura que anuda lo Simbólico y lo Imaginario frente a lo irrepresentable de lo Real. Si la ficción en Ricoeur abre el tiempo hacia la posibilidad de reinterpretación, el fantasma en Lacan fija una posición subjetiva estructural que genera el armado de la realidad y el sostén del sujeto frente al goce y el deseo. Tal como señala Jaques-Alain Miller, “la fórmula del fantasma de Lacan escribe una inmovilización fantasmática del sujeto, inmovilización de una instancia que es móvil en sí misma” (Miller, 1997, p. 125). Si bien ambos conceptos suponen un trabajo simbólico de configuración, divergen en su alcance clínico: la ficción narrativa apunta a una reelaboración transformadora, mientras que el fantasma se comprende como una ficción inconsciente que sostiene al sujeto en una posición frente a la falta, y que solo puede ser atravesada para que otra escena —menos alienante— advenga.

Relatar con el otro, alojar lo excluido

La lógica de la repetición, tal como fue desarrollada hasta aquí, se reveló como una modalidad estructural del psiquismo frente a aquello que no pudo ser simbolizado. Sin embargo, desde la perspectiva de los psicoanalistas Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière, dicha repetición no puede pensarse únicamente como un fenómeno intrapsíquico, sino también como el eco de una ruptura colectiva donde la palabra ha fracasado en alojar lo vivido. Según esta lectura, el traumatismo subjetivo surge como efecto de una falla en el lazo social: allí donde un acontecimiento no fue reconocido por el Otro —es decir, por el discurso compartido de una comunidad—, el sujeto queda fijado a una escena muda, repetida una y otra vez como retorno de lo que no pudo ser narrado en su momento. Así, la compulsión a la repetición no se comprende como un déficit simbólico individual, sino como el signo de una exclusión estructural de carácter colectivo: un punto ciego de la historia que insiste hasta que pueda ser nombrado y compartido.

Desde esta perspectiva, la ficción delirante construida por los pacientes psicóticos analizados por Davoine y Gaudillière aparece como una forma extrema en la que se cristaliza la compulsión a la repetición cuando el lazo con el Otro se ha roto. Los autores reconocen en el delirio un intento de elaboración frente a lo traumático que no logró ser alojado ni simbolizado por el discurso social. La repetición, desde esta perspectiva, no remite tanto al retorno de lo reprimido como a la insistencia de una escena histórica excluida, cuyo desamparo se inscribe en el cuerpo del sujeto. “Las crisis de nuestros pacientes abren una investigación sobre las líneas de falla sociopolíticas donde el *self* explotó” (Davoine & Gaudillière, 2013, p. 35). El delirio constituye, así, una forma radical de narrar cuando todas las otras han fracasado, y su lógica se repite no por inercia, sino por fidelidad a lo que no ha podido ser dicho. Lo compulsivo se revela como un esfuerzo desesperado por dar forma —aunque sea distorsionada— a aquello que fue desalojado de la historia colectiva. La ficción delirante sería, entonces, el modo más extremo de

sostener viva una verdad que no encuentra un lugar en un lenguaje común: repetida en bucle, fuera de la cronología, sin lograr anclarse en una trama compartida. En esta línea, resulta iluminador el planteo de Paul Ricoeur en *El sufrimiento no es el dolor* (2019), texto en el que el autor distingue entre el dolor físico, localizado en el cuerpo, y el sufrimiento, que compromete la totalidad del sí mismo en su dimensión reflexiva y relacional. A diferencia del dolor, el sufrimiento afecta el poder de actuar, de narrar y de estimarse, poniendo en juego tanto la identidad personal como el lazo con los otros. Como afirma Ricoeur, “El sufrimiento apela. [...] el sufrimiento expresado en la queja es una llamada al otro, petición de ayuda” (Ricoeur, 2019, p. 102). De este modo, el sufrimiento no se reduce a un padecimiento, sino que abre preguntas e interpela: muestra que lo que está en juego en el trauma no es solo un exceso de dolor, sino una ruptura en la capacidad narrativa y en el tejido relacional que exige mediaciones simbólicas capaces de volver la experiencia habitable.

En esta misma dirección, la novela *La carretera* (2006), del escritor Cormac McCarthy, ofrece un ejemplo literario potente para pensar la función subjetivante de la ficción frente a una experiencia límite. El autor presenta un mundo devastado por un cataclismo sin nombre, en el que un padre y su hijo avanzan por un paisaje arrasado donde la vida humana parece haberse extinguido. Sin embargo, lo que les permite seguir caminando no es una expectativa realista de futuro, sino una ficción mínima pero radical: la convicción compartida de que “llevan el fuego”. En el momento más crudo, este diálogo expresa la fuerza de esa invención simbólica:

«Quiero estar contigo.

No puede ser.

Por favor.

No, tienes que llevar el fuego.

No sé cómo hacerlo.

Sí que lo sabes.

¿Es de verdad? ¿El fuego?

Sí.

¿Dónde está? Yo no sé dónde está el fuego.

Sí que lo sabes. Está en tu interior. Siempre ha estado ahí. Yo lo veo.»

(McCarthy, 2006, s/p)²²

Esta frase —que el padre repite como un mantra para sostener al niño y, a la vez, para sostenerse a sí mismo— no remite a una realidad verificable, sino que instituye una invención simbólica que funciona como el único sostén allí donde todo lo demás se ha perdido. En este

²² La edición consultada no permitió localizar la paginación exacta del fragmento citado. Se mantiene la referencia a la obra y la traducción utilizada sin consignar número de página.

punto se vuelve pertinente introducir el principio de *simplicidad*, tal como lo formulan Davoine y Gaudillière: como una orientación clínica que apunta a sostener la palabra del paciente mediante una presencia clara y despojada de tecnicismos. Los autores explican que “nuestro uso cotidiano del principio de simplicidad se sostiene en la exigencia de no enunciar a un paciente nada que no podríamos sostener en los mismos términos si nos dirigiéramos a los colegas, y viceversa” (2013, p. 389), y que este principio consiste en “[...] captar la eficacia de la palabra en un dispositivo que antes que nada garantice su libertad” (2013, p. 389). Desde esta perspectiva, la ficción mínima que sostiene al padre y al hijo en la novela de McCarthy se vuelve una figura de esa misma simplicidad, ya que no busca ofrecer una explicación cerrada ni un fundamento teórico, sino una forma elemental de sostén que, precisamente por su sobriedad, logra mantener abierta la posibilidad de un lazo en medio de la devastación.

A lo largo de este capítulo, la repetición dejó de ser pensada simplemente como retorno del pasado, para entenderse como una escena insistente que se actúa una y otra vez. No lo que fue, sino lo que no cesa de escribirse en el presente. Entre el síntoma que habla y el fantasma que se actúa, el sujeto habita un montaje que organiza su relación con el deseo, el goce y la realidad del mundo, a través de una ficción que a veces protege y otras veces aprisiona. Frente a ello, este trabajo trató de mostrar que no hay vida sin mediación ficcional: toda existencia se teje sobre una escena, una imagen, un relato que le da forma a la realidad. Pero cuando ese relato se congela, la repetición se vuelve clausura. La apuesta, entonces, es abrir esa estructura hacia el movimiento; transformar un guion rígido en una narración que pueda ser reconfigurada. De este modo, la ficción no niega el trauma ni elimina el dolor, pero lo nombra. Y en ese nombrar, algo del sujeto tal vez logre desplazarse, aunque sea mínimamente, hacia otra escena.

Capítulo tres

Lo indecible y sus bordes: narrar desde lo inconcluso.

En los capítulos anteriores, esta investigación abordó la cuestión del trauma como fractura de la temporalidad subjetiva y como una repetición que insiste en retornar allí donde no hubo inscripción simbólica posible. En este último capítulo, la mirada se concentra en los límites mismos de la simbolización; en ese punto en que la palabra tropieza con lo Real. Se indaga qué sucede cuando lo vivido no puede representarse del todo, cuando el sentido se quiebra y, sin embargo, algo de la experiencia pugna por salir del silencio. ¿Hasta dónde puede llegar la narración en estos casos? ¿Cómo se sostiene el sujeto frente a aquello que, por su exceso, desborda toda mediación simbólica? ¿Y de qué manera el lazo con un Otro permite bordear lo indecible sin pretender clausurarlo? Estas preguntas orientan el recorrido del capítulo, centrado en aquellas formaciones y gestos que se sitúan en los márgenes del lenguaje: el “síntoma” y la “angustia” como respuestas singulares frente al agujero de lo simbólico, el “testimonio” como acto que persiste aun sin la certeza de su transmisión; y ciertos modos de la espera que, en el encuentro común, pueden abrir un tiempo compartido en medio del sin-sentido.

