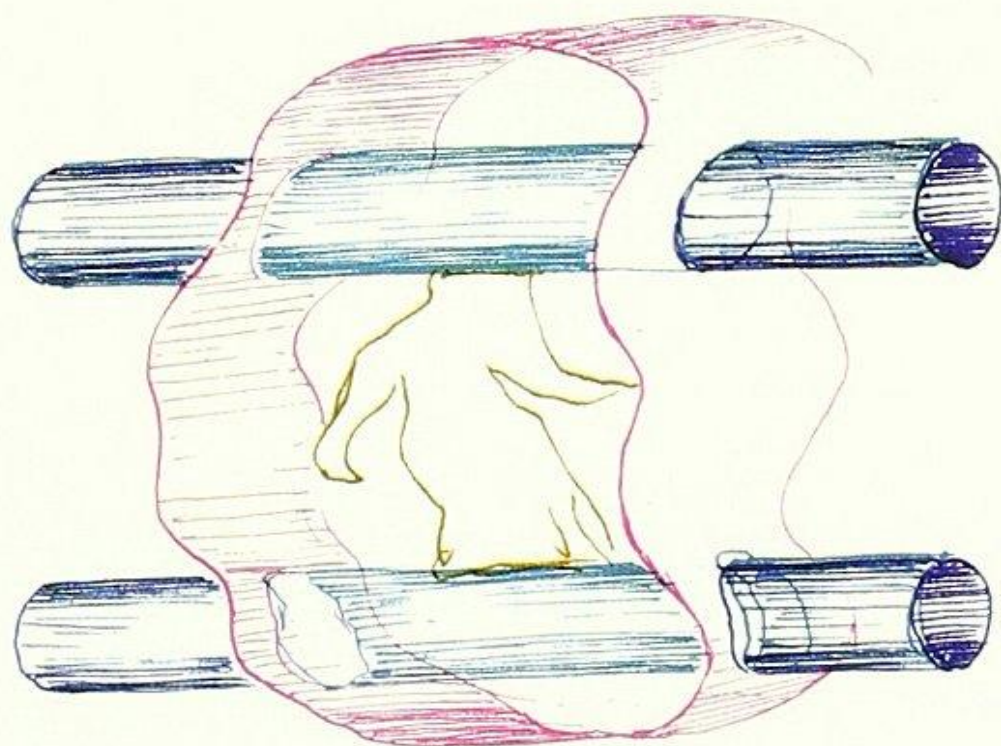


El hombre sin argumento

Una introducción a la clínica psicoanalítica

Francisco Pereña



Psicoanálisis

clínica psicoanalítica



**EDITORIAL
SINTEsis**

El hombre sin argumento

Una introducción a la clínica psicoanalítica



clínica psicoanalítica

PROYECTO EDITORIAL PSICOANÁLISIS

Directores: Manina Peiró Paloma Letamendía Manuel Espina



El hombre sin argumento

Una introducción a la clínica psicoanalítica

Francisco Pereña



EDITORIAL
SÍNTESIS

Consulte nuestra página web: www.sintesis.com
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

Ilustración de cubierta: José Luis Alexanco

© Francisco Pereña

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34 - 28015 Madrid
Tel.: 91 593 20 98
<http://www.sintesis.com>

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

ISBN: 978-84-995839-0-7

Impreso en España - Printed in Spain

Índice

Prólogo

Introducción

1. Identidad, saber e inconsciente o de cómo el saber del inconsciente carece de identidad

1.1. El psicoanálisis no es una "identidad de pensamiento"

1.2. De la separación entre saber y poder al canon estoico

1.3. Cuerpo y causa subjetiva

1.4. El psicoanálisis es clínica del inconsciente

1.5. Saber y olvido

1.6. Represión y denegación

1.7. Argumento fantasmático o argumento del poder

1.8. De la hipnosis al saber del inconsciente

1.9. Memoria y recuerdo

2. Desamparo y asistencia ajena o de cómo la "identidad de percepción" es imposible para el hombre

2.1. Asistencia ajena y exposición al otro

2.2. Fracaso de la "identidad de percepción" e "identidad de pensamiento"

2.3. Fracaso de la "identidad de percepción" y huellas mnémicas

- [2.4. Angustia y trabajo del inconsciente](#)
- [2.5. El sueño no se interpreta y el inconsciente es an sich](#)
- [2.6. ¿Es el sueño realización de deseos? ¿Hay interpretación del sueño?](#)
- [2.7. El sueño no se construye con la "identidad de pensamiento"](#)
- [3. La represión y el retorno de lo reprimido; la denegación y la certeza fantasmática](#)
 - [3.1. ¿Por qué traducir Verleugnung por "denegación"?](#)
 - [3.2. La denegación nace del fracaso de la "identidad de percepción"](#)
 - [3.3. Relación entre represión y denegación](#)
 - [3.4. Los muertos de Nueva York, los muertos de Afganistán y los muertos de la guerra de Troya](#)
 - [3.5. Amor y belleza](#)
 - [3.6. El duelo, el fetiche y la fobia](#)
 - [3.7. Denegación estructural y denegación neurótica](#)
- [4. Crítica a la confusión entre pulsión y fantasía o de cómo se ha de distinguir entre inconsciente, pulsión y fantasma](#)
 - [4.1. Sobre la presentación de enfermos](#)
 - [4.2. Acerca de la clínica de la mirada](#)
 - [4.3. Trauma y argumento](#)
 - [4.4. Crítica a la correspondencia kleiniana entre "instinto" y fantasía inconsciente](#)

- [4.5. La concepción del inconsciente condiciona la clínica](#)
- [4.6. Argumento fantasmático y destinos de la pulsión](#)
- [5. Edipo, el argumento y el falo o de cómo no se ha de confundir la tragedia edípica con el fantasma](#)
 - [5.1. Edipo y el saber](#)
 - [5.2. Falo, ¿significante u órgano?](#)
 - [5.3. Ante la ley de la castración](#)
 - [5.4. El enigma de Edipo](#)
 - [5.5. ¿Disolución del complejo de Edipo?](#)
 - [5.6. Intriga y argumento; diversidad y encierro](#)
 - [5.7. La vida carece de proporción](#)
- [6. Repetición o constancia del fracaso de la identidad](#)
 - [6.1. La repetición deja sin argumento](#)
 - [6.2. ¿Pensar la repetición o imaginar el cambio?](#)
 - [6.3. Repetición, inercia y disparidad](#)
 - [6.4. Lo siniestro](#)
 - [6.5. Repetición y muerte](#)
 - [6.6. El tiempo del inconsciente: entre dos tiempos](#)
 - [6.7. Repetición, identidad y pulsión](#)
 - [6.8. Demanda de vida y soledad](#)

6.9. La carga más pesada

6.10. Escisión pulsional y dualidad sadomasoquista

6.11. Demanda y exposición al otro

7. El hombre sin argumento o de la extrema soledad de la exposición al otro

7.1. El grito y el diagnóstico diferencial

7.2. ¿Cómo desargumentarse?

7.3. El complejo del Nebenmensch. La incertidumbre del cuerpo

7.4. Lo dispar y el "yo especular"

7.5. La soledad del cuerpo y el tiempo del inconsciente

7.6. Memoria de la cosa, aura, des posesión

7.7. La justicia y la soledad de la desproporción

7.8. El hombre justo a veces

7.9. Aun así el psicoanalista

Bibliografía

Prólogo

LA PASIÓN y la intensidad del Libro han encontrado autor. Probablemente, Francisco Pereña haya escrito el libro que soñó. Por dos motivos, uno, porque de momento corona la lenta fragua de su pensamiento y, el otro, porque surge reconciliado con su tensa biografía, con la elocuente experiencia profesional que le justifica.

Este libro está escrito a martillazos, sin ningún tipo de complacencias. Que nadie cuente con descubrir entre sus páginas algún alivio, ni del corazón ni del sensorio ni del razonamiento. ¡Ni lo sueñe! Porque el discurrir del discurso es intempestivo e ingente. Que no espere encontrar lo dulce de encontrar, ni oír lo que le sería agradable oír. Lo propio de esta obra, su trágico desarrollo, su inhóspita radicalidad, se debe a que nace del desamparo y termina en la soledad. Su artífice da cuerpo a una tesis inicial que se sostiene a lo largo del texto con insistencia y que se enuncia más o menos así: no hay nada anterior a la herida humana, nada previo a la condición traumática que define la imposibilidad de los hombres para vivir. Y concluye, coherentemente, en la irrecuperable soledad del analista, en su exclusión de todo discurso institucional. Suceso tan escarnecido que deja boquiabiertos a los demás y le vuelve indigesto para la comunidad, como él sabe y acepta sin remilgos ni acritud.

Entre el desgarro y la soledumbre circulan las tres modulaciones posibles del psicoanálisis que encandilan el interés del autor: el saber del inconsciente, el psicoanálisis agrupado y la experiencia clínica personal. Ninguna escapa a la disección de nuestro crítico más extemporáneo. La mirada psicoanalítica sobre las cosas de la sociedad se mezcla indisolublemente con la aventura clínica y con el perverso postín que reúne a los psicoanalistas. Las tres están sujetas a un mismo movimiento de ocultación o lucidez, y sobre ellas vuelca Pereña su inteligencia y su desazón a lo largo de estas apretadas páginas; insustituibles.

La herida que evoca el autor con tanta insistencia constituye el argumento principal de su reflexión. Y conviene destacar esta palabra, "argumento", que ilustra el título de la obra y que se convierte a lo largo de su estudio en un instrumento racional tan imprescindible como innecesario, tan coactivo como imposible de construir. La argumentación, arrastrada de este modo al límite de sus indispensables posibilidades, es la primera respuesta al abrupto golpe con que nos recibe la existencia. Un argumento que, como todos los argumentos, se construye de urgencia frente a la intrínseca imposibilidad del mismo, y que en lo sucesivo habrá que intentar desprenderse de él de continuo, pues todos los argumentos posteriores guardarán una sombría dependencia con este inicial, tan precipitadamente dispuesto. La vida juiciosa y veraz consistirá, por lo tanto, en la tarea inagotable de desargumentarse con argumentos. Tal es, naturalmente, el cariz trágico que define el esfuerzo del protagonista, en este caso escritor y psicoanalista al mismo tiempo, quien viene a dar ejemplo con su escritura y con su análisis de la fecundidad y la indigencia que configuran la identidad de cada cual.

Este libro se convierte poco a poco en un buen ejemplo de la argumentación desargumentativa a la que me refiero. Una estrategia funambúlica que resulta inseparable de los tradicionales escenarios teóricos de Francisco Pereña. Pues una mejor comprensión de su pensamiento reclama conocer antes que nada el marco personal de su obra. Digamos, provisionalmente, que el psicoanálisis y la sociedad son las dos dimensiones principales. O el inconsciente y la política, si se prefieren estos términos más incisivos. La clínica, desde esta perspectiva, no es percibida como algo privado, interiorizado y apartado del mundo. La clínica sólo se justifica, por contra, si va dirigida a la "paideia", a la formación del ciudadano. El autor, no por casualidad oriundo de Ronda, asume en este sentido el más profundo espíritu romano, para quien el conocimiento sólo es genuino si se orienta a la acción política. El propósito del psicoanálisis no es concebido, en suma, únicamente como una técnica terapéutica o como un camino interno hacia la serenidad o al alejamiento de lo infeliz. Es entendido, más bien, como una experiencia civil, como una higiene en el uso del poder de cada uno en referencia a sí mismo y a los demás. El diván es el lecho de una arriesgada

aventura libidinal que devuelve a quien lo practica - tanto como al que lo dirige - al fango social donde hay que vivir y dar vida a los demás. Allí, en el barro de la convivencia, compaginará los ideales de la moral con la aridez ética que le sustancia como sujeto. De ese modo, sin garantías posibles, sostendrá los cómodos ideales sobre la incertidumbre simple de la honradez. Así entendemos nosotros la preocupación argumentativa de Pereña, como una obstinada atención política que va intercalando sin descanso entre las reflexiones puramente técnicas y más propias de la clínica.

Ahora bien, el mundo intelectual de Pereña es incomprensible sin tener en cuenta asimismo la comitiva argumentadora de la religión, que se incorpora también con derecho propio a la ya triple disposición escénica de su pensamiento. Política e inconsciente se ajustan armónicamente con el séquito de lo religioso. Porque del seno de la religión nuestro estudioso purga algunos ingredientes con los que abastece su discurso. Les podemos enumerar: el falso esfuerzo de la razón moral y teológica, el uso del poder, en especial de su reflejo sobre la subordinación y la obediencia, las promesas de salvación, la renuncia a saber, el gusto por la certeza y la unidad. El lector les encontrará espolvoreados de continuo en cualquier estrato de la reflexión, como una segunda piel que protege y estimula el vigor cutáneo de su juicio. No resulta accidental, en resumidas cuentas, si en una obra anterior llegamos a saber que la religión es la primera y quizá irrenunciable respuesta al trauma del sujeto. Pereña no olvida en ningún momento que la religión es el argumento por excelencia, la lengua fundamental de la locura y, si seguimos a Freud, el delirio de la humanidad. En suma, la voz más propia tanto del argumento psicótico, insípido y deslumbrante a la vez, como del triunfo y del fracaso de la identidad.

Por otra parte, junto a estos tres escenarios tan propios, forma parte del emprendedor talante del autor su curiosidad por el dominio inaprensible de los límites. En cuanto uno levanta el telón de sus preocupaciones, Pereña nos conduce de su férrea mano no por el camino del bienestar y la indolencia sino decididamente hacia la adusta región de lo limítrofe. En su opinión, no hay experiencia del inconsciente o del sujeto sin acudir a observar y a sentir los

límites, casi con el ánimo cosmopolita de un soñador aventurero. Siempre hallamos en su propuesta un *De profundis* que permite reconocer fácilmente su escritura. Asistimos a una puesta en abismo constante, a un romanticismo implacable en la tarea de elevar las cosas a la dignidad de lo imposible. Somos testigos de un rechazo radical de la banalidad y la superficie. Pues su lenguaje, como por otra parte era de esperar, no es precisamente el de la idea ecuaníme ni el que adorna la felicidad. Retengamos que lo más profundo se le antoja siempre lo más verdadero, casi como a Gide el peor instinto le parecía el más sincero. En cierta ocasión, Ortega afirmó en referencia a la filosofía que "no es una ciencia, sino, si se quiere, una indecencia, pues es poner las cosas y a sí mismo desnudos, en las puras carnes". Nuestro Pereña podría sostener lo mismo del psicoanálisis por su vocación en desvestir el alma y excavar bajo todos los argumentos. Desde este punto de vista, el psicoanálisis también es una filosofía, si por tal se entiende esa escuela de vida que va despojándonos del error para encuerar la verdad. No por casualidad, la vasta cultura filosófica de Pereña va salpicando su provocación a escotarse y remangarse con una audacia e intransigencia muy personales.