Este análisis se articulará en tres ejes. En primer lugar, se retomará la lectura freudiana de las nociones de síntoma y angustia, poniendo en diálogo las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1915-1917) con *El yo y el ello* (1923) e *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), y articulando luego estos desarrollos con los conceptos de goce y de lo Real en la primera y segunda enseñanza de Jacques Lacan. En segundo lugar, el foco se desplazará hacia el campo del testimonio, articulando las conceptualizaciones propuestas por el filósofo Paul Ricoeur —del testimonio y la “atestación”— con el recorrido literario que realiza Jorge Semprún en *La escritura o la vida* (1995), donde la escritura se presenta como un medio y, al mismo tiempo, como un dilema para transmitir lo que parece no poder ser contado. Por último, se abordarán los aportes de Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière sobre los principios de *proximidad* y *expectancy*, en relación con el concepto freudiano de la transferencia, y articulados a su vez con la lectura ricoeuriana de la “identidad narrativa”. Se examinará cómo, desde estas dos perspectivas, la transferencia y la noción de “identidad narrativa” pueden pensarse como dispositivos simbólico-temporales que no buscan clausurar lo traumático, sino sostenerlo en una trama compartida, ofreciendo al sujeto un anclaje desde el cual volver a situarse en una temporalidad habitable.

“Lo que no se puede decir, no se puede callar”

En este primer eje, la reflexión sobre los límites de la simbolización se abordará desde una perspectiva predominantemente psicoanalítica. Desde esta posición —y retomando la formulación de Lacan—, lo Real se presenta como aquello que desborda y que resiste toda

inscripción simbólica, situando al síntoma precisamente en el umbral donde el lenguaje tropieza con la imposibilidad de decir.

En su espesor y su opacidad, el síntoma puede leerse como una de las formaciones en el límite entre lo que encuentra palabra y lo que resiste a ella. El psicoanálisis fue el primero en advertir que el síntoma no es una manifestación arbitraria, sino una formación de compromiso donde lo inconsciente se abre paso en la vida del sujeto bajo una forma deformada. En sus *Conferencias de introducción al Psicoanálisis* (1915-1917), particularmente en la *Conferencia 17: El sentido de los síntomas*, Freud muestra —a partir de los ejemplos clínicos de dos pacientes con neurosis obsesiva, que presentaban rituales y actos aparentemente absurdos— que el síntoma condensa un conflicto psíquico irresuelto, figurando de manera simbólica un deseo reprimido. Así, “los síntomas neuróticos poseen un sentido, lo mismo que las operaciones fallidas y los sueños, y están en vinculación íntima con el vivenciar del paciente” (Freud, 1917/1993, p. 246). Sin embargo, Freud advierte que el síntoma, aunque es interpretable, no se agota en la interpretación, ya que su persistencia depende también de la ganancia de placer que aporta al aparato psíquico, aun cuando esta se acompañe de displacer. Este doble estatuto —como mensaje a descifrar y como satisfacción— sitúa al síntoma en una zona de ambigüedad que roza lo indecible en tanto porta un sentido que puede ser elucidado, pero que conlleva también una opacidad estructural, ligada a las resistencias y al goce que lo sostiene.

En la *Conferencia 18: La fijación al trauma, lo inconsciente*, Freud profundiza en el papel de la fijación traumática como un factor decisivo en la formación de síntomas. Señala que muchos pacientes permanecen “fijados a un fragmento determinado de su pasado”, sin lograr desprenderse de la escena que los marcó, como si aquella experiencia siguiera presentándose “a modo de una tarea actual insoslayable” (Freud, 1917/1993, p. 251-252). Esta imposibilidad de elaboración no depende sólo del contenido representacional del suceso, sino de su intensidad afectiva, es decir, del exceso de excitación que el aparato no consigue tramitar. Freud postula que lo “traumático” debe entenderse en un sentido económico, ya que se trata de una sobrecarga de energía que desborda las vías habituales de descarga, generando trastornos duraderos en la economía psíquica. Desde esta perspectiva, el síntoma conserva el rastro de esa inscripción fallida: una satisfacción que retorna bajo la forma del displacer. Su sentido permanece desconocido para el sujeto, y precisamente por eso el trabajo analítico se orienta a hacer consciente lo inconsciente patógeno (Freud, 1917/1993, p. 258), transformando aquello que se repite de forma muda en algo que pueda ser dicho. De este modo, el síntoma no sólo marca un límite del lenguaje, sino que señala también el punto desde el cual puede iniciarse un proceso de elaboración.

Años más tarde, a partir de la publicación de *El yo y el ello* en 1923, Freud introduce una reorganización profunda del aparato psíquico que modifica el modo de pensar el síntoma.

Mientras que en la primera tónica el conflicto psíquico se entendía según grados de conciencia —un modelo apoyado en la lógica económica y dinámica del aparato psíquico—, la segunda tónica sitúa al síntoma como un conflicto estructural entre instancias que operan bajo lógicas distintas: el Ello, el Yo y el Superyó. El “Ello” representa el núcleo pulsional originario, Freud describe al individuo como “un ello psíquico, no conocido e inconsciente, sobre el cual, como una superficie, se asienta el yo” (1923/1992, p. 26). Está compuesto por mociones instintivas que buscan satisfacción inmediata (ya que está regido por el principio de placer), es totalmente inconsciente y atemporal, y carece de contradicción. El “Yo”, surgido de la superficie perceptiva, se configura como una instancia mediadora entre las exigencias del ello, las restricciones del superyó y las condiciones de la realidad; por lo que es “sobre todo una esencia-cuerpo [...] la proyección de una superficie” (p. 27), y conserva zonas inconscientes que no controla plenamente. El “Superyó”, por su parte, se forma a partir de la sedimentación de identificaciones tempranas, que “se enfrentan al otro contenido del yo como ideal del yo o superyó” (p. 36). Opera como heredero de la función prohibitiva del complejo de Edipo. Introduce la dimensión de la ley, la autoobservación y la conciencia moral. Con esta transformación, el síntoma deja de pensarse solo como retorno de lo reprimido y pasa a entenderse como una formación de compromiso entre instancias heterogéneas, atravesada por tensiones que nunca alcanzan una resolución definitiva. Desde esta perspectiva estructural, el síntoma funciona como un borde: un modo en que el psiquismo intenta dar una forma a aquello que no puede ser plenamente simbolizado, manteniendo abierto el punto donde el lenguaje tropieza con su límite.

En continuidad con esta perspectiva, la “angustia” puede pensarse como el afecto que señala el límite mismo de la simbolización. Freud dedica *Inhibición, síntoma y angustia* (1926) a revisar su concepción anterior, proponiendo un giro decisivo: la angustia ya no es concebida como consecuencia de la represión, sino como aquello que la antecede y la motiva. Como señala Freud: “La angustia es la reacción frente a la situación de peligro; se la ahorra si el yo hace algo para evitar la situación o sustraerse de ella” (Freud, 1926/1992, p. 122). Ahora bien, es preciso indagar; ¿qué constituye ese peligro? Freud muestra que su raíz más temprana está ligada al desvalimiento infantil y se manifiesta como amenaza de pérdida del objeto o pérdida del amor del objeto, experiencias que anticipan toda posterior angustia de separación (Freud, pp. 124–125). Desde este punto de vista, el síntoma aparece como una respuesta a esa señal: “los síntomas son creados para evitar la situación de peligro que es señalada mediante el desarrollo de angustia” (p. 122). En tanto afecto que no se deja simbolizar por completo, la angustia opera como una brújula que orienta las maniobras del yo frente aquello que desborda su capacidad de elaboración. Síntoma y angustia se enlazan entonces como dos modos imperfectos —pero necesarios— de bordear lo que excede al aparato psíquico: allí donde el lenguaje falla, ambos marcan un borde que indica la necesidad de construir un rodeo.

La enseñanza lacaniana retoma la cuestión de la angustia para otorgarle un estatuto singular en la subjetividad. Lacan subraya que, a diferencia de otros afectos que pueden desplazarse, enmascararse o incluso engañar al sujeto, la angustia constituye “el único afecto que no engaña” (Lacan, 1962-63/2005, p. 87). Su certeza no deriva de la interpretación de un significado, sino de su inscripción en el cuerpo: se experimenta como un nudo en la garganta, una presión en el pecho, un temblor que irrumpe sin mediación significativa. La angustia se impone como presencia —no como representación— y, en ese sentido, revela el punto donde el dispositivo simbólico fracasa en su función de mediación. Mientras el significante puede desviar, velar o producir equívocos, la angustia señala de manera inmediata la irrupción de lo Real.

En el *Seminario 7: La ética del psicoanálisis* (1959-1960/1988), Lacan introduce una definición fundamental que orienta toda su enseñanza posterior: “lo Real” se concibe, ante todo, como lo imposible (p. 164). Esta imposibilidad designa un límite estructural del lenguaje: aquello que ninguna cadena significativa puede absorber o traducir por completo. Lo Real, así entendido, marca el punto donde el sentido se quiebra, donde algo se presenta en la experiencia sin quedar integrado en la red simbólica. Más tarde, en su *Seminario 10: La angustia* (1962-1963/2005), Lacan profundiza y subvierte la perspectiva freudiana al situar a la angustia en una línea más estrecha con lo Real. Allí donde Freud localizaba la irrupción de la angustia por el peligro en la pérdida del objeto, Lacan introduce una torsión decisiva: la angustia no surge por ausencia, sino por la presencia excesiva de aquello que debería faltar. Por eso afirma que “la angustia [...] no es sin objeto” (Lacan, 1962-63/2005, p. 171); en tanto no se trata de un objeto empírico, sino del objeto *a* como ese resto no simbolizable cuya proximidad desarma la red fantasmática que sostiene al deseo. En este sentido, la angustia se produce cuando irrumpe “la falta de la falta”, es decir, cuando el vacío estructural que permite el juego del deseo se ve obturado por una presencia —la del objeto *a*— que invade ese lugar que debería quedar reservado a la falta. Esta irrupción expone al sujeto a un punto donde su posición en el deseo del Otro se vuelve un enigma y donde la mediación simbólica ya no alcanza. Por eso Lacan puede afirmar: “De lo real, pues, del modo irreductible bajo el cual dicho real se presenta en la experiencia, de eso es la angustia señal” (p. 174). La angustia, lejos de engañar, señala directamente ese punto de exceso donde el soporte significativo cede. Así entendida, se vuelve un afecto-límite: una marca viva que indica que el borde del sentido ha sido alcanzado y que algo de lo Real irrumpe sin una mediación significativa capaz de apaciguarlo.

Desde esta perspectiva, resulta especialmente fecundo el señalamiento de Ricoeur —retomado por Néstor A. Corona— acerca del carácter desalienante del psicoanálisis. Aunque provengan de tradiciones distintas, tanto la hermenéutica ricoeuriana como la enseñanza lacaniana convergen en un mismo gesto ético: rechazar toda pretensión de saber total y sostener

el vacío como condición de la subjetividad²³. Ricoeur advierte esta tentación con claridad: “[...] la aceptación de la muerte sólo es posible si se la vislumbra cierta gracias al saber científico que aporta el psicoanálisis” (Corona, 1992, p. 254). Así, el psicoanálisis se configura como una práctica que no busca clausurar lo Real, sino que acompaña el modo singular en que cada sujeto inventa un borde para habitar aquello que no puede ser plenamente simbolizado.

La articulación entre angustia y síntoma en Lacan permite precisar otra noción decisiva: la del “goce”. Lacan lo plantea como un exceso que desborda cualquier mediación significativa. No debe confundirse con un aumento del placer, ya que designa una satisfacción paradójica ligada a lo Real, que retorna aun a costa de producir sufrimiento. En este punto, el síntoma adquiere un nuevo estatuto. Ya no es solo un compromiso entre deseo y defensa, sino el modo singular en que cada sujeto aloja un núcleo de goce allí donde la simbolización tropieza con un límite; el de la imposibilidad. Lacan subraya, por lo tanto, que toda formación sintomática comporta una cuota de satisfacción irreductible, una fijación que el sujeto no abandona fácilmente (Lacan, 1962-63/2005, caps. I–III). Así, mientras la angustia expone al sujeto a la proximidad desnuda de lo Real, el síntoma funciona como un rodeo: ofrece una forma, aunque sea precaria, para hacer existir ese exceso sin quedar arrasado por él. Como afirma Freud: “El objetivo del psicoanálisis es sustituir la miseria neurótica por la desdicha común” (Freud, 1937/1981, p. 248).

De este modo, el recorrido realizado en este eje permite retomar la frase con la que Davoine y Gaudillière abren su libro *Historia y trauma: la locura de las guerras* (2013): “Lo que no se puede decir, no se puede callar.” Esta fórmula condensa el lugar en el que se sitúan tanto la angustia como el síntoma y el goce: aunque lo Real resista toda simbolización, insiste en manifestarse. La angustia irrumpe en el cuerpo aun cuando se la intente silenciar; el síntoma se presenta como un decir desviado que fija algo de la verdad del sujeto; y el goce se impone como un exceso que ninguna mediación significativa logra apaciguar del todo. Son modalidades distintas —pero convergentes— en que lo imposible vuelve, marcando los bordes de la experiencia subjetiva.

El testimonio como escritura más allá de la garantía

*Yo estaba allí; creedme; y si no me
creéis, preguntad a algún otro.
(Ricoeur, 2003, p. 371)*

²³ François Dosse (1997), en *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie* (1913–2005), relata los encuentros y desencuentros entre Paul Ricoeur y Jacques Lacan, marcados por profundas diferencias teóricas, pero también por ciertos puntos de cruce intelectual. Si bien mantuvieron posiciones divergentes —Ricoeur orientado a la hermenéutica del sentido y Lacan al orden estructural del lenguaje—, existieron momentos de diálogo e intercambio, como invitaciones a seminarios y conferencias, que evidencian un reconocimiento mutuo dentro del campo del pensamiento francés de la época.

Este eje se adentra en la figura del “testimonio”, planteando un viraje hacia el territorio de la palabra que reclama ser escuchada. Luego de haber examinado distintas formas en que la subjetividad bordea aquello que no logra simbolizar, resulta necesario seguir interrogando la forma en que el sujeto puede, aun así, intentar decir algo de aquello que lo desborda. El testimonio aparece justamente en este cruce: es la vía por la cual una experiencia traumática busca una inscripción simbólica que pueda ser compartida.

En su sentido más clásico, el “testigo” es quien ha visto o vivido un acontecimiento traumático y asume la tarea de relatarlo con la pretensión de que su palabra sea tomada como verdadera. Aquí, la potencia del lenguaje no radica meramente en explicar o interpretar los hechos, sino en hacerlos existir en el acto mismo de ser narrados. En el testimonio, decir es ya inscribir la experiencia en un lazo simbólico compartido. Por lo tanto, este eje se propone interrogar cómo se sostiene la palabra del testigo frente a su propio trauma y frente a los límites de la simbolización; y en qué condiciones logra hacerse oír, entendiendo que ser escuchado implica, para el sujeto, una forma de afirmarse y de no quedar aislado en la experiencia muda del sufrimiento. La cita inicial que abre este eje remite a lo que Ricoeur llama “el triple enunciado testimonial”, fórmula que condensa la estructura básica de este acto: la afirmación de presencia (“yo estaba allí”), la solicitud de confianza (“creedme”) y la apertura a la verificación por otros (“y si no me creéis, preguntad a algún otro” (Ricoeur, 2003, pp. 370–372). En el marco del testimonio clásico, este triple gesto busca asegurar la credibilidad del relato apelando tanto a la autoridad de la experiencia personal como a la posibilidad de corroboración externa. Sin embargo, Ricoeur amplía esta concepción al introducir la noción de “atestación”, que desplaza la verdad del testimonio hacia un registro hermenéutico: una verdad siempre parcial, reflexiva y expuesta a la sospecha, donde la garantía ya no proviene de la comprobación empírica sino del acto mismo de sostener la palabra.