Es en el límite, además, donde nuestro escritor encuentra su siguiente objeto de preocupación: el poder. Quizá, a su modo de ver, el más importante artilugio libidinal del hombre. El guión que guía al autor cuando abraza con su pensamiento la libido dominandi es muy contundente. Un hombre extraviado, desamparado en la naturaleza y extrañado de sí mismo, se encuentra obligado a anteponer la demanda a la necesidad, el amor al instinto, hasta quedar anudado al Otro antes que a su cuerpo. En este destierro de sí mismo, la pulsión de muerte impone su fuerza aprovechándose de la pobreza instintiva de la criatura y de su dependencia radical. El fantasma sadomasoquista surge aquí subordinado a la pulsión para encauzar a su favor todas las energías más mortíferas. El poder, desde ese momento, impregna toda la vida psíquica. De ahí en adelante, la tarea humana por excelencia consistirá en pacificar el odio y la tirria, neutralizar la escisión pulsional y volver desde su exilio hacia la sociedad. Esta labor interminable es precisamente la que se ve incomodada de continuo por las tentaciones del poder, esto es, por la sumisión, el gregarismo, la obediencia y el sectarismo,

que obstaculizan con sus galones el camino de la independencia y la libertad. Frente a tal servidumbre la experiencia del inconsciente se nos propone como principal agente civilizador, y el psicoanálisis en su conjunto como instrumento de una empresa de emancipación. El arte freudiano se revela de este modo como un agente terapéutico que si no va a curar a nadie sí le va a "retocar", si no le hace más feliz sí le hará más lúcido y libre. Le alejará de la guerra para que se contente, en esta ocasión, con combatir en una épica de la nada como nuevo hoplita de la ciudad.

Se entiende, ahora, la especial sensibilidad de Pereña ante todas las formas de adulteración del psicoanálisis donde los pliegues del poder irrumpen sin control para repetir en su seno la subordinación, la secta o los males de la religión, con sus jerarquías, sus consignas, su impunidad, su fanatismo y su ignorancia.

Pereña no cree, y hay que agradecersele, en la bondad natural del hombre. Entre Hobbes y Rousseau no elegiría a ninguno de los dos, aunque participaría inicialmente en la maldad natural que le sirve al primero para propugnar la autoridad basada en el pavor. Pero, en todo caso, él encarnaría un Hobbes sin miedo, desesperado, desterrado, eso sí, pero nunca súbdito de nadie salvo de la convivencia libremente acordada.

El panorama se va aclarando y resumiendo. Nada de cuanto nos propone el psicoanálisis se puede entender si no anteponemos el desgarrón primitivo a cualquier otra consideración. Toda valoración edípica, libidinal o psicogenética (ejemplo siempre de "componenda psico-religiosa", nos dice) resultan espurias si ignoran la piedra angular y traumática que sangra más allá de cualquier significación. Sangre que nos impele a la guerra y el sacrificio, pero que fundamenta también la comunidad de los hombres si con valentía y lucidez recreamos de continuo la presencia del trauma: como una insistencia que no conviene olvidar ni en los momentos más alegres de la vida. Quien pierde este punto de vista condena su oscuridad al adusto sadomasoquismo, al ataque al prójimo y a la disolución de la convivencia. El esfuerzo civilizador, entonces, se dispone sin descanso en una lucha del sujeto con todas las venganzas que la herida nos propone para impedir el acceso a sí

misma, tratando de cerrarnos maliciosamente la puerta del inconsciente. El inconsciente aparece inesperadamente no como un caudal de significación que hay que traducir a la conciencia como si fuera portador de un significado verdadero, sino como un río de sangre que sólo se restaña navegando sobre él. El inconsciente se manifiesta, entonces, como navegante de la sorpresa. Acceder al inconsciente, reconocer la profundidad de la herida, se resuelve siempre en una aceptación sincera del asombro, admirándonos ante las barreras y silencios que en torno a la herida hemos ido construyendo sin apenas saberlo. Saber del inconsciente no es disponer de un discurso nuevo, que innova, recopila o traduce los anteriores, sino atrevernos a pasear por los labios sensuales de la herida sin cargarnos de significaciones ciertas ni dañar a los demás con nuestra violencia.

Pertrechado de todas las artes del hombre libre, Pereña conduce el psicoanálisis hasta sus últimas consecuencias, hasta desposeerle de falsas argumentaciones, de petulancia y de toda dirección de conciencia. Esta obra que aquí prologamos es en su conjunto una respuesta al trauma. Su ingenio y su creatividad, su derroche de ideas y sugerencias, su provocación a pensar (a la cura de pensar), su retorno a las preguntas, su poder, incluido ese del que hay que aprender no a sufrir sino a compartir y disfrutar, constituyen el regalo de este libro y la promesa de los que estén por llegar.

Entre los últimos escritos de Schopenhauer encontramos un comentario sobre la tarea filosófica de su vida que encaja perfectamente con la tonalidad de este libro, tallado y a la vez juvenil, con que Francisco Pereña ha desnudado la clínica: "Una filosofía entre cuyas páginas no escuchamos las lágrimas, el llanto y el crujir de dientes, así como el espantoso alarido del crimen recíproco y universal, no es una filosofía".

Fernando Colina

Introducción

Son los esfuerzos de quien, sobrevolado de estrellas - obra humana-, expuesto en un sentido nunca antes previsto, y por tanto terriblemente al descubierto, va con todo su ser al lenguaje, herido de realidad y en busca de realidad.

Paul Celan, Discurso de Bremen

El último de los fragmentos atribuidos a Epicteto, el XXVIII, dice así: "No sobre cualquier cosa es el debate (agón) sino sobre estar loco o no estarlo (mainestai é me)". Esto es todo lo que nos queda del fragmento. ¿Qué entiende Epicteto por locura? En la primera Disertación, en el capítulo XXVIII, habla de la locura en estos términos: "¿Cómo se llaman quienes hacen caso de cualquier apariencia?" "Locos", responde. La cuestión de la locura, que, como nos dice, no es ninguna bagatela, trata acerca de las apariencias. Curiosa definición de la locura. Dicho capítulo viene titulado por Atrio así: "Que no hay que irritarse con los hombres y qué cosas son pequeñas y cuáles grandes entre los hombres". Este título debe mucho, sin duda, a la propuesta estoica de *apatheia*, de impasibilidad. La *apatheia* requiere el discernimiento. El discernimiento es entre aquello que de ti depende y aquello que no, y, a su vez, entre una especie de justicia e inocencia del acto y la condición del acto, que es la apariencia. La irritación ante el comportamiento de los hombres suele provenir, según Epicteto, de lo que podríamos llamar la perturbación inquisitorial, que condena al otro de manera definitiva, desconociendo que "para el hombre la medida de toda acción es la apariencia" (1, XXVIII, 10). Epicteto precisa "para el hombre". El hombre está separado de la verdad, por lo cual la verdad de su acto no es la verdad de la realidad sino la apariencia. El hombre está separado de la verdad porque su verdad conlleva la apariencia, ya que "para el hombre" verdad y realidad no van juntas. Esa separación es la verdad del hombre, lo que esa separación supone de pérdida de realidad. Esa pérdida de realidad o quiebra entre verdad y real es, en efecto, la cuestión, el agón del hombre:

estar loco o no estarlo.

Estar loco o no estarlo. El loco, propiamente dicho, rechaza que "la medida de toda acción sea la apariencia"; loco por la verdad, se empeña en rechazar lo que la verdad del hombre tiene de pérdida de realidad. Freud, no sin cierta ingenuidad, quiso definir la psicosis por la pérdida de realidad, confundiendo realidad y apariencia. Lo que el psicótico rechaza es la apariencia, el que la realidad humana conlleve la pérdida de la realidad natural. Ese rechazo es la locura psicótica.

"Herido de realidad, en busca de realidad", dicen las palabras de Paul Celan que acompañan nuestro trabajo. Estas palabras, dirigidas a revelar la condición del hombre, atañen también a esa obstinación radical de quien rechaza dar a esa herida el lugar de origen del hombre y del mundo y pretende un tiempo anterior. Tiempo anterior al tiempo, tiempo de la certeza, de la eternidad y de la inmortalidad del cuerpo, que adquiere, a causa de esa certeza de un tiempo anterior al tiempo, una estólida e inmovible resistencia. Paradójico tiempo el de la psicosis que, como el Dios de san Agustín, necesita crear al hombre para que el tiempo comience. El tiempo de la creación es la creación del tiempo. Ésa es la tarea del delirio. El delirio, como el libro del Génesis, crea, a posteriori, un tiempo anterior al desconcierto y perplejidad del psicótico, pero ese tiempo será siempre posterior, por mucho que el delirio se repita. El delirio se repite como modo de asegurar ese tiempo anterior requerido por la certeza. En esa tarea que se ha impuesto contra la pérdida de realidad, le va la vida. La eternidad psicótica sin la creación delirante es pura eternidad desvitalizada, es a-temporalidad melancólica. De teólogo de la creación a ángel de la muerte, ése es el recorrido de la psicosis.

El neurótico, siguiendo a nuestro amigo Epicteto, sería aquel que acepta que "la medida de toda acción es la apariencia". Se podría hacer un elogio de la apariencia como lo hizo, por ejemplo, Schiller. Tener en cuenta que "la medida de toda acción es la apariencia", será para Schiller la razón por la cual el hombre estético y el hombre ético se reúnen en el juego de la sociedad. Ése es el terreno de la política del Estado moral que cultiva las apariencias, libre

de la servidumbre a la producción económica. Tal ideal estético asienta su libertad en la precariedad de la apariencia. Eso requiere, como el mismo Schiller se dijo, una reine Republik o república de los ángeles, una tan pura república que, obligada a ignorar el mal radical, la pulsión de muerte, se declara, por ello mismo, inexistente. ¿Cómo podría la apariencia sostener la escena política, el juego político, cuya otra vertiente es precisamente la demanda de certeza convertida en grito colectivo?

Ese paso que va de la pérdida de realidad (trauma) al atiborrarse de realidad (fantasma) será analizado en estas páginas. ¿Por qué planteamos el trauma como pérdida de realidad? Bueno será esclarecer este asunto de entrada. El trauma no es sólo el hecho acontecido sino, sobre todo, la carencia de recursos psíquicos para incorporarlo y elaborarlo, para incluirlo como parte del tejido psíquico. Por eso podemos decir que el trauma es la pérdida de realidad, no su sustitución ni su transformación, puesto que es una pérdida irreparable. No es lo más importante el que no seamos dueños de lo acontecido sino que lo propio del trauma es el quedar cortado de su realidad y ese corte es el sujeto mismo. Alguien que acaba de perder a un hijo de 20 años en un accidente de automóvil acude desconsolado y, sobre todo, desconcertado y con una confusa y sorda desesperación. Hay, sin duda, una demanda de sentido, pero la más explícita es una demanda de amnesia, de fármacos en concreto, para anular la inutilidad de la conciencia. Esa muerte quedará más o menos olvidada pero imborrable e inaccesible porque no hay posible reparación y tampoco debería intentarla. Quedará siempre como huella inconsciente.

El "infans" es primero un grito, por el desconcierto de su existencia. Ese desconcierto se debe a su falta de recursos para formar parte de la realidad natural. Puesto que eso no lo conduce a ninguna realidad angelical, ese trauma se reproduce y se repite como fracaso permanente de la "identidad de percepción". Ésta es una formulación que recuperamos de Freud y que está presente a lo largo del libro. La identidad de percepción se refiere a aquella en la cual se reúne el deseo con la experiencia de satisfacción. Sería, a nuestro entender, el modo de tener una armonía entre la condición de viviente

y la satisfacción de sus necesidades. Como veremos, esa armonía no existe en el hombre, sin que haya ninguna otra. Por eso hablamos de "fracaso de la identidad de percepción". Ese fracaso es el trauma fundamental y fundacional, enteramente singular e insustituible. Soledad traumática del hombre cuya aceptación es lo que Freud llamaría *Urverdringung*, represión originaria, la particular huella en cada uno de esa experiencia y de su aceptación.

La falta de programa para el cuerpo del hombre deja al viviente humano en una situación tal de desamparo que necesita la demanda, donde simplemente debería estar la necesidad. De ahí la tesis que recorre nuestra reflexión: el hombre está desde el origen orientado hacia el otro y extraviado de su cuerpo, careciendo, entonces, dicho cuerpo de la medida de certeza que le diera identidad. El sujeto, que es el acontecer de ese corte del cuerpo respecto a la certeza del viviente, no es más que efecto de esa permanente no reciprocidad ni entre los cuerpos ni con los otros, puesto que el cuerpo persevera. La memoria más radical, la que carece de argumento, es memoria de lo dispar, inalcanzable soledad.

El único modo que queda de procurarse una identidad es asegurarse del otro, crear un entramado de relación con el otro donde figure un modo de satisfacción supuestamente adecuado a esa relación. A ese entramado se le llama en la clínica psicoanalítica fantasma. El fantasma es una apariencia, por seguir utilizando el término epicteano, pero que al afectar a la satisfacción y al modo de estar en el mundo, se toma por certeza. Ésa sería, para Epicteto, la locura del fantasma. Su objetivo es velar el origen traumático del sujeto y su radical sin sentido. El modo de hacerlo es interpretar la vulnerabilidad del hombre en términos de poder, quedando así disimulada la pérdida de realidad con la consistencia del otro. Mejor la servidumbre que el desamparo, mejor el miedo que la soledad. Al final no son más que figuras de la angustia, tanto en la sexualidad (angustia de castración) como en el amor.

Anteriormente nos hemos referido a la "represión originaria" como inscripción de la aceptación de la experiencia traumática. Hablamos en estos términos porque de ahí proviene el diagnóstico diferencial entre psicosis y

neurosis. El psicótico no acepta ese sin sentido del trauma, esa pérdida de realidad. El neurótico se constituye con esa aceptación, aunque luego toda la operación fantasmática esté orientada a ignorar esa aceptación originaria y fundacional.

El neurótico sabe de la apariencia y del sin sentido, no toma la palabra como "lengua fundamental", según la esclarecedora expresión de Schreber, como palabra real y substantiva, código de sí misma. Sabe que el fracaso de la identidad de percepción es irreparable. Lo sabe pero no quiere saberlo. Ése es el funcionamiento del sistema psíquico, el cual no existiría sin la represión. No saber lo que se sabe, eso es la represión. Cuando ese no saber se consolida en el fantasma con el argumento del poder, entonces el trabajo del inconsciente y el retorno de lo reprimido (el síntoma) se ven obstaculizados por la certidumbre instituida en el fantasma. En la neurosis el delirio es colectivo y la certeza viene del otro. ¿Cómo soportar el dolor del trauma con la soledad del desamparo? De ahí que el sujeto herido de realidad busque la realidad en la compañía. El argumento del poder o argumento fantasmático sólo toma realidad por su condición grupal. Ésa es la razón siempre esgrimida por la causa colectiva: el grupo posee la certeza que no tiene el sujeto. Esa certeza se convierte, así, en la causa colectiva, en argumento de la verdad.

¿Podría acaso el hombre vivir en la más estricta soledad de vida y de sin sentido? No parece. La interpretación sadomasoquista del desamparo, que constituye el núcleo del fantasma, se va construyendo en cada sujeto con los lazos familiares que dieron una significación particular a las experiencias de satisfacción y de dolor, tan inseparables entre sí. El hombre está por su propia condición orientado al otro y la institución se convierte en necesaria para que los desencuentros repetidos se enmarquen en cauces rituales y simbólicos, sin los cuales sólo quedaría el desbarajuste de una violencia destructiva de los cuerpos. La violencia es una de las maneras que tiene el hombre de cerciorarse de que está vivo. Es un paradójico modo de protegerse de la pulsión de muerte, colocándola a la cabeza de la vida. Una institución podría verse libre de la violencia si no se olvidara de que es "apariencia", límite a la barbarie del vivir sin instrucciones, y no substancia de lo real.

Por eso la cuestión no es la proclama apocalíptica contra la institución sino la de qué tipo de institución. Aquella que aprecie la apariencia, la forma, el ritual, aquella que aprecie, en suma, la soledad, la diversidad (esa diversidad que tanto odiaba la teocracia agustiniana de *De civitate Dei*), la no coincidencia entre cuerpo y ley (consecuencia de una anterior no coincidencia: la de cuerpo y tiempo), que guarde la memoria de una soledad aún inicial, antes del poder y también del saber, anterior al pacto social y causa del pacto social, ésta es la institución que deseamos. ¿Es una modalidad de *reine Republik*, de república gnóstica de ángeles? Pero, ¿podrían los hombres, podría el sujeto afectado por la imposibilidad de vivir, no vivir esa imposibilidad que es la vida del deseo?

Tomar la soledad de la lejanía del cuerpo y del otro como punto de partida para un acercamiento puede permitir no confundir la vecindad con la posesión. Esa vecindad es opaca, no es nada transparente y el sujeto no es previo a esa vecindad sino que es la soledad de su imposible armonía. La inmediatez de los otros, antinatural, es urgencia y desesperación, atracción y repulsión, nos altera, es inhóspita y no nos es indiferente, nos atañe hasta la obsesión. La alteridad del otro nos obsesiona y nos violenta. El sexo, por su condición alterante entre el cuerpo y el otro, es la evidencia de esa inmediatez desnuda e inalcanzable, la cual cuando se ve reducida al argumento sadomasoquista impone la violencia más ciega, más inmediata y aniquiladora, porque quiere romper ese cuerpo que encarna en ese momento el grito uncido a una demanda infinita y atemporal, no silenciosa huella de la soledad, sino sólo amenaza. Es como si esa no reciprocidad hubiera perdido el aliento del deseo, la memoria intempestiva de la cosa que, por ejemplo, la mirada de Antonio Pérez, con sus "objetos encontrados", hurga entre los desechos de una sociedad abocada a la destrucción, desmemoriada de lo que produce. "Objetos encontrados" para una mirada que aceptó el fracaso de la identidad de percepción y no lo convirtió en reivindicación. No olvidó la mirada, esa pasión del hombre que ha abandonado la inocencia. La mirada es plural y concreta, hace habitable el mundo.

El cuerpo es un mentís al pensamiento, cuya fatiga esquizofrénica ilustra

la dificultad del espacio, del desplazamiento y del cambio. La subjetividad no es una figura de la conciencia, que siempre requiere una identidad, un terreno o espacio común entre cuerpo y pensamiento. La subjetividad no es previa a la pérdida de realidad ni al desencuentro con el cuerpo. Por eso la causalidad en el hombre viene hecha de subjetividad, es decir, de aceptación y rechazo en primer lugar, y, luego, de represión (el tiempo y el cuerpo no se corresponden) y de denegación (irrecuperable "identidad de percepción"), de angustia y de trabajo del inconsciente. El empeño en una causa exterior, no dispar sino exterior y positiva, es el querer recuperar una identidad que devuelva al cuerpo del hombre una certeza de la que carece. La causalidad biológica es el consuelo de una pertenencia a la realidad natural, es el insidioso desconocimiento de la pérdida de realidad que pasa a ser considerada como déficit neurofisiológico. Nadie parece dispuesto hoy, época de descreimiento y de debilidad del vínculo social, a quedarse sin ese consuelo.

En la antigüedad el canon estoico, del que nos ocupamos en el primer capítulo, consagra una filosofía de la consolación, basada en una estrecha relación entre enfermedad y moral. La pasión, el exceso, confunde al sujeto al privarle de discernimiento. La curación es un trabajo moral. La fundación de la psiquiatría, a comienzos del siglo XIX, parecía recuperar esa relación entre moral y enfermedad. El "tratamiento moral" de Pinel y Esquirol era un modo de tratar la entonces llamada "enagenación mental", y no "enfermedad mental", conforme a ese criterio clásico del discernimiento que la pasión oscurece. Sin embargo, el fracaso del "tratamiento moral", la irreversibilidad de la "enagenación mental", la constancia y permanencia del trastorno psicopatológico, fueron razones que, junto al cientifismo médico, condujeron a la psiquiatría hacia los terrenos de la especialidad médica que tenía su propio objeto disciplinario: la enfermedad mental. Desde ese momento el componente asistencial quedó separado del clínico y cualquier posibilidad de pensar la causa subjetiva se vio convertida en enemiga de esa especialidad médica.

Podría haber sido de otra manera. Cabía haber hecho la crítica al canon

estoico sin necesidad de alojarse rápidamente en un conformismo científico prestado y carente de rigor clínico. Tanto el canon estoico como el "tratamiento moral" partían de un sujeto ya constituido, el cual, por medio del discernimiento intelectual y de la *apatheia*, podría verse libre de la ignorancia y de la confusión de las pasiones. El alcance del fragmento XXVIII de Epicteto es, de todos modos, mayor de lo que él mismo pensaba. Ninguna bagatela es, en efecto, la disputa, pues de lo que se trata en la vida del hombre es de estar loco o no estarlo. A partir de esa formulación se podría pensar la causalidad subjetiva de la "locura". Decir causa subjetiva es referirse a una causa constituyente del sujeto. No es un sujeto constituido el que deviene psicótico o neurótico, sino que el sujeto mismo se constituye como respuesta al desvarío traumático, a la falta de programa de la vida. El sujeto se constituye así en una determinada estructura clínica. Ser sujeto es ser psicótico o neurótico, por seguir utilizando esta terminología clásica. Si se acepta ese punto de partida del hecho traumático, esa pérdida originaria de realidad y de sentido, tenemos un sujeto neurótico que buscará su identidad por la vía de la "identidad de pensamiento" y del lazo social. Si se rechaza esa pérdida constitutiva de realidad, el sujeto psicótico se empecinará, de manera determinante, en la "identidad de percepción", a la que ha de alucinar, quedando así fuera del vínculo social.

Ni es aceptación, ni es rechazo de un sujeto previo. No hay subjetividad previa a ese estar en la realidad cortado de la realidad. Y ese estar, como aceptación o rechazo, es respuesta. Y esa respuesta es la estructura clínica: psicosis o neurosis. Por esa razón dicha subjetividad no constituye ninguna figura de la consciencia. Tampoco se trata de "psicogénesis" (esa componenda psico-religiosa) sino de un tipo de causalidad que introduce el hombre en cuanto hombre en el mundo. En esa causalidad se reúnen la determinación y la particularidad, de forma que quien es psicótico o neurótico lo es de manera singular. Esa particularidad dio lugar a los diversos intentos de apresarla en tipologías clínicas o en interminables cuadros de fenomenología clínica, que obligaron a pactos y convenciones más corporativos que clínicos, caso, por ejemplo, de los DSM.

La constancia o permanencia, la irreversibilidad de las estructuras clínicas, no requiere, entonces, acudir a ninguna mitología del déficit, sea neuronal o simbólico. La pérdida de realidad y su correlativa incertidumbre corporal es el hecho originario a partir del cual el sujeto se constituye como respuesta íntima a ese acontecer. No hay que acudir a ninguna exterioridad trascendente, sea biológica o religiosa, para dar cuenta de la determinación.

La disputa epistemológica entre ciencia y religión es, en efecto, ajena a la causalidad subjetiva, puesto que ambas acuden a una causa exterior y positiva, sea natural y física en un caso o transcendental y extramundana en otro. En ambos casos el sentido y la identidad quedan asegurados y el cuerpo del hombre pertenece a la naturaleza o a Dios. Ya sea un cuerpo biológico o un cuerpo pecaminoso es un cuerpo cierto, base y soporte de toda unidad de sentido. Se trata, en suma, de cerciorarse. El hombre de la sociedad no tiene otro modo de cerciorarse si no es por medio del discurso y del lazo social. Por eso el psicótico, aislado de la sociedad, va a crear un mundo solitario de certeza absoluta y desconsolada, de la que no puede descansar, pues se caería. El sujeto psicótico no conoce el descanso. El neurótico descansa en el discurso del lazo social, que le asegura una identidad. El descanso del neurótico, su pereza, es el fantasma, un tipo de interpretación del otro y un modo de procurarse satisfacción, cuya zozobra es el síntoma. En el síntoma no se siente tan asegurado en la causa colectiva.

Entre la causa biológica y la causa colectiva, la causalidad subjetiva es la constancia de la pérdida de realidad que actúa en las huellas de esa experiencia de los encuentros fundacionales con los otros, los cuales determinan, como muestra la repetición, el recorrido de la existencia de cada sujeto. La causa subjetiva da cuenta de un tipo de determinación que a pesar de su radicalidad es responsabilidad. En la causa subjetiva determinación es también responsabilidad. El error de las filosofías de la consolación es, por un lado, desresponsabilizar los comportamientos (a causa, por ejemplo, de la determinación biológica o social) y, por otro, reducir la determinación en beneficio de una elección supuestamente libre "ex novo".

Al psicoanálisis le corresponde la introducción de la causa subjetiva en la

clínica. La clínica psicoanalítica ha descubierto ese tipo de causalidad que abre la posibilidad de un trabajo en el que la determinación no queda eliminada sino esclarecida y, de ese modo, subjetivizada. Ese trabajo de elaboración de la insustituible singularidad forja la distancia de la vecindad y la lejanía del acercamiento. Causa ética, por tanto, antes de cualquier acuerdo o pacto normativo, causa, en suma, irreductible a ninguna causa colectiva. Lo cual coloca al psicoanálisis en una posición frágil, fácil presa de una causa colectiva especialmente aislacionista.

Pero, ¿qué es el psicoanálisis por fuera de la clínica psicoanalítica? ¿Qué es, por otro lado, la causa subjetiva fuera de su experiencia singular y de la imposible colectivización de la posición ética de cada sujeto ante el saber de su determinación? ¿De qué manera puede el psicoanálisis hacerse cargo de una causa que no es colectiva y que tampoco tiene la exterioridad que asegura siempre lo universal de la causa? El psicoanálisis, por fuera de la clínica, es un naufragio cuyas vicisitudes conducen al delirio. No hay discurso psicoanalítico. El psicoanalista sólo podrá hablar de su oficio y desde él.

Sin embargo, desde sus comienzos el psicoanálisis se caracterizó por una estrecha relación de propósitos científicos y de rigorismo institucional. A la vez que el descubrimiento del inconsciente revelaba la causalidad subjetiva, se le quería dar, no obstante, un carácter científico, cuya debilidad era compensada con un fortalecimiento institucional, prácticamente inquisitorial. Eso, que es de sobra conocido, se ve bien en las cartas y circulares del "Comité Secreto", que acaban de publicarse. El "Comité Secreto" era un pequeño grupo de personas que Freud eligió a su alrededor con el fin de mantener la pureza de la doctrina psicoanalítica y el control del movimiento que se iniciaba. La causa científica venía supuestamente garantizada por la adhesión incondicional a un grupo de pertenencia.

Posteriormente, a cambio de la pérdida de la perspectiva científica se fue forjando la teoría del discurso analítico. Ahora bien, si la verdad del sujeto es su falta de saber de lo real, entonces esa verdad, como tal, es imposible de colectivizar. El discurso analítico al pretender preservar la falta del saber de lo real, justamente la sutura. Preservar equivale a suturar porque es operar

con la certeza de la falta de saber, bajo el modo del saber colectivo. Ésa es la falacia, por ejemplo, del concepto de Escuela. La Escuela para Lacan sería lo que preserva la falta como el tesoro de un saber superior al resto de los discursos. Esa falacia tiene que ver con lo que en nuestra reflexión llamamos la "astucia hegeliana" o de cómo la razón y el saber hegelianos se adueñan del no saber para así incorporarlo al saber absoluto, un saber donde saber y no saber se reúnen sin fisura, es decir, sin sujeto.

Por esa razón conlleva el riesgo de que lo que nació de la experiencia analítica termine alejándonos de ella, y que la clínica de la causa subjetiva se convierta en el paradójico solipsismo de una causa colectiva donde, desaparecida la apariencia epicteana, la locura de un saber anudado a lo real es esa misma causa colectiva. Fue así como se pretendió resolver la imposibilidad de colectivizar la causa subjetiva. El científico encuentra el consuelo de pertenecer a una comunidad cuya certeza proviene del objeto de estudio. Cuando se trata de la causa subjetiva, el rigor no se traduce en certeza positiva sino que ha de renovarse y cuestionarse cada vez en cada caso clínico. Eso explicaría el viraje hacia una consistencia grupal como modo de apresar una certeza en torno a un discurso compartido. De hecho el psicoanálisis sólo ha conseguido modificarse o cuestionarse por medio de cíclicas crisis y escisiones institucionales.

Ahora bien, nuestra respuesta a la pregunta sobre si no habría otra posibilidad es que sí la habría y, sobre todo, la hay. Consolarse de la imposible colectivización de la causa subjetiva con la causa colectiva sabemos ya lo que da de sí. Lo que da de sí es lo que siempre dio. El hegeliano san Agustín se ocupó de hacer de la causa colectiva un criterio no sólo de verdad sino de razón. Quien la rechaza carece de unidad y de identidad, pues vive en la diversidad concupiscente del mundo. En sus Confesiones dirá que el Dios Uno le libró de su división interna (cfr. II, 1). Esa reunión de verdad y razón encuentra su espacio propio en la Iglesia.

Sin embargo la clínica psicoanalítica surge de la ruptura de la identidad que tanto la causa científica como la causa colectiva velan. Por eso diremos que la clínica psicoanalítica es una clínica del síntoma, pues el síntoma refleja

la determinación particular de cada uno. El propio psicoanálisis fue llamado por Lacan síntoma de la ciencia. Por síntoma de la ciencia entendemos el cuestionamiento que la locura y, en general, el existir del hombre (llamado por san Agustín "exilio") hacen de la universalidad de una causa transitiva que se ve conducida a una cadena interminable e infinita. La ciencia se consuela de su parcialidad con el progreso, su vocación es universal y totalitaria. La clínica del hombre en cuanto hombre es la clínica del sujeto, que se revela en la locura y en el síntoma, repetida determinación no de un cuerpo natural sino de un cuerpo cortado de la realidad y por ello mismo herido de realidad. Ese cuerpo radicalmente incierto es el sujeto.

Creemos, por tanto, que el psicoanálisis cometió el error inicial de haber querido jugar la carta de una cierta garantía clínica con un rigorismo doctrinario, el cual ya de por sí la traicionaba. Eso, que en un principio parecía excusable, terminaría convirtiéndose en una pugna despiadada en la que, lejos de todo debate sobre el saber, cada grupo o escuela termina confundiendo la idolatría transferencial con la verdad positiva. Eso ha dado al psicoanálisis un estilo impositivo y compulsivo, consistente en ocultar su debilidad argumental con la sugestión del sentido oculto que promete infinitamente más de lo que da.

Eso tiene consecuencias clínicas. El rigorismo institucional, inútilmente doctrinario, convierte la clínica en banco de pruebas de la propia institución, con el objetivo de confirmar que su escuela es la verdadera. No hay escucha inocente o angelical, es cierto, pero si el grupo consolida la certeza fantasmática, no es que sea o no inocente sino que sencillamente no la hay. La escucha es sintomática, nadie que no fuera humano podría escuchar a un sujeto, pero esa escucha no sería posible sin la experiencia de la quiebra sintomática del cierre sadomasoquista del fantasma.