A diferencia del modelo clásico del testimonio, orientado a asegurar la veracidad de lo ocurrido, la noción de atestación que propone Ricoeur introduce un desplazamiento decisivo: ya no se trata únicamente de probar un hecho, sino de responder por la propia palabra aun en condiciones de incertidumbre. De allí que afirme: “La atestación [...] es la seguridad, el crédito y la fianza de existir según el modo de la ipseidad” (Ricoeur, 1996, p. 27). Por lo tanto, la atestación no debe entenderse como una garantía objetiva sino como una posición ética del sujeto que se afirma en su decir a pesar del evento traumático acontecido. En este marco, la *ipseidad* —a diferencia de la *mismidad*— refiere a una identidad que no se define por la permanencia de lo mismo, sino por la capacidad de retomar y reconfigurar el hilo narrativo tras la ruptura traumática. Por eso, en el contexto del trauma, la atestación adquiere una relevancia singular: allí donde el sujeto se enfrenta a la imposibilidad de integrar lo vivido en un relato continuo, el acto testimonial opera intentando reinscribir la experiencia en un tiempo compartido. De esta manera, testimoniar

no implica clausurar la herida, sino darle un lugar simbólico, permitiendo que algo de lo que no podía ser dicho encuentre una forma —siempre parcial— de ser llevado hacia un Otro.²⁴

Esta tensión entre lo indecible y la necesidad ética de decir encuentra una resonancia singular en el testimonio del escritor y político español Jorge Semprún (1923–2011), exiliado en Francia tras la Guerra Civil e integrante de la Resistencia contra la ocupación nazi. Detenido en 1943 y deportado al campo de concentración de Buchenwald —donde permaneció hasta su liberación en 1945, a los 22 años—, Semprún publicó casi cincuenta años después *La escritura o la vida* (1994), obra en la que reelabora su experiencia límite del campo a través de una escritura que articula memoria, reflexión y literatura. La distancia temporal entre los hechos y su narración no sólo muestra que el trabajo de elaboración sólo puede advenir en determinados tiempos subjetivos, sino también la imposibilidad inmediata de relatar. Semprún afirma que la escritura de los hechos debió ser postergada para permitir su supervivencia. En este sentido, su testimonio no constituye un ejercicio de rememoración lineal, sino una tentativa de reconstruir una temporalidad subjetiva y simbólica después de la catástrofe.

En las primeras páginas, el autor expone con crudeza el dilema que lo atravesó al salir del campo: intentar escribir inmediatamente, lejos de aliviarlo, lo habría conducido nuevamente al infierno de la experiencia vivida. “Una duda me asalta desde el primer momento: ¿pero se puede contar? ¿podrá contarse alguna vez?” (Semprún, 1994, p. 20). En ese momento, la imposibilidad de narrar implicaba un riesgo vital, ya que escribir demasiado pronto habría puesto en peligro su equilibrio psíquico. El silencio inicial funcionó como una defensa necesaria frente a lo insoportable del recuerdo. Más que un “deber de memoria” —en el sentido que más tarde formulará Ricoeur—, su urgencia era sobrevivir, posponiendo la narración para no quedar capturado en el retorno traumático de lo vivido. Tal como escribe el autor:

Era preciso que el tiempo trabajara para mí, que el tiempo me proporcionara la distancia indispensable. Era preciso que la vida me devolviera el sentido de las palabras. Pues había perdido, en Buchenwald, hasta la memoria de las palabras, el simple y confiado contacto con ellas. ¿Cómo habría podido contar, al salir, aquello que me había arrancado de las palabras mismas? Habría sido como precipitarme de nuevo en el vacío del que apenas había logrado escapar (Semprún, 1994, p. 37).

²⁴ En su libro *Lo que queda de Auschwitz* (2000), el filósofo italiano Giorgio Agamben aborda la cuestión del testimonio desde otra perspectiva, proponiendo la figura del “testigo imposible”, que es aquel que, habiendo estado expuesto al límite del horror, ya no puede hablar. Sin embargo, el autor sostiene que incluso esa imposibilidad funda la necesidad ética de decir. Aunque distante de la hermenéutica ricoeuriana, su planteo converge en la idea de que toda palabra testimonial comporta un resto indecible que, lejos de anularla, constituye su condición misma de posibilidad.

Narrar no es, por lo tanto, simplemente transmitir información; es —en continuidad con la lógica psicoanalítica— arriesgarse a que el tiempo y la palabra vuelvan a rozar aquello que, en su momento, irrumpió en el cuerpo como pura descarga pulsional sin representación. En este sentido, el silencio inicial de Semprún puede leerse como un intervalo que preserva la vida psíquica, un tiempo de suspensión necesario para que el lenguaje recupere, más adelante, la posibilidad de alojar lo vivido. Solo cuando el tiempo produce esa distancia mínima, la narración se vuelve posible como acto de resignificación. El testimonio (en tanto atestación) no repara lo sucedido, pero restituye al lenguaje su capacidad —siempre parcial y frágil— de construir un sentido más habitable frente a la experiencia traumática.

Con el transcurso de los años, la escritura —que en un comienzo se presentaba para Semprún como una amenaza que podía devolverlo al borde de lo insoportable—, fue adquiriendo el estatuto de un espacio simbólico donde rehacerse. El silencio inicial, que había funcionado como resguardo vital, comenzó lentamente a transformarse en una necesidad de decir: ya no se trataba solo de sostener la supervivencia, sino de reconstruir un suelo narrativo capaz de alojar un pasado que insistía en retornar. Sin un territorio al cual volver y marcado por la memoria indeleble de lo que sucedió en el campo, Semprún encontró en la escritura su único lugar posible. Una patria sin geografía, tejida de palabras, donde lo vivido pudiera ser habitado sin se repita como un horror mudo. Así lo expresa el autor:

No poseo nada, salvo mi muerte, mi experiencia de la muerte, para decir mi vida, para expresarla. Tengo que fabricar vida con tanta muerte. Y la mejor manera de conseguirlo es la escritura. Sólo puedo vivir asumiendo esta muerte mediante la escritura, pero la escritura me prohíbe literalmente vivir (1994, p. 174).

La paradoja que encierra esta frase encuentra un punto de convergencia con la noción de *ipseidad* en Ricoeur. Si la noción de “identidad narrativa” implica mantener una continuidad del sí a través de las rupturas del tiempo, la escritura de Semprún encarna esa tensión ya que no se aferra a una *mismidad* fija, sino que reconstruye una forma de continuidad posible entre vida y muerte, entre silencio y palabra. En este sentido, la “patria” de la escritura es también la patria del sí: una trama frágil y expuesta que se re-hace precisamente en su capacidad de reconstituir la identidad en diálogo con el otro, con el tiempo y con aquello que había quedado fuera de la palabra.

Al avanzar en su relato, Semprún describe una escena decisiva que tuvo lugar tiempo después de su liberación. En un encuentro cotidiano, la mirada de una persona desconocida se posa sobre él con un espanto visible. Ese gesto mínimo —un cruce de miradas aparentemente trivial— lo conmueve de manera fulminante. “Es espanto lo que leo en sus ojos” (Semprún, 1994, p. 21), escribe, reconociendo en ese rostro la huella del horror que él mismo porta sin poder

nombrarlo aún. Más adelante, lo formula con mayor precisión: “¿A qué me remite esta mirada horrorizada...? ¿A qué horror, a qué locura?” (1994, p. 32). En esa alteridad inesperada, el espanto vuelve desde afuera, devolviéndole algo de su propia verdad inaccesible. El encuentro opera como un espejo que desborda al yo y abre un umbral ético: el testimonio sólo se vuelve posible en relación con un otro, allí donde la palabra encuentra una dirección. Desde esta perspectiva, testimoniar no equivale a afirmar una verdad en solitario, sino a ponerla a prueba en el horizonte interpretativo de quien escucha o lee. La escritura de Semprún muestra que el valor del testimonio no reside en la fidelidad estricta de los hechos, sino en la posibilidad de que la experiencia adquiera forma en el lenguaje. Narrar, entonces, no garantiza una verdad plena, pero sostiene un acto de palabra que, al articular la experiencia, la rescata de su inmediatez traumática y permite que ingrese —siempre parcialmente— en un espacio narrativo y compartido de sentido.