El síntoma nos hace analistas como a otros les hace abogados o biólogos, con la diferencia de que en nuestro caso el síntoma no se hace armónico con la profesión (es decir, no se armoniza con una supuesta identidad fantasmática y colectiva), de manera que nuestra práctica no consigue nunca profesionalizarse debidamente. Pretender suplir eso con el rigorismo

institucional reproduce la demanda infantil de aseguramiento del cuerpo en el otro. El desprecio al resto del mundo, a su dispersa mundaneidad como diría san Agustín, el sentimiento de seguridad por tener el secreto de una verdad que requiere un otro ignorante, no es más que la envoltura y el cierre de la propia ignorancia fantasmática.

Dicho lo cual, y tomando el psicoanálisis como síntoma, consideramos que no tenía por qué haberse orientado hacia el aislamiento doctrinario. El psicoanálisis es clínica y en ese terreno es donde se interroga, interpela y debate. No necesita el acuerdo previo (el "nihil obstat" del grupo) para hablar. La clínica psicoanalítica sabe que el hombre es disidencia radical respecto a su propio cuerpo (si es que se pudiera llamar propio) y respecto a los otros, no se entiende bien con el discurso común, pero la salida no es fabricarse un discurso propio como el verdadero. Tampoco la es consolarse con que nosotros nos dedicamos a la clínica mientras otros se dedican a la investigación científica o teórica.

L'Évolution Psychiatrique acaba de publicar en francés (Évo Psychiatr, 2002; 67: 12-39) el artículo de Erik R.Kandel, aparecido en 1998 en el American journal of Psychiatry con el título A new intellectual framework for psychiatry. Kandel propone un nuevo marco conceptual de trabajo en psiquiatría. Erik R.Kandel recibió el premio Nobel de Medicina del año 2000 por sus investigaciones sobre neurobiología cognitiva de la memoria, como él prefiere nombrarlo. Erik R.Kandel es psiquiatra, se inició en la psiquiatría a finales de los años cincuenta bajo orientación psicoanalítica. Kandel explica en su artículo por qué en aquella época, después de la Segunda Guerra Mundial, el psicoanálisis había desalojado de la psiquiatría el estudio de las bases biológicas de los trastornos psíquicos. Ese dominio del psicoanálisis, que Kandel considera de todos modos enriquecedor, fue, sin embargo, a costa del abandono de la investigación clínica. El psicoanálisis cayó en la autocomplacencia, se desentendió de todo debate científico y de toda autocrítica, y así fue como iría perdiendo todo vínculo con la comunidad científica hasta su definitivo desalojo de la psiquiatría en los años ochenta. El psicoanálisis se acuartela en los grupos y entra en un declive intelectual que

Kandel quisiera que no fuera irreversible, pues el psicoanálisis debe contribuir a limitar el abuso clínico de los descubrimientos en neurobiología.

Kandel es el segundo premio Nobel de Medicina que recae en un psiquiatra. El primero fue el vienés Wagner von Jauregg en 1927 por el descubrimiento de la malarioterapia, que puede considerarse como el comienzo del tratamiento químico de las enfermedades mentales. Von Jauregg era un furibundo adversario del psicoanálisis, en quien veía un enemigo de la psiquiatría como especialidad médica. Su obsesión fue expulsarlo de la medicina y, a la vez, impedir su práctica por fuera de la medicina. Kandel es otra cosa, quiere a los psicoanalistas en el debate clínico sobre las modificaciones de las conexiones neuronales y sobre el paso de la memoria inconsciente a la memoria consciente. El psicoanálisis ya no es un peligro y la ciencia (más allá de los grupos corporativos) quisiera un interlocutor que la limitara. No es descabellado. También el psicoanálisis está necesitado de ser interpelado por la causa científica, para romper su aislamiento en una causa colectiva grupal y aislacionista. Hoy sería conveniente que en la formación de un psicoanalista figurara la neurobiología, como ya propusiera Freud, propuesta que luego, desgraciadamente, se abandonó.

Deberíamos interrogarnos por el declive del psicoanálisis en el ámbito psiquiátrico, no sólo en la Universidad sino también en el terreno de la investigación clínica. Es un hecho que la psiquiatría ha abandonado todo interés por el psicoanálisis y ha optado por el consuelo de la causa positiva, con el que nos cercioramos de nuestra pertenencia a la naturaleza. Ha optado, en consecuencia, por una clínica de la des-responsabilidad, por una clínica sin sujeto. ¿Pero no tiene nada que ver el propio psicoanálisis en el asunto? ¿Cuándo los psicoanalistas se mostraron dispuestos a salir de su confortable penumbra y de su propia certidumbre grupal para hablar de clínica en el terreno de una práctica común con psiquiatras y psicólogos? No era sólo la pereza sino que el aislamiento grupal había contribuido de manera contundente a un empobrecimiento clínico y a una vacua repetición de fórmulas discursivas.

Pongamos el ejemplo de la Reforma Psiquiátrica. Se quiera o no, se sea o no consciente de ello, la Reforma Psiquiátrica significa poner en cuestión la medicalización psiquiátrica, pues no es meramente asistencial sino que en su horizonte está la causalidad subjetiva, aunque sólo fuera porque la Reforma Psiquiátrica es el síntoma de la Psiquiatría positiva. Sin embargo, ni los psicoanalistas mostraron el menor interés al respecto, ni los médicos psiquiatras estuvieron dispuestos a cuestionar la pertenencia de la psiquiatría al campo de las especialidades médicas. Si a esa desidia añadimos la hipocresía de los poderes públicos, que alientan una Reforma a la que luego asfixian al dejarla sin recursos, y, sobre todo, como ha señalado Manuel Desviat, sin legislación, podemos comprender mejor por qué los dispositivos psiquiátricos tienen el riesgo generalizado de terminar en los Hospitales Generales. A punto está de llegar el momento en el que se pierda incluso la coordinación de los equipos de la llamada "Salud Mental" en beneficio de una jerarquía médica que ignora, con el desparpajo que da la infatuación médica, la clínica del hombre en cuanto hombre. El síntoma insiste, la locura también, y vendrán otros tiempos que nos harán no sé si más ciegos, como diría Sánchez Ferlosio, o no, pero no por ignorar el síntoma y la locura estos van a desaparecer.

Kandel no es tan simplista como los viejos neurólogos de la equipotencialidad (especie de globalismo cerebral) ni como los nuevos mecanicistas cerebrales. Kandel subraya la "función de transcripción" del gen, es decir la capacidad de un gen de fabricar proteínas específicas en una célula; hace falta una gran cantidad de proteínas para la diferenciación de una sola célula nerviosa. La función de transcripción está sometida a regulación, está expuesta a modificación, requiere el aprendizaje. Desde esta perspectiva el psicoanálisis, para Kandel, podría entrar a formar parte de las terapias modificadoras que intervienen en la función de transcripción del gen. Pero ni Kandel ni ninguno de sus colegas nos aclaran cuál sería el criterio preciso para decidir qué es un trastorno mental. ¿Qué hace, como se preguntaba Colina, que una tristeza pase a llamarse "depresión mayor" o melancolía, etc.? ¿Es la cantidad de tristeza? Habría mucho que debatir. La propuesta de Kandel podría ser algo más que una ingenuidad si iniciáramos el debate

desde el comienzo. ¿Qué es una enfermedad mental? ¿Qué tipo de causalidad introduce la clínica del hombre en cuanto hombre? No podemos ni siquiera hablar de curación si no sabemos de qué hay que curarse. Recurrir al criterio estadístico de la predisposición aún oscurece más el problema.

Eso no impide el reconocimiento a las investigaciones bioquímicas, que han contribuido a mejorar la vida de los pacientes. Nos falta un criterio preciso para definirlos como enfermos. Tampoco cuestionaremos el arte del bien recetar y de los ensayos clínicos correspondientes. Pero esa ayuda farmacológica no puede considerarse curación. Por otro lado, la vuelta del electrochoque, en mejores condiciones de aplicación que en otras épocas, viene a demostrar que el límite y el control de un delirio dislocado, ineficaz para el sujeto y uncido a la alucinación, no tiene otra posibilidad de intervención exterior que la quiebra de su memoria. No vamos a escandalizarnos por esta vuelta del electrochoque, quizás a veces ineludible, pero siempre que sea una opción no para anular la capacidad delirante de un sujeto sino para cuando ese sujeto ha sido engullido y anulado por el empuje al paso al acto. Aun así la pregunta por los límites de nuestra intervención sigue en pie.

Qué entendemos por curación en la clínica del hombre en cuanto hombre requeriría primero tratar la cuestión de qué entendemos, en ese terreno, por trastorno o enfermedad. El problema de la particularidad de la causa subjetiva ha de ser incorporado al debate. Hablar de "lugares génicos" o de "trastornos poligénicos" no resuelve el fondo del problema. No podemos eliminar el acontecimiento subjetivo ni lo que ello implica de respuesta singular de cada sujeto al hecho traumático. Por tanto no cabe posibilidad de modificar la estructura clínica (psicosis o neurosis). Ahora bien, la estructura clínica, a pesar de su escueta dualidad, tiene en cada sujeto no sólo su particular tipología (paranoia, esquizofrenia o melancolía, por un lado, e histeria, obsesión y perversión, por otro), sino también su concreta posición subjetiva, lo cual quiere decir que cada sujeto es una respuesta singular irrepresentable e insustituible. La determinación particular de cada sujeto es, como tal determinación, una elección radicalmente inconsciente que da su "ser" al

sujeto, el cual se constituye en su determinación sintomática. En el síntoma se dan cita la estructura clínica, la tipología clínica y la posición subjetiva o condición ética de la que está hecho el sujeto. Lo único que admite modificación es esto último, la relación de un sujeto con su determinación. Como se verá a lo largo de este libro, la relación del sujeto con su determinación se muestra en la textura de su demanda, cómo resolvió el ineludible paso de la necesidad a la demanda. Éste es el terreno de la ética, insoslayable en nuestra práctica y que no admite el consuelo de una regulación exterior, sea biológica o normativa. El sujeto se ve confrontado, en su experiencia de hablante y viviente, a una determinación de la que es, sin embargo, responsable.

Un sujeto, que vive espantado por la demanda de una mujer que conecta invariablemente con la demanda de la madre, descubre en su tratamiento no sólo esa posición sino también que no puede vivir sin que esa demanda se produzca. Llegar a saberlo puede que no modifique el estilo de su demanda pero podrá quizás tomar la distancia que deje sitio a una mujer. ¿Supone eso modificación de las conexiones neuronales? Quizás, pero no es eso lo importante. Siempre se trata del cuerpo, pero en la clínica del hombre en cuanto hombre, de lo que se trata es de la incertidumbre de ese cuerpo. El recorrido terapéutico de un psicoanálisis admite su particular gradación, pero no hay tal recorrido terapéutico si esa relación entre determinación y responsabilidad no se esclarece de la manera que fuere.

El psicoanálisis, desgraciadamente, viene lastrado desde sus comienzos por las propuestas grupales. Esa presión de la causa colectiva con tribuyó a neutralizar la clínica psicoanalítica, haciéndola descolorida y carente de interés para la mayoría de los hombres. No habría que enorgullecerse de ello. Con la excusa de que el psicoanálisis es incompatible con el discurso común, se retiró a sus cuarteles rumiando una jerga que le alejaba cada vez más del debate clínico.

Quizá el psicoanálisis no pueda resolver las dificultades que crea, pero esas dificultades constituyen un despertar a la vida, cuya imposibilidad ni la causa científica ni la causa colectiva pueden resolver. Mejor hubiera sido

seguir aquel consejo que daba Ferenczi a Freud después de la tan cacareada defección de Jung:

Me alegra mucho que se tome tan bien la defección de Jung. Esto me demuestra que ha abandonado definitivamente el penoso empeño de encontrar un sucesor personal y que entrega a su destino la causa del psicoanálisis, después de haber hecho por ella, por supuesto, todo lo que estaba en su poder.

Los principales enemigos de la causa del psicoanálisis son sus acaparadores. Puede que haya llegado el momento de que los psicoanalistas se reúnan para el trabajo. Que los psicoanalistas se reúnan en torno al trabajo puede ayudar a que el oficio de psicoanalista recupere el pulso de la clínica y que ese oficio se convierta en transmisión de lo que aprendimos del dolor de los hombres y también de su maldad. Para ello necesitamos palabras de la tierra, sensitivas, palabras que vienen de nosotros, que aprendimos viviéndolas. Limitan, por tanto, con el silencio y exigen el desprendimiento de la roqueña certeza del discurso. El victimismo psicoanalítico es, cuando menos, hipócrita. La dificultad de hablar de nuestra práctica con otras concepciones clínicas proviene de nuestro modo de cerciorarnos en el aislamiento o de nuestra torpeza en encontrar palabras suficientemente vivas o de no habernos tomado el tiempo y el silencio de la elaboración.

Es de agradecer que Kandel no reduzca el psicoanálisis al "tratamiento moral", entendiendo tal tratamiento al modo estoico de la impasibilidad. El psicoanálisis no es un nuevo modelo gnóstico de cuidado de sí. El gnosticismo constituyó quizás un modo cristiano de pervivencia del estoicismo. "Dios habita en ti, no está fuera de ti", decía Valentín. Pretendía así una sincronía cósmica, una armonía con la naturaleza, un orden en el que cabrían el hombre y el mundo. Mas no hay armonía posible si hay sujeto, pues el corte con la realidad que implica la soledad traumática del hombre es irreparable. Por eso no incluimos al psicoanálisis entre las filosofías de la consolación. La causa subjetiva no es complemento ni de la causa bioquímica ni de la causa colectiva. El cuerpo del hombre es un organismo expropiado de su pertenencia natural al mundo viviente, sin dejar por ello de ser un

organismo viviente. Dicho problema tendrá su destino particular en cada uno, pero es insoslayable, y desconocerlo es convertir la causa colectiva en terror que no deja resquicio al absurdo del vivir del hombre. Tampoco es cuestión de retrotraer la psiquiatría a la vieja neuropsiquiatría, bajo el modelo actual de la biología del cerebro, para así dotarla de contenido. Si de la clínica del sujeto, de la clínica del hombre en cuanto hombre, se trata, la pregunta por la causa subjetiva es ineludible.

Este libro quisiera ser una introducción a la clínica psicoanalítica. No es un manual sino una introducción, un acercamiento no doctrinario a lo que aprendimos de quienes nos precedieron y de nuestro oficio, que trata de la imposibilidad de vivir de los hombres. Sus palabras pueden ser torpes, a veces prestadas, pero nunca de encargo.

Entre las muchas lecturas que están presentes en este libro escogemos cuatro nombres: Aristóteles y Kant, Freud y Levinas. Aristóteles y Kant nos enseñaron que no hay saber por fuera de la experiencia, que la memoria no es el recuerdo de ideas preexistentes sino la soledad de la razón en la experiencia de un mundo que no se nos ofrece como ya dado. Esa soledad de la razón obliga a la diversidad y a la dispersión. No hay pensamiento unitario y global. La pregunta kantiana ¿qué puedo saber?, que recorría también la pluralidad aristotélica de las significaciones del ser, conlleva abrir la reflexión sobre la ética. Ambos, Kant y Aristóteles, son dos ineludibles pensamientos éticos. Aristóteles inicia su *Ética* a Nicómaco con la pregunta sobre el quehacer del hombre en cuanto hombre. De ahí hemos tomado la expresión de clínica del hombre en cuanto hombre, para diferenciarla de la clínica médica del órgano anatómo-fisiológico. Kant, para quien la razón no está sólo limitada sino escindida, nos encamina hacia una ética decididamente autónoma. Por primera vez en la historia se formula una ética que no es heterónoma. El hombre nunca puede ser medio para ningún fin exterior o totalitario. La crítica tenaz, compleja y ambivalente, no exenta de altibajos y contradicciones, de Hegel al supuesto intelectualismo de la moral kantiana que desconocería la pasión del hombre, peca, sin embargo, de confundir el límite con la unilateralidad. Eso le empujaría, como a su antecesor san

Agustín, a un sistema de pensamiento que aunara política y religión.

Freud es la referencia del descubrimiento de la clínica del sujeto, que podemos formular como clínica del hombre en cuanto hombre, no por su universalidad sino justamente por lo contrario, por su singularidad. Es la clínica de la causalidad subjetiva. Los dos pilares sobre los que asienta la causa subjetiva, una causa que articula determinación y responsabilidad, son el inconsciente y la pulsión. El hombre exiliado de la naturaleza, no escapa a la naturaleza. El punto de partida del descubrimiento freudiano lo colocamos en la "asistencia ajena". El desamparo del hombre (Hi es tan radical que orienta su incertidumbre corporal hacia el otro y a la vez ese encuentro está atravesado por una imposibilidad y una vecindad insoportables a causa de su permanente disparidad. El malentendido está siempre presente. Freud lo llamó *Komplex des Nebensmenchen*, que hay que traducir por "complejo del prójimo" o, en todo caso, del vecino, pero no como "complejo del semejante", como ha sido traducido al castellano.

Levinas ha alcanzado una encomiable claridad en la formulación de la vulnerabilidad de la exposición al otro. Consideramos el pensamiento de Levinas como una fructífera compañía para pensar la causalidad subjetiva. A diferencia de Freud, Levinas sí habla expresamente de causalidad subjetiva. Formuló de manera fulgurante que el hombre está más anudado al otro que a su propio cuerpo. Que esa exposición al otro le condujera hacia la experiencia religiosa puede que fuese su modo de articular la causa subjetiva con la causa colectiva, a fin de no dejar al hombre sin esperanza. Desconoció el síntoma, donde el sujeto se da cita con la disparidad de la pulsión, la violencia de la demanda y el fracaso de la identidad.

Con todo, este libro no hubiese sido posible sin mis alumnos, cuya escucha obligaba a formular pensamientos inconclusos, y, sobre todo, sin mis pacientes.

1

Identidad, saber e inconsciente o de cómo el saber del inconsciente carece de identidad

1.1. El psicoanálisis no es una "identidad de pensamiento"

¿Qué es el psicoanálisis? En este tiempo en el que sucede, precisamente, lo que no se puede imaginar y que si se pudiera imaginar entonces no sucedería, tal como afirma Kraus, en este tiempo en el que el nominalismo ha reducido la palabra a una orden de mando o arbitraria pertenencia, es buena la cautela de no confiar en la identidad. El tiempo al que se refiere Kraus aún dura, el avance de la semejanza no ha hecho más que confirmar los viejos mitos freudianos de la violencia canibalística. La conformidad es el depauperado triunfo de la "comida totémica". "Aldea global" o "era global", el aparato digestivo del monstruo ha habilitado mediocres reductos fisiológicos en los que el griterío activista de cada iluminado alimenta la nostalgia de una transgresión un poco más teológica.

Y en cuanto al psicoanálisis, ¿no se ha alimentado precisamente de esos reductos fisiológicos donde el confesionario ha conseguido su cotización en bolsa? Y, sin embargo, ¿no ha sido el psicoanálisis, como clínica del síntoma, el atisbo tenaz de una no coincidencia, de una no conformidad, irreductible con el presente, que ha revelado que la identidad es siempre un fracaso y que el sujeto se va a definir por el modo como trata o trabaja o es trabajado por ese fracaso? Cómo trabajar el fracaso de la identidad quiere decir que si ese fracaso no es apertura a la vulnerabilidad del hombre, será entonces cierre en una violencia colectiva, para que de esa manera, por ser colectiva, se sienta como reparación de una identidad inocente.

Pero no podría pretender el psicoanálisis tal identidad inocente, tal encubrimiento de su propia fragilidad.

¿En qué consiste la fragilidad del psicoanálisis? La fragilidad del psicoanálisis proviene de su vivir cara al fracaso de la identidad. El fracaso de la "identidad de percepción", en primer lugar. El sujeto es hijo de ese fracaso, no tiene unidad en el perceptum. Por eso es proclive a la alucinación. Sin la corrección de la ley de la castración, sin la aceptación del fracaso de la "identidad de percepción", el sujeto queda engullido en su alucinación. El psicoanálisis pretenderá vivir en esa proclividad. Su práctica pulsa el ansia de alucinación de cada sujeto que solicita ser hipnotizado. Digamos que, según nuestro modo de pensar el psicoanálisis, la clínica psicoanalítica no traspasa ese límite. Pero tampoco se consuela con "la identidad de pensamiento", con la unidad poética convertida en discurso. No hay discurso psicoanalítico, por lo cual fácil es entender cuán frágil es la posición del psicoanálisis, proclive a su vez, y justamente por su falta de identidad, a cualquier charlatanería.

¿Cómo mantener esa relación con el saber basada en un fracaso de la identidad sin consolarse con unidades de significación? Ésa es sin duda una posición de fragilidad, puesto que la ignorancia es una pasión del hombre. La ignorancia es una defensa. Si es una defensa es entonces un momento segundo, un no querer saber (*nicht wissen wollen*). ¿Por qué no querer saber? Porque se trata de la propia fragilidad, de su vulnerabilidad (que es el término preferido por Levinas), herida abierta o exposición al sufrimiento. El saber, si tan ligado está al sufrimiento, supone un límite. Sufrir del límite mismo que es esa herida abierta al otro, herida originaria, exposición al otro antes de su representación, antes de ser representado, antes de ser identificado. No es el otro representado, sino traumático. Al no ser un tiempo de representación, sino anterior a su representación, es un tiempo de puro enigma, donde el cuerpo no es una certeza sino una intriga.

¿Cómo saber sin tener la certeza del cuerpo? No queda otra certeza más que la alucinación. La alucinación veremos que rige no sólo el sueño sino también el amor y la transferencia. ¿Cabría amar al otro sexo sin alucinarlo? He aquí una pregunta que nos llevará tiempo y atrevimiento responder. En

todo caso, digamos ya que la alucinación no es una simple deformación patológica, deudora de una psicopatología del déficit. La alucinación es connatural a la fragilidad del hombre, que, extraviado de la certeza de su condición de viviente, recorre los caminos de una pérdida cuyas huellas está presto a alucinar como hallazgo definitivo y adecuado.

Estamos hablando de la fragilidad del hombre, cuando nos habíamos preguntado por la fragilidad del psicoanálisis. Es la misma que la del sujeto, pertinaz. Si el psicoanálisis no sucumbe al anhelo de reposo en la doctrina, si no es una clínica aplicada, es decir, la aplicación de una doctrina, es porque no se propone engañar a un sujeto sobre ciertas razones para vivir. No hay reposo porque no hay indiferencia. La indiferencia sería preferible al terror, pero la indiferencia es imposible. El irritado dicho "déjame en paz" no se cumple. Pero saber, por ejemplo, que la indiferencia es imposible, es un saber que cada experiencia subjetiva ha de conquistar.

El psicoanálisis propondrá, frente a la pasión de la ignorancia, un saber nacido o deducido de la experiencia constitutiva del sujeto, que podemos calificar como experiencia ante lo imposible y experiencia de la no reciprocidad del otro, en el fallido anhelo de semejanza y conmiseración. Esta calificación de la experiencia nos sitúa en un marco generalizable donde esa experiencia se efectúa, pero que como tal experiencia es insustituible. Nadie la dicta ni la presta. Si la identidad es un fracaso es porque no hay préstamos de identidad.

El esquizofrénico cuando no echa a andar por el arduo camino del delirio adquiere una particular y curiosa maestría en el préstamo de identidad. A eso algunos lo llaman manía o "trastorno bipolar", sin indagar ni percatarse de que la caída del maníaco se debe al escaso aliento del activismo esquizofrénico, que no consigue el alcance del delirio.

El préstamo de identidades por parte del esquizofrénico, la estereotipia y el mimetismo que le caracterizan, es una ironía similar al simiesco Informe para una Academia de Kafka. Pero allí donde la esquizofrenia es como una ironía, en otros casos de prestancia colectiva lo simiesco se convierte en

sinistro, pues el trapicheo de identidades requiere la más extrema violencia, como aquellas medeas que chupan la sangre del hijo asesinado reclamando el préstamo de la venganza.

El psicoanálisis también se convierte en barbarie cuando entra, a través de la transferencia, en ese trapicheo de identidades más o menos colectivas que desdican del acto analítico, un acto que no se trama con segundas intenciones. El acto que reniega del instante pretende la vuelta de la servidumbre y es un acto, no ya sin memoria (pues como Aristóteles nos enseñó, ya antes de Nietzsche, el acto es olvido) sino sin referencia alguna a la causa del sujeto.

El psicoanálisis es una propuesta de un saber que no puede prestar, porque no es una "identidad de pensamiento", y no puede, por tanto, suplir su experiencia. No se presta el saber, se incita, se propone. Podemos decir que el psicoanálisis es una propuesta moral de saber. Ahora bien, si el hombre no quiere saber o se defiende contra el saber, será porque de algún modo ya sabe y no quiere saber. ¿Qué sabe? Conoce seguro su precariedad y su falseamiento a la hora de procurarse identidad. ¿Lo sabe de verdad? Si lo sabe, entonces el saber ha de entenderse como algún tipo de memoria. Volveremos sobre esto. En todo caso, ese tipo de memoria ha de requerir valor o virtud, puesto que dice algo verdadero que el hombre no querría escuchar. La relación entre ética y saber es tan estrecha que no habría una sin el otro.

1.2. De la separación entre saber y poder al canon estoico

¿Por qué el hombre no querría saber acerca de la precariedad y acerca de sus fatuos empeños identificatorios? ¿Por qué no querría saber, si esa propuesta moral de saber conlleva una cierta liberación de falsos temores, de las añagazas de la servidumbre? Veamos cómo responden a esto los maestros de la epimeleia heautou, del cuidado de sí.

Sócrates inicia en el ámbito occidental la separación entre saber y poder. Separa el saber del argumento del poder y del éxito. El camino de la sabiduría

es el consentimiento a la zétesis (búsqueda) de la verdad. La verdad no coincide con el poder ni es anterior a la existencia misma del sujeto, razón por la cual Sócrates será juzgado por asebeia, por impiedad. Quien se atreva a buscar lo divino en la búsqueda íntima (heautou) de la verdad ha roto la alianza entre saber y poder, entre religión y política. Lo útil será para Sócrates sophrosyne, la sabiduría como medida y modestia de nuestros deseos.

A pesar de la repetida acusación de asebeia, la propuesta socrática terminaría siendo referencia constitutiva de nuestro horizonte moral. Decimos repetida acusación de asebeia, pues todos aquellos que han pretendido un saber absoluto en el que el sujeto quede absorbido y anulado en el proceso totalitario del sentido han demonizado a Sócrates. No hablamos sólo de Hegel, cuyo capítulo dedicado al mundo griego en sus Lecciones sobre filosofía de la historia es un alegato contra el atrevimiento socrático de un saber que no se anula en el Todo. Cada vez que la "segunda naturaleza" institucional requiere la anulación de la experiencia, Sócrates es el enemigo. Sin embargo, la apuesta socrática terminaría siendo la referencia de un horizonte moral en el que vivir es tarea o trabajo de un sujeto.

Epicteto, al comienzo de sus Pláticas o Disertaciones (Pláticas es el término utilizado en la traducción española de Pablo Jordán de Urríes; Disertaciones es, creemos que con más tino, el preferido por Paloma Ortiz García) dará a esa tarea un estatuto filosófico de primer rango. El hombre ha sido confiado, a diferencia de otros seres vivos, a su propia inquietud. Mientras que los animales están preparados y dotados de lo que les es necesario para vivir, el hombre debe cuidar de sí mismo. Lejos de ver en ello un déficit, más bien ve un don divino, pues la susodicha carencia es la condición de la razón y la libertad. Conviene leer esta primera Disertación de Epicteto junto al comienzo del Proyecto de una psicología para neurólogos de Freud. Freud, que desconoce a Epicteto, viene a calcar con su propio lenguaje, sencillo y a veces vulgar, esa reflexión en la que el hombre es visto, en su condición lingüística y moral, como un ser indefenso ante el hecho de la vida, ante su condición de viviente. Sólo que Freud da un paso más que

Epicteto al percibir que en esa indefensión la angustia del hombre puede ser aniquiladora y requerir el engaño, cosa que Epicteto no admitiría, ya que, ingenuo de él, la sabiduría es el alegre camino de la felicidad del hombre. La modestia y la templanza, la *sophrosyne*, es el espacio moral de la felicidad del hombre. De la *epimeleia heautou* depende la felicidad del hombre.

La preceptiva del cuidado de sí no sólo se abrió paso en el horizonte moral de nuestra cultura, sino que además admite diversas versiones, hasta el punto de que hoy acude a figurar entre los imperativos del mercado. Se nos dirá que qué tiene que ver aquella búsqueda de la soberanía del sujeto, en la que la verdad como no engaño estaba en el corazón del sujeto moral, con esta servidumbre mercantil de nuestro individualismo contemporáneo. ¿Cómo negarlo? Pero, ¿qué quiere decir Epicteto cuando habla de "no ocultarse nada a sí mismo"? ¿De qué transparencia nos habla? ¿Acaso hay coincidencia perceptiva o "identidad de percepción"? ¿Acaso la condición lingüística es coincidente con la de viviente? No son separables, mejor dicho, son inseparables pero no coincidentes. Por esa razón este nuevo Sócrates de nuestro tiempo, este feroz psicótico que se proclama antisocrático, decía que no es posible vivir sin olvidar, que el olvido es como la *Reizschut* freudiana, el límite que preserva lo vivo en el hombre. ¿Qué límite de saber puede soportar cada hombre?, ¿cuánta soledad puede soportar el saber?, son las preguntas nietzscheanas. Estrecha relación entre saber y olvido que nos confirma que olvido no se debe confundir con ignorancia. Simplemente se trata del límite de la visión y del saber. No se puede ver todo, no se puede saber todo.

El olvido da cuenta de eso. No es la ignorancia. El olvido es el límite al saber y a la rememoración. La ignorancia no conoce límite. Por eso, del saber inconsciente se puede hablar en términos de olvido y no de ignorancia. El saber inconsciente es justamente lo que establece el límite entre el saber y la imaginación. Asunto de vital importancia, tan olvidado en las diversas corrientes psicoanalíticas. Ese límite entre el saber y la imaginación, donde se sitúa el saber del inconsciente, es lo que cifra lo que sucedió y, como sabemos, lo que podemos imaginar no es precisamente lo que sucede.