Ahora bien, este movimiento encuentra un límite inevitable ya que siempre queda un resto que se escapa a la palabra. El propio Semprún lo formula con precisión al afirmar que “hay cosas que no se pueden contar, y hay cosas que se deben contar” (1994, p. 30). Entre la imposibilidad y la exigencia de decir, la escritura testimonial se configura como un acto frágil pero ineludible. Su fuerza proviene justamente de esa paradoja: el testimonio avanza allí donde el sentido vacila, sosteniéndose en una tensión que no puede resolverse del todo. Esta ambivalencia resuena tanto en la perspectiva hermenéutica como en el psicoanálisis. En Ricoeur, la atestación implica afirmar la palabra incluso bajo la sombra de la duda, confiando en un sí mismo que no posee garantías plenas pero que se sostiene en la relación con el otro. En la lectura psicoanalítica, ese límite remite al borde de lo Real: el punto en que el lenguaje se aproxima a lo que no puede simbolizar, pero aun así insiste en rodearlo.

En definitiva, pensar el testimonio como una “escritura más allá de la garantía” implica reconocer que su valor no reside en asegurar una verdad plena, sino en sostener la palabra aun cuando ésta no pueda colmar el vacío que deja el trauma. Testimoniar supone afirmarse en esa hiancia —el intervalo entre la necesidad de decir y la imposibilidad de decirlo todo— donde la palabra, lejos de ofrecer una clausura, se mantiene como un acto vivo de resistencia. La escritura se configura así como un compromiso ético: no garantiza certezas, pero preserva la presencia del decir frente a la amenaza del olvido. Su fuerza radica en mantener abierto el espacio para que nuevos sentidos puedan emerger allí donde la experiencia parecía condenada al silencio.

La espera frente a la intemperie del trauma

A lo largo de este trabajo se ha explorado la narración como un espacio en el que la palabra posibilita el encuentro con el otro y contribuye a configurar una identidad capaz de recomponerse. En este último eje, cercano a la culminación del recorrido del trabajo, el foco se desplaza hacia

una zona más radical: aquella en el que las palabras ya no alcanzan. Se trata del territorio de la intemperie del trauma, un lugar donde lo simbólico ha sido arrasado y el sujeto queda suspendido en una experiencia traumática que carece de bordes interpretativos. La palabra “intemperie” remite, en su sentido más literal, a aquello que está al expuesto, sin amparo ni refugio. Su etimología —del latín “*in-tempus*”: *i in* (sin) y *tempus* (tiempo)— permite pensar un estado en el que el tiempo mismo se fractura: ni el pasado puede situarse como pasado, ni el futuro es anticipable, ni el presente es registrado como tal. En este punto confluyen tres dimensiones críticas: la ruptura del lazo con el Otro, la detención de la temporalidad subjetiva que fija al sujeto en el impacto traumático y la ausencia de un sostén simbólico capaz de reinscribir la experiencia en una trama aprehensible.

Desde la perspectiva del psicoanálisis, esta noción de la intemperie del trauma lleva necesariamente a repensar el rol del analista. En *Historia y trauma: La locura de las guerras* (2013), Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière se sitúan precisamente en este territorio, partiendo de una tesis contundente: el trauma opera como un rechazo del lazo con la Historia —entendida como un Gran Otro—, dejándolo al sujeto fuera de toda narrativa compartida. No se trata únicamente de un colapso simbólico individual, sino también de un silencio colectivo que amenaza con expulsar a quienes lo rompen hacia la marginalidad social bajo la categoría de la “locura”. En este escenario, los autores formulan una pregunta clínica decisiva: ¿desde qué posición puede el analista acompañar a un sujeto desalojado de la red simbólica común, cuando lo Real amenaza con sepultar cualquier lazo? Para responder, recuperan la serie de principios formulados por el psiquiatra Henry Salmon. Los dos primeros —el principio de *inmediatez* y el de *simplicidad*— fueron trabajados en los capítulos anteriores. Aquí el enfoque se desplaza hacia los dos restantes: el principio de *proximidad*, orientado a la creación de un lazo transferencial mediante una presencia compartida; y el principio de *expectancy*, que introduce una esperanza inaugural allí donde la temporalidad subjetiva se encuentra suspendida.

En el marco de la clínica del trauma extremo, Davoine y Gaudillière definen el principio de “*proximidad*” como “la constitución de un espacio de seguridad próximo al frente²⁵, donde es posible recuperarse física y psíquicamente y, al mismo tiempo, hacer la experiencia de una palabra posible en la proximidad de lo Real” (2013, p. 232). Éste no se reduce a un gesto de acompañamiento, sino que implica crear un territorio común allí donde lo simbólico ha sido arrasado. Los autores lo formulan mediante la expresión “Construcción de un espacio en un espacio sin límites” (2013, p. 209), subrayando que, en la intemperie del trauma, el desafío clínico consiste en delimitar un marco mínimo donde algo del lazo pueda recomenzar. En esta operación, la alteridad adquiere un papel decisivo: solo es posible salir del atrincheramiento

²⁵ La expresión “frente” remite aquí al frente de batalla, metáfora que los autores utilizan para describir la exposición radical al trauma.

subjetivo si aparece alguien “que me venga a buscar”, alguien cuya presencia abra un afuera del sin-sentido. Un ejemplo del libro muestra esto con claridad. Ernest —uno de los pacientes citado por los autores— le dice a su terapeuta en una de las primeras entrevistas: “Como analista, usted debería estar interesada en tres objetos, los únicos que lleve conmigo a la calle” (p. 215). En esa frase se condensa el inicio de una posible *proximidad*: el paciente, aun desde la clausura traumática, establece un punto de enganche, señalando qué elementos permiten acercarse a su mundo. En este contexto, los objetos funcionan como mediadores simbólicos mínimos, capaces de esbozar un lazo allí donde la experiencia aún no puede ser narrada de manera directa.

Ahora bien, esta *proximidad* no deja indemne al analista. Lejos de preservarlo en una posición neutral y aséptica, lo confronta con aquello que preferiría no sentir. Gaudillière y Davoine advierten:

Ante el analista, el ‘visitante’ se dará cuenta, quizás, de una violencia de fondo que viene a manifestarse a través de él, más o menos oculta tras una tolerancia superficial. Ahora bien, este enfrentamiento que desestabiliza la neutralidad del terapeuta lo pone en contacto con emociones que le gustaría no sentir (2013, p. 211).

Este señalamiento introduce un punto clínico decisivo: la práctica con sujetos atravesados por la intemperie del trauma desestabiliza la tan promulgada concepción analítica de la “neutralidad” y la “abstinencia” como principios técnicos fundamentales del dispositivo freudiano. Freud, en sus textos de 1912 a 1915, delineó con claridad que el analista debía mantenerse como “espejo” que no mostrara nada más que lo que se le presenta (1912a), y preservar la transferencia como motor del análisis evitando tanto su rechazo como su satisfacción (1915).²⁶ Este encuadre supone una condición previa: que el paciente está inscripto en un lazo simbólico, que habla, que puede dirigir su palabra a un Otro, que dispone de una escena transferencial desde la cual repetir y elaborar lo reprimido. Davoine y Gaudillière muestran que esta modalidad terapéutica se rompe en la clínica del trauma extremo. Esto se debe a que no hay “sujeto de la palabra” en sentido estricto ni un discurso que trabaje con lo reprimido, sino que se trabaja con “un saber sin un sujeto que cargue con ese saber” (Davoine y Gaudillière, 2013, p. 247): restos de memoria histórica sin inscripción subjetiva, ecos de escenas colectivas que no han sido simbolizadas. Si el analista mantuviera la distancia técnica clásica, la posibilidad de establecer un lazo quedaría bloqueada antes de comenzar. Es precisamente la *proximidad*, puesta en acto, la que habilita un comienzo. No como intromisión, sino como un acercamiento de un cuerpo hacia

²⁶ Definiciones tomadas de los siguientes textos: Freud, S. (1912a). *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*. En Obras Completas, Vol. XII (pp. 107-119). Buenos Aires: Amorrortu, 1991; Freud, S. (1912b). *La dinámica de la transferencia*. En Obras Completas, Vol. XII (pp. 125-136). Buenos Aires: Amorrortu, 1991; Freud, S. (1915). *Observaciones sobre el amor de transferencia*. En Obras Completas, Vol. XII (pp. 159-171). Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

otro que delimita un borde frente a lo Real. Ese gesto inaugural permite que algo del lazo se constituya y abre la posibilidad de que, recién entonces, una transferencia pueda tomar forma.