Por esa razón, hablamos del saber inconsciente como saber vivo o saber de la imposible separación entre hablante y viviente. Pero este saber si lo llamamos vivo es porque es propio de cada viviente que habla, porque su generalización no es un préstamo sino un producto, algo producido, un estilo, un modo de decir el hecho singular del vivir o, lo que es lo mismo, un modo de decir lo traumático. El trauma, o esa particular y singular no coincidencia entre hablante y viviente, es cifra o huella sobre cuyo olvido, pero no sobre cuya ignorancia, se moviliza libidinalmente la experiencia de cada sujeto. El síntoma mismo, donde cada sujeto se reúne en las primeras satisfacciones o experiencias de su exposición al otro es, a la vez que enigma, un saber que no tiene otra certeza que la repetición. No hay certeza del cuerpo, no hay ida y vuelta, como la hay en el ciclo pavloviano entre el estímulo y la respuesta, entre la causa y el efecto. La repetición es en el síntoma retorno, pero sin vuelta atrás, retorno de esa no correspondencia, tantas veces desesperada, en la que el Otro falta y la ola se rompe inútilmente sobre las rocas de un límite desértico.

No parecen del todo ignorantes Epicteto y Plutarco de lo aviesa e insidiosa que puede ser la enfermedad del alma, puesto que su carta de presentación es con frecuencia la ceguera de quien la padece. Dicha ceguera llegará a tomar por virtud el vicio, la ira por valentía o la cobardía por prudencia. Por esa razón, el trabajo de reflexión o *epimeleia heautou*, constituye un mismo campo para la filosofía y para la medicina. Para ambos se trata del *pathos* o desequilibrio humoral o pasional, lo cual convierte su práctica en práctica terapéutica. Para Plutarco, el filósofo que no trata de la salud es como aquel que pretende ocuparse de la música para desentenderse del cuerpo (*Moralia* II, p. 124). Para Epicteto la escuela de un filósofo es como una consulta médica (*iatreion*) donde se trata del sufrimiento y de la curación (*Disertación* II). En el proceso de curación estará el examen y la discriminación hasta conseguir la *diakrisis* fundamental, lo que conocemos como canon estoico, pero que bien cabría llamar igualmente epicúreo, cínico, etc., el cual establece la discriminación entre aquello que de ti depende y aquello sobre lo que no tienes poder alguno de intervención. Si de ti depende, modifícalo, en caso contrario, deja de preocuparte.

¿Cómo es posible que este hermoso y austero canon moral no consiga operar entre los hombres? Séneca alarga y alarga sus Cartas a Lucilio con interminables consejos y deliberaciones casuísticas, a sabiendas de que Lucilio, o cualquier otro, estará presto a volver a olvidar tan sabio, austero y sencillo canon moral. ¿Por qué habrían de olvidar tan presto los hombres aquello que tanto parece beneficiarles? El camino de la curación no parece tan sencillo como dicha propuesta canónica propone. La enfermedad del alma no es el simple desvío, *hybris* o desmesura de las pasiones. ¿Olvidaron tan pronto la guerra de Troya, despiadada y cruel guerra como nos describe la *Iliada*, y sin embargo, probablemente el único relato épico conocido que no admite traducción al maniqueísmo? El canon estoico no sería más que un repetido anhelo ascético que recorre inútilmente las profusas reflexiones morales sin conseguir en verdad regir las conductas de los hombres. ¿Por qué? Porque ese canon exige la indiferencia, la *apátheia*, y la indiferencia, como dijimos, es imposible. Los hombres no consiguen dejar de preocuparse por aquello que no depende de ellos. Los hombres no son libres en sus decisiones, quieran o no serlo, porque no hay un sujeto previo a su acontecer traumático, a su indefensión ante el Otro.

No hay indiferencia posible entre los hombres. Por muchos intentos que se hagan para conseguirlo, lo cierto es que el hombre nunca dejará de contar para el hombre, ya sea como Enemigo o como Complemento. La desesperada repetición o la angustia por el vacío a la hora del encuentro soñado no conducen a la indiferencia, por mucho que conduzcan al terror. En esas condiciones el canon estoico no funciona. Lo divino no es la razón cósmica cuya reliquia porta el hombre, sino la *até*, la desmesura, el exceso, la locura homicida de Heracles, el delirio amoroso de Dionisos, la alucinación de las Bacantes. Todo el empeño por el equilibrio, toda la filosofía o la medicina basada en la armonía de las mezclas, tanto *physis* como *nomos* están pensados como defensa o regulación de la *até* divina. El sacrificio, requisito del poder, marca el fundamento sangriento de la comunidad de los hombres. Matar y comer, tan ligados al sacrificio, serán el destino prometeico del hombre. Castigo o no de los dioses, el canibalismo requiere interminables exorcismos simbólicos para encubrirlo. La comida totémica es la manera de

dotar al grupo de una "identidad de sustancia", una comunidad sustantiva que exige el beber y comer juntos, la "comida del sacrificio" la llama Freud (Tótem y Tabú, p. 177). La ley no se sostiene como mera normativa contractual. Requiere la culpa de la destrucción sacrificial, ese fundamento sangriento. Con la palabra nos distraemos de la muerte, del sacrificio violento que exige el despertar diario de la comunidad de los hombres. ¿Es la comida de los dioses? No, es el alimento cotidiano, comer y matar, del ajeteo de los hombres.

En esas condiciones el canon estoico no responde más que al anhelo de descanso, al atisbo de una indiferencia posible que nos distancie del exceso pulsional, de la destrucción.

¿No queda entonces el saber en ridículo? Edipo quiere saber, no retrocede en su "salvaje búsqueda de la conciencia", según las palabras de Hölderlin. Le costará la ceguera. ¿Qué sabe al final? ¿Que mató a su padre Layo en una trivial pelea por la preferencia en un cruce de caminos? Así se matan los hombres. Edipo fue condenado no por matar a Layo, sino porque Layo era su padre. La violencia requiere sus leyes, no su desaparición.

1.3. Cuerpo y causa subjetiva

¿Qué hay que saber? ¿Hay algo que saber? Muchos creyeron que la Ilustración suponía el triunfo de la civilización sobre la destrucción, del pensamiento sobre su sacrificio. Sirvió también para aumentar la "vanidad antropocéntrica", la soberbia y, en suma, la capacidad de dominio y destrucción.

¿No será entonces una descabellada ingenuidad que el psicoanálisis pretenda recuperar el saber terapéutico del canon estoico? La diferencia estaría en que el psicoanálisis propone un saber no tanto sobre los modos de vida "ataráxicos" o de distancia canónica, sino acerca de la particularidad de cómo cada sujeto se inscribe como viviente en la trama de la cadena generacional y de la diferencia sexual, cómo alcanzar, en suma, la condición de hijo sexuado sin que para ello encuentre otro resorte que su propia

determinación sintomática.

La determinación sintomática, si bien no es la dañina determinación de ananké, es sin embargo un modo de intrincación de la pulsión de vida con la pulsión de muerte. La muerte, necesaria, convierte la vida en insustituible, en tarea contingente, finita y singular. Es la condición sintomática de cada cual. Cada cual tendrá su inscripción traumática insustituible y qué haga de ello puede constituir el trabajo de un análisis. Wo Es war, soll Ich werden, propone Freud. Esa propuesta no tiene nada de misteriosa, es una propuesta civilizadora en cuanto que pretende la ampliación del espacio de la subjetividad. Wo Es war, soll Ich werden, "donde ello estaba, debe advenir el yo". Ich, en la lengua de Freud, no se opone a la subjetividad. Eso ha producido importantes malentendidos en la clínica psicoanalítica. Quizás Freud no fue suficientemente claro en este asunto. Pero tampoco hay que aturdirse tanto, al menos en lo que implica esa propuesta. ¿Se puede ampliar el espacio de la subjetividad? El psicoanálisis no sólo responde afirmativamente sino que su clínica se basa en eso, tanto para la neurosis como para la psicosis, por particular que sea ese trabajo de la subjetividad en cada caso. Si se puede ampliar se trata entonces de un trabajo.

Llamamos trabajo del inconsciente a ese espacio de la subjetividad, producto de la no coincidencia entre el cuerpo y el tiempo o entre el acontecer y la representación. Esa no coincidencia es el espacio de la subjetividad, pero que no se entienda la no coincidencia como paralelismo psicofísico. Nada más lejos de lo que la clínica nos enseña. No habría subjetividad sin el cuerpo y su vecindad con el otro cuerpo, sin esa vecindad no recíproca. Esa inmediatez no recíproca de los cuerpos no será entonces el correlato "noético" para el que una intencionalidad es anunciada desde el comienzo. La inmediatez corporal arruina toda distancia noética. Sin embargo, la no reciprocidad de esa inmediatez, sobre la que hemos basado la matriz de lo humano, abre el espacio de una subjetividad que no es previa; no es previa sobre todo a la vulnerabilidad del cuerpo, esa categoría de lo humano que Freud consagró con el término Hilflosigkeit. Indefensión o desamparo que no es aún figura de ninguna conciencia, que es marca

corporal, herida del sexo, puesto que el sexo se mostrará como la evidencia de esa no reciprocidad.

Así cabe entender lo poco que tiene que ver esta subjetividad de la que hablamos con la psicogénesis. Decir que la causalidad en el hombre viene hecha de subjetividad (ya se llame rechazo o aceptación, inconsciente o angustia, etc.), decir que con el hombre se introduce en el mundo un tipo de causalidad inédito, la causa subjetiva, es como decir que viene hecha de la vulnerabilidad del cuerpo y de esa soledad que hará del cuerpo una silenciosa y tenaz huella del abandono, por utilizar una expresión de Levinas. La psicogénesis, por el contrario, deudora del paralelismo psicofísico, lo único que hace es privilegiar lo psíquico dentro de ese falaz paralelismo, estúpida vanitas ignora qué es la subjetividad, su íntima soledad y su imposible aislamiento en la indiferencia.

En cuanto al trabajo del psicótico, ninguno como él revela la desmesura de esa no coincidencia entre cuerpo y pensamiento, puesto que nadie como él rechaza la intrínseca falsedad de la representación al denunciar su condición metafórica. Esto le colocará, como vimos en Nietzsche, ante el dilema de un pensamiento tan total y a la vez tan "irrepresentable", que supondrá el asesinato del sujeto. Por eso nadie como Nietzsche tuvo la lucidez de articular la vida con el olvido. Pero para Nietzsche el olvido no es la ignorancia nihilista del pensamiento representativo, anestesia de la vida. Por el contrario, el olvido es requisito de la vida contra la nostalgia del pasado y la conformidad con el presente. Es cierto que Nietzsche se negó al olvido con su suicida voluntad del todo, lo que le condujo a una escritura laberíntica y sin salida, eterno retorno de la muerte del sujeto. La escritura de Nietzsche, que comenzó con la burla de la identidad, terminaría siendo la experiencia de una vida que literaliza un pensamiento inidentificable. No se permitió el olvido y, en esas condiciones, como ya había aconsejado a los hombres en Verdad y mentira en sentido extramoral, la vida es sólo dolor insoportable. ¿Cómo podrían Epicteto o Séneca, Plutarco o Epicuro consolar a quien no admite el cansancio o el consuelo de la "convención fija"? El canon estoico no deja lugar a un sujeto inidentificable para el que la falta de identidad no se

da, sin embargo, sin determinación. La causa subjetiva, frente a la causa exterior y positiva (irresponsable), reúne determinación y responsabilidad.

1.4. El psicoanálisis es clínica del inconsciente

¿Y el psicoanálisis? ¿Forma parte de esas técnicas filosóficas o morales de consolación? ¿Es un saber consolatorio? La relación del psicoanálisis con el saber requiere más de una precisión. En primer lugar, interroga determinados padecimientos de la clínica, padecimientos para los que el causalismo físico (ese tipo de causalidad que excluye toda subjetividad) carece no sólo de respuesta sino que al desposeerlos de cualquier intriga de saber los condena pura y simplemente a la ignorancia y a la irresponsabilidad.

El psicoanálisis no establece una respuesta alternativa entre otras, porque su particularidad proviene de que su cambio en el modo de pensar y explicar esos padecimientos es efecto de una experiencia terapéutica. A partir de determinados efectos acaecidos durante el tratamiento (inicialmente y sobre todo con pacientes histéricos) la propia concepción de la psicopatología se ha visto modificada. El psicoanálisis se irá construyendo a la par de una psicopatología que se va modificando según las enseñanzas de su práctica clínica. La estrecha relación entre saber y clínica, entre clínica y pensamiento, fue desde el comienzo característica propia del psicoanálisis. Sólo luego, cuando la doctrina, la doxa psicoanalítica, exigida por su expansionismo institucional, hizo que dicha doxa apareciera concluida y que la clínica quedara reducida a un simple campo de aplicación doctrinal y corporativa, sólo entonces el pensamiento psicoanalítico apareció como vulgar "pensamiento reproductivo" para una "identidad de pensamiento". Un pensamiento muerto cuyo poder ya sólo se medía por su carácter colectivo o poderío institucional. Las presiones de la doxa institucional neutralizaron el vigor de la clínica psicoanalítica.

Ése es el fracaso del psicoanálisis: la adhesión convertida en odio al saber. Tan ligado está sin embargo el pensamiento psicoanalítico a la práctica clínica que cuando le da la espalda se ve obligado a la bravuconada institucional o sectaria que desprecia el saber mismo del inconsciente. El

inconsciente fue el descubrimiento propiamente psicoanalítico, un descubrimiento cuya explicación iría desarrollando la propia práctica clínica sin que podamos hablar de conclusión.

Así pues el psicoanálisis establece una novedosa psicopatología a partir del descubrimiento del inconsciente. Pero establece un tipo de saber que no puede concluirse, que cada vez es nuevo, puesto que no vive, no tiene virtualidad por fuera de su experiencia. Por esa razón los avatares del movimiento psicoanalítico se van sucediendo siempre en relación a cómo se entienda el inconsciente. Siempre que el inconsciente ha sido concebido como código de significaciones dadas o se ha visto reducido al monismo del "goce", la clínica psicoanalítica pierde el rigor de su interpelación a la fundación traumática del sujeto y tiende a convertirse en técnicas de grupo o escuela.

Freud, con la inmediatez de lo que no está aún instituido, observa que el inconsciente es una formación, Bildung. Demos todo su peso a este término. Bildung es un trabajo, como la epimeleia estoica, pero que no tiene su propio heautou, pues conlleva el extrañamiento mismo de la vida a la hora de saber. El saber del inconsciente es la experiencia de cómo se extrañan la vida y la palabra. Por eso es un saber vivo, del viviente. Bildung, en la tradición alemana, es el recorrido de ese amasarse el sujeto con la tarea de la vida. Goethe entendía Bildung como síntesis del mundo y del sujeto, que él contrapone a la unilateralidad del sujeto ideal, del sujeto muerto. El saber del inconsciente surge más del surco de la vida que de los pupitres del colegio o de los confesonarios de las iglesias. El inconsciente es una formación, Bildung, porque es el trabajo de un cuerpo incierto y de una palabra siempre a punto de morir, ya que busca su identidad. El trabajo del inconsciente, llamado por Freud Unbewustbildung o también Symtombildung, es el incesante trabajo que no puede descansar en ninguna "identidad de pensamiento". El saber del inconsciente es un saber que sólo se alcanza con su experiencia, no es mera traducción de lo inconsciente a lo consciente, sino que es una experiencia libidinal que surca la razón viviente del sujeto.

Podemos decir entonces que el psicoanálisis es inevitablemente una

clínica que no se corresponde con ninguna identidad discursiva. Es un curioso saber, porque al ser deudor del saber del inconsciente es un saber sin "identidad de pensamiento". ¿No será entonces el psicoanálisis un saber tramposo que pretende escapar a la servidumbre de los criterios de la Razón? Una cosa parece confirmada, y es que cuando el psicoanálisis da la espalda a la clínica se convierte en una torpe interpretación del mundo o en un dogmatismo de la adhesión, lo que no deja de ser curioso si tenemos en cuenta que la clínica psicoanalítica nace del fracaso de la identidad, no ya sólo del fracaso originario de la "identidad de percepción" sino también del segundo intento de identidad: la "identidad de pensamiento".

Cuando el psicoanálisis no se separa de su práctica se ve confrontado a una exigencia de rigor que sólo se debe a su verificación clínica, no a la seducción ni al adoctrinamiento. De ese rigor, tan difícil de decir, vive el psicoanálisis.

1.5. Saber y olvido

Sigamos preguntándonos entonces por el saber del inconsciente. Freud se vio obligado a lo largo de su reflexión a distinguir entre inconsciente estructural, inconsciente económico e inconsciente dinámico. Tal como nosotros lo entendemos, el inconsciente estructural es el hecho del lenguaje en la vida natural, ya por ello "des-naturalizada". El inconsciente económico corresponde a la intrincación entre hablante y viviente y es el investimento libidinal. El inconsciente dinámico es, para nosotros, el trabajo del inconsciente, el espacio de la subjetividad propiamente dicho, el espacio de elaboración de la no coincidencia entre vida y lenguaje, cuya experiencia singular es el acontecimiento traumático y fundacional del sujeto. Pero así como podemos decir que para todo hombre hay inconsciente estructural e incluso económico, sin embargo, la aceptación de la existencia del inconsciente como espacio de la subjetividad, como cifra traumática, sólo acontece con la represión y el retorno de lo reprimido. En la psicosis, por ejemplo, hay rechazo del inconsciente, porque el sujeto psicótico no acepta su condición traumática, por lo cual se convertirá, en el mejor de los casos, en teólogo solitario de la Causa Primera inencontrable. Su trabajo será, cuando

lo haya, despiadado e inconsolable. No admite ni el descanso ni el olvido. Nietzsche, nuestro maestro de la psicosis junto al infortunado Schreber, escribía en 1886: "Lo que detiene el movimiento hacia una presunta causa primera... es la pereza, el cansancio..." (Fragmentos póstumos). Cuando descansó calló para siempre.

Y sin embargo, Nietzsche nos enseñó que no hay vida sin olvido. "Es posible vivir casi sin recuerdos e incluso vivir feliz como muestra el ejemplo del animal, pero es completamente imposible vivir sin olvidar" (Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, p. 43). La cantidad de pasado que un hombre puede soportar dependerá de la fortaleza de su naturaleza interior. El olvido no será la reducción unidimensional, sino por el contrario, la guardia de la escisión originaria, la irreductible condición enigmática del sujeto. El enigma remite a un saber, pero también a su límite y a su incompletud.

Por eso insistimos en separar olvido e ignorancia. El olvido es para Freud una formación del inconsciente. Pero tomado en su sentido más radical, tal como nos propone Nietzsche, el olvido equivaldría a la represión (*Verdrängung*). La represión exige la aceptación de lo traumático, del acontecimiento azaroso de una necesidad o destino, y, conforme a esa aceptación originaria (represión originaria, *Urverdrängung*, la llama Freud), la separación entre afecto y representación, entre vida y sentido, será el motor mismo del trabajo del inconsciente. Esa separación moviliza la vida libidinal y convierte la palabra en una sustitución o pérdida a la búsqueda de aquella palabra que nombre la verdad de esa pérdida. Esa palabra no es un recuerdo (puesto que no es algo positivo), pero cabe decir que es una memoria pues es, sin embargo, una pérdida.

Desde Aristóteles conocemos la diferencia entre memoria (*mnéme*) y rememoración o reminiscencia (*anamnésis*). La memoria atañe a lo acaecido y requiere la temporalidad, es decir, la memoria es la huella de un acontecimiento que inaugura el tiempo, pues se inscribe como una pérdida. La huella como memoria no entra en el mercado de los signos porque no es sustituible, aunque sea la condición de la sustitución significativa. No es

sustituible. Es marca corporal de la soledad del cuerpo a la hora de su encuentro con el otro. Por ello no es del orden intencional, sino silenciosa marca de un abandono aún sin argumento. Cada vez que sucede el retorno de lo reprimido, el síntoma, esa huella o memoria se hace presente como enigma del sujeto. Por eso podemos decir que la verdadera memoria de la cosa (por utilizar esta hermosa expresión hegeliana) es la materia y el trabajo, el cuerpo y el inconsciente, cuerpo del inconsciente, cuya huella el recuerdo encubridor (Erinnerungdecke) puede cubrir, pero no borrar.

Nuestra identidad es un falseamiento discursivo, un malentendido. El síntoma es el trastorno y la presencia de su fracaso. El sujeto despierta, por medio del síntoma, a la insistencia de una determinación que en vez de acallarse nos empuja a conocerla. El sujeto se ve así sorprendido por una determinación tan particular, ante la que está solo y respecto a la que nadie puede sustituirle.

1.6. Represión y denegación

Pero el empuje a la identidad, el cual requiere la represión, no quiere saber, sin embargo, del retorno de lo reprimido, del síntoma. Por ello vemos con tanta frecuencia cómo se nos impone en nuestra práctica la diferencia entre represión y denegación.

Eso hace que el neurótico sea tan proclive a ver la viga en el ojo ajeno y no en el propio. Un sujeto atrapado en la envidia se convertirá en artero rastreador de ella en sus semejantes. La denegación neurótica no es el olvido, es la pasión de la ignorancia. Mediante la denegación el sujeto neurótico pretende ahorrarse el trabajo del inconsciente. La denegación no es un trabajo del inconsciente sino el modo como el yo del neurótico cierra la división subjetiva del inconsciente. La denegación fantasmática, que es a la que por ahora nos referimos, es como la ceguera de la que hablaba Plutarco según la cual no querer saber sería tomado como saber o en todo caso como certeza. La denegación en el fantasma es sobre todo denegación del enigma, de la falta de certeza del cuerpo. No interroga sino que cierra y concluye. Cuando se trata del pensamiento se propone como "identidad de pensamiento". En la

economía psíquica la identidad de pensamiento requiere el juicio de intención respecto a los demás. De esa manera queda eliminada la condición enigmática del deseo.

Si la represión o retorno de lo reprimido define el síntoma, la denegación de la que ahora hablamos correspondería, por el contrario, al dispositivo interpretativo y de apropiación del fantasma. El fantasma requiere para su convicción la denegación del enigma. Todo lo que no quiere saber de sí mismo ya lo sabe de los demás. La denegación toma su aspecto más roqueño en el narcisismo del yo, y también es a veces la forma con la que la convicción narcisista se ofrece al otro para la propuesta de identidad sexual.

¿Cómo conquistar terreno a la denegación? Cada vez que la angustia o el pánico socavan la condición fantasmática hay una posibilidad de apertura del inconsciente. Cuando el fracaso de la identidad fantasmática no es apertura se anuda raudo a la violencia. Vemos con frecuencia sujetos que lamentan su violencia, que la sienten como una segunda piel que desdice sus propósitos pacifistas. Han de tomarse un tiempo, el tiempo del trabajo del inconsciente y la paciencia para construir espacio a la subjetividad para así poder tener un cuerpo sin necesidad de robarlo inútilmente a nadie. La violencia corresponde a un fracaso de la identidad que no produce apertura del inconsciente.

1.7. Argumento fantasmático o argumento del poder

Freud se preguntaba, sobre todo al final, por qué la escena sexual infantil tenía siempre el argumento sadomasoquista. Podríamos ampliar la pregunta: ¿por qué todo saber colectivo requiere como su fundamento el fantasma sadomasoquista? Podemos responder que porque es un argumento primordial. Hablar del fantasma fundamental es hablar del argumento primordial. El argumento primordial está constituido por la primera interpretación del otro conforme a la inmediatez de su presencia. Esa inmediatez de su presencia se debe a lo que Freud había llamado "asistencia ajena" (fremde Hilfe), como condición inaugural de la satisfacción de la necesidad, que hace que el hombre esté anudado al otro antes que a su cuerpo.

La experiencia de indefensión del hombre es fundamentalmente ante el otro, aunque esa experiencia acontezca en el cuerpo. Ésta es la razón de lo que venimos llamando la imposible certeza del cuerpo (luego encontraremos la manera de llamarlo también corporeidad del sujeto) o cuerpo sin argumento. El argumento es, sin duda, una interpretación, pero no pensemos en una libre interpretación, ya que dicha interpretación atañe al modo de argumentar la relación de los cuerpos (o relación sexual), no según el criterio de una armónica proporcionalidad sino según el argumento de la inmediatez del poder del otro. Según esa inmediatez del ejercicio del poder, la escena sexual infantil (o también llamada escena originaria, pues es la escena fantasmática del origen del sujeto) requiere estar formada por quien ejerce el poder (quien daña) y quien lo padece (quien sufre ese daño). Esa matriz interpretativa se hará presente de las más diversas maneras entre los seres humanos.

En el texto de Freud Pegan a un niño, el amor y la satisfacción toman su argumento de ese fantasma fundamental. El "ser pegado", digamos, en términos más genéricos, el "ser castigado", es una forma de pertenencia que asegura o reasegura el vínculo amoroso. Escenario y argumento coinciden, se dan de consuno. Por esa razón vendría a suplir o reparar, o mejor dicho, a intentar reparar la incertidumbre del cuerpo por medio de la certidumbre de ese vínculo. Decimos intentar reparar porque dicha incertidumbre siempre retorna de una u otra manera, sea por el síntoma o por la angustia o mediante los fenómenos de despersonalización, a pesar del vínculo que el argumento sadomasoquista quiere asegurar.

En la psicosis, por el contrario, no se construye el fantasma fundamental, no hay entonces argumento que cubra o vele la condición traumática. El psicótico queda así expuesto a lo traumático desnutrido de argumento. A esa exposición, cuando aparece, la llamamos "fenómeno elemental" a partir de Clérambault y de Lacan. Clémens Neisser la llamaba krankhafte Eiegenbeziehung. Es un modo anideico de autoreferencia, puro sin sentido, un real puro, exterior, que sin embargo se refiere con toda certeza al sujeto, el cual se ve sumido en esos momentos en una estricta perplejidad (tal como

Schreber formuló y podemos observar en tantos otros), por carecer de engaño alguno del sentido.

En la neurosis, la certeza (y la certeza tiene siempre carácter alucinatorio) se construye en el montaje fantasmático. El objeto aparece muy catectizado, muy investido, por su conexión con una experiencia infantil de satisfacción, que da, por ejemplo, al analista en la transferencia o al amado en el enamoramiento o al caudillo en los fenómenos de masas, un carácter de certeza alucinada. Ésa es la razón de la hipnosis y de los tan frecuentes fenómenos de sugestión. No todo sujeto es hipnotizable porque no todo sujeto está tan expuesto o tan tomado por la urgencia de ser hipnotizado o por el ansia de una presencia perceptiva inmediata sin la cual la angustia ocupa el lugar de la separación.

La sugestión es el efecto de un tipo de vivencia libidinal tal que la presencia del otro se convierte en poder de dar o quitar la satisfacción, en última instancia, de dar o quitar la vida. Queda de esa manera argumentado el vínculo del sujeto con el otro, sujetado bajo el modo de la pertenencia.

Ya nos hemos referido al hecho de que Sócrates inicia el desajuste, incluso la ruptura, entre saber y poder. El saber toma el carácter de una indagación (zétesis) que requiere la separación del poder, entendido éste como unidad colectiva de un saber asegurado (doxa). Digamos que en la trama psíquica, en el proceso psíquico, el desamparo radical va a quedar formulado conforme al argumento del poder. A ese argumento lo venimos llamando argumento primordial porque constituye una primera tematización de la indefensión, del desamparo ante el acontecimiento del viviente. Ante esa apertura inicial al otro, el sujeto está desnudo, arrancado de la identidad, pura hylé o materia que requiere su forma y está, sin embargo, cortada de ella. El cuerpo incierto queda como memoria material de la vulnerabilidad. Una materia que requiere al otro es una memoria tan radical que es irrecuperable por el recuerdo.

Por esa razón, el argumento primordial del fantasma sadomasoquista es un velo, no es esa memoria material, sino su ocultamiento. Ese velo no es

olvido, pues el olvido toma su realidad de esa memoria inmemorial. No es olvido, sino ignorancia, puesto que su función es desconocer su procedencia. A ese desconocer le estamos llamando fantasma. El monismo del fantasma tiene que ver más con la denegación que con la represión. El fantasma, con su argumento libidinal sadomasoquista, es la versión del otro en clave de poder, por lo cual la formulación freudiana acerca de la denegación neurótica como denegación de la castración atañe tanto a un olvido como a un no querer ver, a un querer borrar una evidencia, la percepción misma de la diferencia sexual.

Eso aparece con frecuencia como angustia ante el deseo del otro. Un sujeto llega angustiado porque en una fiesta del día anterior su mujer estuvo especialmente simpática, según dice, con un amigo. El deseo de su mujer, verla deseante, le turbó, le mostró la diferencia. Dice amar a su mujer pero la quiere muerta. A veces eso conduce a pasos al acto. Sólo si está muerta habría una relación armónica, lo cual le espanta igualmente. El deseo muestra la diferencia sexual no como una proporción sino como una no coincidencia y a la vez vulnerabilidad o desamparo, angustia argumentada como temor. Por eso, por medio de la denegación como mecanismo del fantasma, se vuelve a negar la falta, la carencia. El otro no es el que falta, no es el otro del trauma, sino el otro como Enemigo o Complemento. Este otro Enemigo o Complemento es agente o, como decían los semióticos, actante de un argumento. Entre el odio y la demanda, la castración ha perdido el secreto de su contingencia real expectante, sin sentido y con deseo. El otro Enemigo o Complemento tendrá su particularidad fantasmática según las diversas tipologías neuróticas.

Así, por ejemplo, en la neurosis histérica el sujeto, martirizado por el abandono y la decepción amorosa, suele colocar al Enemigo del lado de la madre y al Complemento en otra mujer. En la neurosis obsesiva, el temor a un Amo totémico puede llevar al sujeto a la asfixia de una agresividad inhibida, mientras que el Complemento sería su propia identificación paralizada con el objeto de satisfacción de la madre, a saber, con ese extraño órgano del narcisismo llamado pene. En la perversión, por el contrario, la cuestión del Enemigo y el Complemento viene planteada en términos muy

directos: el goce, el uso del otro, pre serva de la decepción amorosa. Eso no evita que pueda fracasar su estrategia de apropiación del cuerpo, y es cuando el odio y la angustia son devastadores.

Sirva esto para ilustrar ese núcleo fantasmático del que venimos hablando en el que es tarea primordial el desconocimiento de la castración, el desconocimiento de la falta. El fantasma es el escenario en el que la vulnerabilidad del cuerpo y el desamparo del sujeto encuentran el argumento del poder. Su anudamiento al otro toma así ese lazo insistente entre sexualidad y agresividad que ha adquirido, en esta época de impunidad, manifestaciones asombrosas.