No obstante, al acercarse a la proximidad del paciente, el analista se enfrenta con impresiones que son “siempre *uncanny*; extrañas y familiares, pues proceden de lo que no entró todavía en un juego de lenguaje” (2013, p. 235). Estas vivencias ponen al analista en contacto con sensaciones que desafían la neutralidad y la abstinencia propias del dispositivo clásico, confrontándolo con aquello que preferiría no sentir. Es esta irrupción de fragmentos que remiten a lo “propriadamente Real” lo que revela, según los autores, la existencia de un “*inconsciente cercenado*”: un ámbito donde el paciente habla desde un lugar sin sujeto, escindido por la violencia y la privación de representación (2013, p. 233). En este contexto, la proximidad del analista adquiere una función particular: permite que estos fragmentos, hasta entonces inaccesibles, encuentren un espacio donde pueden comenzar a inscribirse en la relación transferencial. No se trata de interpretar prematuramente, sino de sostener un borde posible frente a aquello que aún no se articula en palabras. Desde esta posición, la alteridad del analista ofrece un anclaje mínimo que posibilita que lo indecible deje de circular en soledad y comience a adquirir una forma compartida —aunque todavía precaria— dentro del lazo.

En cuanto al último principio, el de la *expectancy*, Davoine y Gaudillière subrayan que no puede desplegarse sin la *proximidad* previamente establecida. Solo cuando un lazo mínimo ha sido tejido, puede surgir esta forma inaugural de esperanza que no remite a una previsión racional, sino a la posibilidad misma de que la vida vuelva a abrirse paso. Los autores lo expresan con claridad: “[...] la esperanza de vivir, en un horizonte en el que la vida parece prohibida. Dibuja el contorno de una alteridad que lo está esperando a uno en contra de toda previsión, de toda lógica, de toda sensatez” (2013, p. 332). Esta esperanza que nace “contra toda lógica” se sostiene en una experiencia compartida y no en un fundamento interior. Por eso los autores introducen la noción de un “*cuerpo de a varios*”, un concepto que remite a la dimensión comunitaria del sostén psíquico: la supervivencia —afectiva, simbólica o incluso física— no depende de un individuo aislado, sino de la presencia de otros capaces de recibir y alojar aquello que el sujeto, solo, no puede soportar.

El caso de los niños de Terezín, relatado inicialmente por Anna Freud y retomado por Davoine y Gaudillière, ilustra con particular fuerza esta dimensión colectiva del sostén psíquico. En 1945, un grupo de niños judíos —huérfanos tras la deportación y asesinato de sus padres luego de la guerra— fue trasladado desde el campo de tránsito de Terezín hacia Inglaterra. Su llegada produjo una crisis profunda en el entorno que los recibió: los niños rechazaban todo intento de organización, desarmaban el orden de la casa, insultaban y escupían a los adultos, y actuaban como si cualquier figura de autoridad fuese una amenaza. Su lazo con el mundo adulto estaba completamente quebrado. Su único punto de referencia afectiva era el propio grupo, unido

por un pacto de fidelidad absoluta “a la vida, a la muerte” (p. 344). En ese núcleo cerrado —sin mediaciones simbólicas estables y sin un Otro confiable— desplegaban, según los autores, un “gran caudal de invención para enfrentar las pruebas”, sostenidos únicamente por el vínculo que los une entre sí (p. 338). Este caso muestra la emergencia de un verdadero *cuero de a varios*: una configuración comunitaria donde la supervivencia del otro es condición para la propia existencia. Allí donde la intemperie del trauma había arrasado las referencias simbólicas habituales, el grupo de estos niños se convirtió en su único soporte vital. Por eso, para Davoine y Gaudillière, la posibilidad de encarnar un *cuero de a varios* constituye una forma de resistencia frente a lo que, para estos niños, se presentaba como un mundo completamente amenazante.

La pregunta que los autores formulan —“¿Qué se puede esperar de ellos, que no esperan nada?” (p. 344)— condensa la paradoja clínica que atraviesa este eje: allí donde el futuro está abolido, la “*expectancy*” solo puede nacer si otro introduce, con su presencia, una posibilidad inédita. En el caso de los niños de Terezín, esta apertura comenzó a gestarse de manera gradual a través del lazo transferencial con sus cuidadores. Ese contacto, mínimo pero decisivo, permitió que el pacto cerrado del grupo empezara a aflojarse, abriendo un espacio donde la palabra, el juego y la convivencia con nuevas figuras adultas inauguraron modos menos defensivos de estar con otros. En este proceso, el *cuero de a varios* aparece como la forma más elemental de hospitalidad psíquica, en tanto se entiende como un soporte comunitario que mantiene viva la posibilidad de existir cuando el sujeto aislado no podría sostenerse por sí solo. Pero esta estructura grupal solo se vuelve verdaderamente transformadora cuando se enlaza con la presencia de un otro exterior que ofrezca un punto de anclaje distinto al del pacto traumático. De este modo, el título del eje —la espera frente a la intemperie del trauma— adquiere aquí su sentido preciso: no es una espera pasiva, sino una espera sostenida por la presencia del otro, que hace posible que algo —un gesto, una palabra, un vínculo incipiente— comience a inscribirse y abra la vía hacia un porvenir mínimamente habitable.

Resulta pertinente articular lo expuesto hasta aquí con la noción de “dispositivo” entendida desde una clave clínica más amplia. En el marco del psicoanálisis, este término no refiere simplemente a un conjunto técnico o institucional, sino a una configuración viva que hace posible la emergencia de la subjetividad. Tal como explica el psicoanalista Rubén Zukerfeld (2005):

El dispositivo analítico es un conjunto heterogéneo de discursos, instituciones y reglas de intervención cuya invariante es la convicción acerca de la existencia, dinámica y eficacia de los funcionamientos inconscientes, así como la importancia del fenómeno transferencial y el valor de la historia subjetiva (p. 224-225).

Desde esta perspectiva, el “dispositivo” no se concibe como un marco rígido que encierra al sujeto, sino como un espacio que habilita los procesos de simbolización y de relectura de la

propia historia. Mauer, Moscona y Resnizky (2020) profundizan esta idea al afirmar que “los dispositivos clínicos se construyen en una labor conjunta analista-paciente. Cada dispositivo, producto del vínculo analítico en transferencia, crea sus propios itinerarios atendiendo a los problemas en juego” (p. 47). Este enfoque permite comprender que el dispositivo se configura en el entre-dos: en un espacio relacional donde la presencia del otro —sostenida previamente por la “proximidad” y la *expectancy*— abre la posibilidad de que el sujeto reinscriba su experiencia allí donde había quedado suspendida. En este sentido, el dispositivo no actúa solo sobre el sujeto, sino también con él; aloja un espacio simbólico de creación y de resistencia frente a la repetición traumática, ofreciendo un borde desde el cual la vida psíquica puede volver a trazar un camino.

De esta manera, las figuras que han atravesado este capítulo —el síntoma y la angustia como modos de borde frente a lo imposible, el testigo que presta su voz, el analista que sostiene un tiempo compartido— convergen en una misma clave: la de abrir un pasaje entre el tiempo fracturado del trauma y una trama simbólica que permita alojarlo. Tanto la transferencia en el campo del análisis como la “identidad narrativa” desde la perspectiva hermenéutica pueden comprenderse como dispositivos simbólico-temporales: modos de enlazar a un sujeto con otro, ofreciendo un marco donde lo interrumpido pueda volver a tramarse. Su función no es borrar la herida del trauma, sino mantenerla hablante, sosteniendo —a modo de una “espera” — un borde desde el cual la experiencia pueda reinscribirse sin quedar reducida al silencio. De este modo, estos dispositivos encarnan una ética del trabajo con lo traumático ya que no buscan clausurar el sentido, sino preservar la tensión entre el decir y lo indecible. Tal vez sea allí, en ese cruce entre narración, transferencia y espera, donde se afirme la apuesta de este trabajo: acompañar el gesto de retomar un hilo roto para que la historia interrumpida encuentre nuevamente la posibilidad de ser narrada.

Conclusiones

Esta investigación se propuso indagar cómo puede reconfigurarse la temporalidad subjetiva cuando ha sido fracturada por acontecimientos traumáticos que desbordan la capacidad de simbolización. El interrogante central se orientó a dilucidar qué mediaciones —simbólicas, narrativas y transferenciales— permiten, aun en ese terreno de ruptura, abrir nuevamente una trama posible. En ese sentido, el trabajo exploró la tensión entre la imposibilidad de decir y la potencia configurante de la narración, atendiendo a cómo diversas figuras —la identidad narrativa, la ficción, el síntoma y la angustia como bordes de lo Real, la transferencia, el testigo— pueden operar como pasajes precarios pero necesarios entre la vivencia muda y el relato habitable.

El recorrido se estructuró en tres capítulos que, lejos de funcionar como compartimentos estancos, constituyeron momentos sucesivos de una misma lógica. El primer capítulo abordó la problemática de la temporalidad suspendida, articulando la *Nachträglichkeit* y la repetición freudianas con la propuesta ricoeuriana de la mediación narrativa del tiempo. Allí se mostró que la fractura temporal, aun cuando deja una huella de imposibilidad, no condena definitivamente al silencio en tanto puede ser trabajada mediante tramas que reintroducen secuencias, alteridad, y posibilidad de interpretación. El segundo capítulo desplazó el foco hacia la tensión entre la compulsión a la repetición y la posibilidad de narrar. Desde Freud, se examinó cómo la repetición mantiene al sujeto fijado a un presente que no pasa, retornando aquello que no logró elaborarse. Frente a ello, la concepción ricoeuriana de la narración —y, en particular, el papel de la ficción— se presentó como una mediación capaz de entrelazar fragmentos dispersos y reorganizar la experiencia. La articulación de estas ideas con la noción lacaniana del fantasma permitió profundizar esta hipótesis, mostrando que incluso las formaciones imaginarias pueden operar como soportes simbólicos frente al impacto de lo Real. Finalmente, el tercer capítulo situó la reflexión en el territorio donde la palabra escasea: en la intemperie del trauma y los límites de la simbolización. A partir de las contribuciones de Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière, se exploró cómo ciertos dispositivos simbólico-temporales —como la transferencia y “la identidad narrativa” — pueden ofrecer un sostén mínimo en ese espacio arrasado. Las figuras del testigo y del *cuerpo de a varios* mostraron que el lazo con otro —o con otros— puede reinstalar al sujeto en un tiempo compartido, aun cuando persista el resto no simbolizable. En este contexto, los principios de Salmon —la *inmediatez*, la *simplicidad*, la *proximidad* y la *expectancy*— se revelaron como gestos inaugurales más allá de cualquier neutralidad técnica, orientando la posibilidad de un lazo allí donde el trauma había arrasado el sentido. La narración, desde esta perspectiva, aparece como una trama abierta que reconoce sus propios bordes.

En conjunto, este trabajo articuló tradiciones teóricas que no suelen leerse extensamente en diálogo: el psicoanálisis freudiano y lacaniano, la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur y las perspectivas contemporáneas sobre trauma y locura de Davoine y Gaudillière. Esta confluencia permitió pensar la temporalidad, la narración y la alteridad como dimensiones que se entrelazan en la tarea de restituir una forma habitable de la experiencia. Asimismo, la noción de dispositivo simbólico-temporal aporta una herramienta conceptual que puede orientar intervenciones clínicas y comunitarias, no como un protocolo cerrado, sino como un marco abierto que reconoce la singularidad de cada sujeto y la especificidad de cada situación. Queda, no obstante, un campo fértil para futuras investigaciones: desde la exploración de dispositivos narrativos aplicados a contextos clínicos y comunitarios, hasta la articulación entre la ética de la hospitalidad y las prácticas de salud mental. Estos desarrollos exceden los límites de esta tesina, pero delinean un horizonte posible para continuar la reflexión.

El recorrido de esta investigación condujo reiteradamente al punto en que la experiencia traumática suspende el tiempo y deja al sujeto en la intemperie de lo indecible. Sin embargo, también mostró que, allí donde el lenguaje parece quebrarse, pueden abrirse todavía gestos mínimos que permiten sostener un hilo, por más frágil que sea. La “identidad narrativa”, la trama, la transferencia y el testimonio aparecieron como mediaciones posibles que habilitan un espacio simbólico en medio del derrumbe. Son tramas que no buscan ocultar la herida del trauma, sino bordearla; que no restauran la linealidad temporal, pero permiten habitarla de otro modo. En la tensión entre lo que no puede ser narrado y la necesidad de narrar para seguir viviendo, se juega la apuesta ética que recorre tanto al psicoanálisis como a la filosofía hermenéutica.

En conclusión, si algo deja en claro el trabajo realizado es que nunca se trata de clausurar lo indecible, sino de ofrecerle hospitalidad. El trauma no desaparece, pero puede inscribirse en un relato que lo vuelva compatible con la identidad que el sujeto configura, permitiéndolo habitar una temporalidad y un horizonte abierto a la alteridad. En esa dirección, las figuras trabajadas a lo largo de la investigación condensan una ética de la presencia: estar ahí donde la historia se quebró, sostener la palabra en el borde, acompañar la espera sin prometer una resolución total. El relato deviene entonces una forma de asilo frente al desamparo, un modo de domesticar la intemperie sin abolirla. Quizás por eso esta tesina puede entenderse como la escritura de una paradoja: narrar lo que resiste a ser narrado, configurar una trama sabiendo que siempre quedará un resto. Y, sin embargo, es en esa imposibilidad misma donde se abre la posibilidad de seguir viviendo, de volver a tramar, de abrir un tiempo común. Encontrar la palabra en medio del silencio: esa es la apuesta que guía y cierra este trabajo. No todas las historias están escritas; precisamente por eso, allí donde el trauma interrumpe, puede abrirse la posibilidad de volver a narrar.

Bibliografía

- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo (Homo sacer III)* (A. G. Cuspinera, Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Aristóteles. (2000). *Física* (T. Calvo Martínez, Trad. y Ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles. (2013). *Poética* (T. Calvo Martínez, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Assoun, P.-L. (2001). *El perjuicio y el ideal: Hacia una clínica social del trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ballesteros, D., Damiano, J. M., Garbet, A., López, S., & Suárez, E. (2016). *Estado del arte de la investigación: Respuestas al trauma en la época. De la clínica en lo social. Temas en Psicología – Anuario*, 1, 129-139. Facultad de Psicología, Universidad Nacional de La Plata.
- Bleichmar, S. (2020). Traumatismo: entre el estímulo y la excitación. *Subjetividad y procesos cognitivos*, 24(2), 11-18. <https://doi.org/10.18566/spc.v24n2.a01>
- Bruner, N., Epstein, J., López, L., & Peltrin, J. T. (2016). *La noción de trauma en la obra de Freud y Lacan: algunas relaciones posibles con el juego infantil y la formación psíquica de la memoria*. En *VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XXIII Jornadas de Investigación y XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR* (Facultad de Psicología, UBA). Buenos Aires: Acta Académica. <https://www.aacademica.org/000-044/670>
- Castañeda Montoya, J., & Tamayo Lopera, D. A. (2023). *Identidad narrativa: aportes a la psicología, a las ciencias sociales y a la educación*. *Psicoespacios*, 17(30), 1–30. <https://doi.org/10.25057/21452776.1490>
- Corona, Néstor A. (1992). *Pulsión y símbolo: Freud y Ricoeur*. Buenos Aires: Almagesto.
- Davoine, F. & Gaudillière, J.-M. (2013). *Historia y trauma. La locura de las guerras* (Trad. M. Saúl). México: Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, R. (1641/2011). *Meditaciones metafísicas* (Trad. J. A. Nicolás). Madrid: Alianza Editorial.
- Derrida, J. (1967/1971). *De la gramatología* (Trad. Ó. del Barco y C. Ceretti). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Dosse, F. (1997). *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005)*. Paris: La Découverte.
- Foucault, M. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Traducción de Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Freud, S. (1893). *Sobre el mecanismo de los fenómenos histéricos*. En *Obras completas*, Vol. II. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1894). *Las neuropsicosis de defensa*. En Obras completas, Vol. III. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1895). *Caso Emma*. En “Estudios sobre la histeria”. Obras completas, Vol. II. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1895/2008). *Proyecto de psicología para neurólogos*. En Obras completas. (Vol I). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1896/1986). *La etiología de la histeria*. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. III, pp. 189–203). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1896/1986). *La proton pseudos de la histérica*. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. III, pp. 205–213). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1896/2006). *Carta 52 a Wilhelm Fliess (6 de diciembre de 1896)*. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (Vol. I, pp. 293–298). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1900/2008). *La interpretación de los sueños*. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. IV, pp. 1–644). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1901/1991). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Obras completas, Vol. VI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1912a). *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*. En Obras Completas, Vol. XII (pp. 107-119). Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- Freud, S. (1912b). *La dinámica de la transferencia*. En Obras Completas, Vol. XII (pp. 125-136). Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- Freud, S. (1914/1991). *Recordar, repetir y reelaborar*. En Obras completas. Tomo XII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1915). *Observaciones sobre el amor de transferencia*. En Obras Completas, Vol. XII (pp. 159-171). Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- Freud, S. (1915/2006). *Pulsiones y destinos de pulsión*. En *Obras completas* (Vol. XIV, pp. 105–134). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1916-1917 [1993]). *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (Vol. XVI, trad. J. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1920/2008). *Más allá del principio de placer*. En J. Strachey (Ed. y trad.), *Obras completas* (Vol. XVIII, pp. 7–64). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1923/1992). *El yo y el ello*. En Obras Completas, Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1926/2008). *Inhibición, síntoma y angustia*. En Obras completas. Tomo XX. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1937/1981). *Análisis terminable e interminable*. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (Vol. 23). Amorrortu.
- Freud, S., & Breuer, J. (1895/2008). *Estudios sobre la histeria*. En *Obras completas*. Tomo II. Buenos Aires: Amorrortu.
- García Márquez, G. (2002). *Vivir para contarla*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory* (L. A. Coser, Trad.). University of Chicago Press. (Obra original publicada en 1952)
- Herman, J. (1992). *Trauma and recovery: The aftermath of violence—from domestic abuse to political terror*. New York: Basic Books.
- Kachinovsky, A. (2007). *Transparencia narrativa*. Montevideo: Universidad de la República, Facultad de Psicología. Proyecto “Relatos e identidades”.
- Lacan, J. (1953/1984). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. En *Escritos 1* (pp. 237–322). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (1953-1954/1986). *El Seminario, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud* (J.-A. Miller, Ed.; R. Cevasco y V. Mira Pascual, Trads.; D. Rabinovich, Rev.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1954-1955/2008). *El Seminario, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (I. Agoff, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1957/2009). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (1999). *El seminario. Libro 5: Las formaciones del inconsciente (1957-1958)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1988). *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis (1959-1960)* (D. Rabinovich, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1962-1963/2005). *El Seminario, Libro 10: La angustia* (J.-A. Miller, Ed.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1964/2011). *El Seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (J.-A. Miller, Ed.; D. Rabinovich, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1966–1967/2006). *El Seminario, Libro 14: La lógica del fantasma* (J.-A. Miller, Ed.). París: École de la Cause Freudienne. Transcripción inédita.
- LaCapra, D. (2006). *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Laplanche, J. (1999/2007). *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

- Laurent, É. (2021). El revés del trauma. *Revista Virtualia*, (42). Recuperado de <https://www.revistavirtualia.com/articulos/696/destacados/el-reves-del-trauma>
- Lythgoe, E. (2023). *Autobiografía e identidad narrativa en Paul Ricoeur*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 49(1), 71–85. <https://doi.org/10.36446/rif2023342>
- Mauer, S., Moscona, M., & Resnizky, S. (2020). Clínica psicoanalítica en la infancia. De los dispositivos a la construcción de la subjetividad. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Marugán Kraus, J. (2015). *Recuerdo y elaboración del trauma psicológico y sus efectos*. *Clínica Contemporánea*, 6 (1), 13–20. <https://doi.org/10.5093/cc2015a2>
- McCarthy, C. (2006). *La carretera* (L. Murillo Fort, Trad.). Random House Mondadori.
- Miller, J.-A. (1997). *Introducción al método psicoanalítico*. Buenos Aires: Paidós.
- Montes, G. (2000). *La frontera indómita. En torno a la construcción y defensa del espacio interior*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Musitano, J. (2014). La autoficción: una aproximación teórica. *Entre la retórica de la memoria y la escritura de recuerdos*. *Revista del CONICET*. Rosario: UNR-CONICET. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/36894>
- Nasio, J.-D. (2001). *El libro del dolor y del amor*. Buenos Aires: Paidós.
- Nietzsche, F. (1886/2017). *Más allá del bien y del mal* (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1887/2014). *La genealogía de la moral* (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial.
- Obuajo, J. Y. (2024). Identity Construction in Narrative Discourse: A Case for the Narrator or the Narrated. *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)*, 8(6), 2485–2497. <https://doi.org/10.47772/IJRISS.2024.806189>
- Ramírez Pavelic, C., & Contreras Salinas, C. (2016). *La pedagogía narrativa: una mirada desde la subjetividad del sujeto educador*. *Revista Paradigma*, 37(2), 28–45.
- Ricoeur, P. (1984/1995). *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico* (trad. A. Neira). México: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (1990). *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1997). Horizontes del relato. En P. Oyarzún (Comp.), *Tiempo e historia. La hermenéutica en el pensamiento de Paul Ricoeur* (pp. 113–130). Santiago: Editorial Universitaria.

- Ricoeur, P. (1997). *Sobre un autorretrato de Rembrandt*. En *Lo justo II* (pp. 19–26). Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido* (A. Neira Calvo, Trad.). Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (2019). *El sufrimiento no es el dolor*. *Isegoría*, (60), 93-102.
<https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.06>
- Ricoeur, P. (2011). *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Rodríguez Jiménez, L. (2013). *Lo contemporáneo y la crisis de la realidad empírica: confrontaciones teóricas*. *Revista Humanidades*, 3(1), 13–16. Universidad de Costa Rica.
- Roudinesco, É. (2015). *Freud en su tiempo y en el nuestro*. Madrid: Debate.
- Saer, J. J. (2001). *El concepto de ficción*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Scheck, D. O. (2007). Reseña de *Dominick LaCapra, Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*. *Prismas*, 11(11), 226–230.
- Sempurn, J. (1994). *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Stella, M., & Flosi, I. (2024). *¿Qué es el trauma en psicoanálisis?* En Memorias del XVI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXI Jornadas de Investigación. XX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR (Buenos Aires, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires). Buenos Aires: Acta Académica.
<https://www.aacademica.org/000-048/447>
- Vernant, J.-P. (1965). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (Cap. IV: El trabajo y el pensamiento técnico) [Trad. esp.]. Madrid: Editorial Ariel.
- Winnicott, D. W. (1971). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa.
- Zukerfeld, R. (2005). *Psicoanálisis y dispositivos institucionales*. En R. Zukerfeld & E. Dimenstein (Comps.), *Dispositivos psicoanalíticos institucionales* (pp. 213–231). Buenos Aires: Librería Letra Viva.