Se preguntaba Plutarco si los atenienses se diferenciaban de los lacedemonios por su amor a la sabiduría a diferencia de la afección al poder de los segundos. No sabemos si es así como hay que clasificar a lacedemonios y atenienses. En todo caso, sí que pensamos que esa diferencia es pertinente para diferenciar el síntoma del fantasma. Para esa diferencia es necesario mantener la que separa el olvido de la ignorancia. El olvido, sin el que no podemos vivir, no es la ignorancia, sino un saber que no coincide con el presente y que sin el olvido sería mortal para el acto. Esa no coincidencia con el presente no es meramente coyuntural, sino que es precisamente el espacio de la subjetividad. El sujeto es entonces "intempestivo", por retomar este magistral término nietzscheano, lo cual significa que no puede ni quiere coincidir con ninguna función, que el trabajo del sujeto, el trabajo del inconsciente, es la elaboración de una no coincidencia que para cada sujeto es su particular experiencia traumática. El trabajo del sujeto no es una función, es el trabajo del inconsciente, inconsciente dinámico, conforme a la ya señalada distinción freudiana entre inconsciente estructural, económico y dinámico.

Sin ese trabajo, sin esa tarea no hay sujeto. El sujeto es el trabajo del sujeto, trabajo de elaboración que mantiene abierto el discurso y es memoria del fracaso de la identidad, y en ese sentido es impertinente para el fantasma, para esa argumentación del poder.

1.8. De la hipnosis al saber del inconsciente

Quizás sea oportuno recordar cómo aborda Freud en sus comienzos la hipnosis, como técnica terapéutica, y cómo después la abandona. Nos cuenta Freud en su Autobiografía que cuando descubrió la técnica de la sugestión hipnótica aplicada por la Escuela de Nancy, experimentó el entusiasmo de quien sale finalmente de una penosa situación de impotencia. Finalmente el poder del médico podría vencer las resistencias de los síntomas patógenos. Poder, sugestión, vencer, son términos muy cercanos al argumento fantasmático. El escenario fantasmático era perfecto: el médico reduce al paciente a la más estricta inmovilidad hipnótica y de esa manera sucede la curación. Pronto descubrió Freud que los efectos terapéuticos no iban más allá de la sugestión misma. Sin embargo, descubre a través de la hipnosis algo que según dice le interesa más que la sugestión: el origen traumático de los síntomas. Ese origen lo conservaba el sujeto como saber en el inconsciente. Ese descubrimiento desemboca en la "teoría de la represión" y en el conflicto psíquico, en suma, en el descubrimiento del fracaso de la identidad y de la heterogeneidad de sí mismo. La satisfacción será sustitutiva (definición misma del síntoma) y el saber del inconsciente un ciframiento cuyo desciframiento es una tarea catectizada, "libidinal", que hace presente, en el seno del trabajo analítico, la resistencia. El apego al goce fantasmático, la repetición, la transferencia misma, serán obstáculos que el sujeto ha de sortear para modificar su posición subjetiva y rectificar su intrincación pulsional por la vereda de no confundir el saber del inconsciente con el argumento del fantasma.

Vemos a Freud que arrancando de la hipnosis termina descubriendo que el poder se asienta en la pasión de la ignorancia y que sólo el saber del inconsciente es memoria de lo vivo, memoria de esa frágil contingencia. El saber del inconsciente no traiciona su estirpe, la radical heterogeneidad del hombre, la pérdida de una satisfacción única y definitiva, es decir, mortífera. La vida del hombre tiene que ver con el saber. Ese saber vivo es el saber del inconsciente, el único que sabe que el sujeto, a pesar de todo, está vivo más allá de su demanda de expropiación. ¿Por qué, sin embargo, tanta resistencia?

¿Por qué tanta pasión por la ignorancia? ¿Por qué tal apego al argumento del poder? ¿Por qué el psicoanálisis mismo se orienta por esa pasión de la ignorancia hacia reductos colectivos que recompongan el fracaso de la identidad? Suele pasar que el psicoanalista se asusta de su acto por su falta de garantía y quiere recibir su propia dosis de identidad profesional en un grupo lo más cerrado posible, porque así, mientras más cerrado, el acto tendrá más garantía.

1.9. Memoria y recuerdo

¿Qué tiene ese saber de espanto? Planteémoslo de esta manera. ¿Por qué siempre y en todas las épocas la reflexión moral conlleva una pregunta por la memoria? ¿Hasta tal punto equivalen ética y memoria? Para poder pensar esta pregunta sería bueno recordar la distinción ya establecida por Aristóteles entre memoria y rememoración, de la que hablamos anteriormente. Para Aristóteles la memoria es tan real y física que ningún animal viviente puede carecer de ella. La rememoración, anamnesis, por el contrario, es del orden del discurso, de la inferencia silogística (p. 253), es, precisa Aristóteles, más un juicio que una afección, siendo por tanto posterior a la memoria (mneme).

Esta distinción aristotélica retorna en el psicoanálisis freudiano de una manera clínicamente potente, esa distinción terminará siendo la carta de naturaleza de la clínica psicoanalítica. No es que a estas alturas podamos hablar de una memoria animal, puesto que como Nietzsche sabía y los etólogos han verificado el animal posee tal continuidad con el espacio natural y con el objetivo de la necesidad, que carece de esa no coincidencia que está en el origen de la temporalidad y de la memoria. Sin embargo, sí que podemos hablar de una memoria pulsional como memoria irrecuperable por el recuerdo. Distinción entre memoria y recuerdo que nos parece crucial, puesto que si el recuerdo es un juicio atributivo a la vez que una ensoñación de una continuidad o unidad histórica (de ambas maneras se refiere Freud al recuerdo), la memoria es anterior al recuerdo, no sólo en términos cronológicos, sino también estructurales: la memoria es la huella del acontecimiento pulsional anterior al sentido, es causa (puesto que determina), pero no el argumento que tematiza y construye el discurso del poder. La

huella es dia-cronía contra la pretensión sincrónica del yo que modifica el pasado para congraciarse con el tiempo. Recuerdo encubridor lo llama Freud (Erinnerungdecke) frente a las huellas mnémicas (Erinnerungspuren). La huella no es presente porque no se sincroniza, es disparidad. No es el significante de la cadena, es insustituible, insustituible porque aconteció y no se puede disimular, insiste en su silencio tras el ruido y los chismes del argumento fantasmático.

Cuando un paciente dice, por ejemplo: "En ese momento de la conversación con mi madre, de pronto, inesperadamente, me vino un pensamiento: cómo es que he nacido, por qué estoy en este mundo. No era una deducción de las palabras de mi madre, no eran palabras de ella, ni siquiera yo estaba poniendo en palabras lo que ella pensaba, no, simplemente me vino ese pensamiento, inesperadamente, nunca antes lo había pensado, y sin embargo, había oído miles de veces esa historia de mi madre de que no se había enterado de que estaba embarazada de mí hasta los cinco meses y que estuvo revolviendo médicos", etc. ¿Cómo entender esas palabras que de pronto afloran inesperadamente no como deducción ni como una queja o una amenaza, sino como palabras dotadas de vida y no originadas por servidumbre alguna al discurso de la madre y que no tienen otro argumento que su propio acontecer? Esas palabras constituyen una memoria, no un recuerdo. Son palabras digamos contingentes, son palabras de la contingencia, lo indecible de pronto encuentra unas palabras. No tienen argumento, es cierto, no pueden completarse con una historia, pero el sujeto fue ahí testigo del trabajo del inconsciente, de que el inconsciente no está estructurado como un lenguaje, sino que está determinado por esas huellas que graban en el cuerpo y sus sentidos una presencia del otro que es soledad y desamparo. Cuerpo incierto para el que el abuso del lenguaje no conseguirá reinscribir esa huella ni como atributo esencial ni como esencia atributiva del otro. El sexo queda en ese propósito atributivo expuesto a la servidumbre o a la charlatanería, mientras no encuentre el silencio del amor no dicho, pero puede que posible.

Estas palabras nos libran del abuso del lenguaje. Nada más que decir...

por el momento. El analista concluye el encuentro. Nada más que decir cuando la palabra conoce su estirpe y el sujeto está ahí solo, desargumentado, responsable, solo y responsable. Quizás entonces la palabra libertad no sea un simple abuso del argumento del poder.

Recorrido del recuerdo a la huella, silencio de la huella, un sujeto se encamina quizás hacia un acercamiento no canibalístico o vampírico. Quizás, vielleicht, repetía Nietzsche. Quizás, vielleicht, eso puede ser pensado como un modo de redención. Si bien el extravío impide la indiferencia, ese extravío puede encontrar o atisbar el misterio de la diferencia contingente que está en el origen del amor y del conocimiento.

Aún podemos recordar a aquella joven adolescente recién venida del horror que desde su nacimiento hasta los nueve años vivió con unos padres que al final resultaron ser si no los asesinos de sus padres biológicos, sí, en todo caso, los cómplices de los asesinos. Esa joven venía enhebrada en las palabras de los demás, intentando tomar las palabras de la reivindicación política como pobre y escasísimo alimento para tanto desamparo. Ese sujeto tenía su historia, había construido su trama edípica con esos padres que luego resultarían ser falsos, así como su pequeño hermano. Sus recuerdos, sus identificaciones, todas las figuras de la donación de sentido, de la pertenencia al reconocimiento y la gratitud, resultaron de pronto ser falsas. Su abuela materna, que supuestamente la había arrancado del horror, se había convertido en testigo permanente e incansable del horror, en vigía persecutorio del horror.

Ese sujeto se angustiaba, pero como su angustia carecía de posibilidad, por decirlo en términos de Kierkegaard, actuaba, robaba, abusaba del lenguaje de la mentira y a la vez quería esforzarse en una nueva pertenencia. La relación abuela-nieta era un infierno, se vigilaban mutuamente y sobre todo la nieta estaba permanentemente bajo sospecha. La abuela quería comprobar en cada detalle los rastros del monstruo.

¿Podemos hablar aquí de brutal y violenta expropiación del inconsciente? Sin duda que el despliegue identificador del llamado "complejo de Edipo"

había quedado, en lo que tiene de argumento, desbaratado y arruinado. ¿No quedaba entonces posibilidad alguna? Creemos que sólo unas palabras propias, vivas, que provinieran de su radical soledad y contingencia, podrían, más allá del recuerdo y del argumento, pulsar esas huellas que marcan la dependencia corporal y el desencuentro con el otro. No hubo tiempo entonces. Deseamos que lo haya habido luego. Dicha joven, dicho sujeto, ha quedado en nuestra memoria como testimonio de un horror, terror o terrorismo, que parecía inconcebible después de los campos nazis de exterminio, pero que ha venido a instalarse tranquilamente en las conductas de Estados que dicen, incluso, luchar contra la barbarie, en figura insistente del poder.

Pero no es ésta la única razón por la cual la moralidad o la ética van tan ligadas a la memoria. O si en todo caso ésta fuera la razón, hundiría sus raíces más en la memoria pulsional, en las huellas, que en el recuerdo bondadoso o no de los comportamientos de los hombres. Tampoco esa memoria se limita al memento morí de la vanitas, que simplemente es el modo cristiano de la memoria griega contra la hybris del hombre, esa prepotencia que pretendía su equiparación con los dioses por medio de la inmortalidad.

Tanto el canon ético de los griegos, conocido genéricamente como "canon estoico", como la vanitas cristiana, pretenden una indiferencia ante lo efímero y la contingencia de la vida. Éste es el error fundamental, la búsqueda de la indiferencia. Es un error ético porque desconoce que el hombre está vinculado al otro antes que a su cuerpo, porque la indiferencia es imposible. La ética tiene que ver con el saber (del inconsciente) y con lo imposible (límite de las palabras y del acto). Jamás confunde el límite con la unilateralidad, como hace la Razón de la causa colectiva.

El extravío radical del hombre impide la indiferencia. El extravío puede llevar a la diferencia, al acercamiento o al canibalismo, pero no a la indiferencia. Que el cuerpo del hombre se funde marcado por la huella del otro (no el Otro del sentido, sino la huella del extravío de la palabra indecible) convierte esa huella en responsabilidad. El pensamiento de Levinas, independientemente de sus incursiones religiosas y sus enredos

heideggerianos con el ser, nos parece una introducción esclarecedora a esa ligazón entre ética y memoria a través de la responsabilidad originaria ante el otro. Esa desproporción o no reciprocidad con el cuerpo y con el otro es para Levinas constitutiva del espacio de la subjetividad. Definir el inconsciente como "juego de la conciencia" (De otro modo que ser, p. 168) y por tanto, como "irresponsabilidad", nos parece de una somera ingenuidad (quizás un prejuicio religioso), cuando tanto sus reflexiones sobre el cuerpo como sobre la subjetividad son tan extraordinariamente certeras y cercanas a la clínica psicoanalítica.

Esa aparición de la soledad y de la responsabilidad en la huella como marca de la presencia originaria del otro es lo que expresa la estrecha relación que hay entre ética y memoria. No es entonces una invocación al memento morí y a la apatheia, sino, por el contrario, al cono cimiento y al amor. Tienen la misma raíz, el saber del inconsciente. Memoria de las huellas, memoria de la vida, de que el sujeto está vivo precisamente por su exposición al otro, como diría Levinas, no por su anulación totémica en el otro del argumento fantasmático. La huella como memoria es una constancia contingente a la vez que un trabajo del sujeto.

El pensamiento político ha recriminado al psicoanálisis su orientación hacia el pasado, su carácter, en suma, reaccionario. Lo interesante no es entrar en un debate ideológico, sino precisar un poco más esa relación entre memoria y ética y verificar cómo la expropiación de la experiencia del sujeto ha conducido a través de los movimientos de sugestión de masas a la extensión de un lazo social basado en la destrucción, tanto del supuesto enemigo como inevitablemente del sujeto. Que el sujeto se descubra como viviente y que no hay sujeto sin trabajo del inconsciente o trabajo del sujeto, constituye probablemente una dimensión de cambio o al menos de límite a la barbarie que el supuesto "progreso ilustrado" ha desconocido y, con ello, provocado o, al menos, favorecido.

2

Desamparo y asistencia ajena o de cómo la “identidad de percepción” es imposible para el hombre

2.1. Asistencia ajena y exposición al otro

Antes de abordar la relación entre huella y repetición hay que ahondar más en esa tesis anticipada de que el anudamiento al otro es anterior al anudamiento al cuerpo y que ese primer anudamiento regirá el destino del cuerpo y del sujeto. Esa presencia inmediata y originaria del otro en el hombre no se limita a ser nombrada como lenguaje, por mucho que el lenguaje, la condición hablante del hombre, intervenga en el asunto. Pero no es que el lenguaje y la libertad exijan del hombre la decisión y el acto. Es otra cosa, es el extravío del hombre, la vulnerabilidad de su cuerpo y una exposición al otro que, atemática y anideica, no remedia su soledad, pues ese otro es, antes que nada, una discontinuidad y una diferencia, una tal heterogeneidad que no puede suplir, ni siquiera escuchar, el desamparo, que es el misterio de la diferencia. Por eso se mostrará tan empeñado en argumentar rápidamente esa exposición al otro, a fin de familiarizarse con ella. Unos pueden, como otros son impotentes, uno es el amo, el resto los siervos. Con esa clave del poder se construye el argumento de la escena sexual infantil, que tan costoso será rectificar, y respecto a lo que podemos pensar incluso si su reproducción en la escena social no implica la pregunta acerca de si acaso hubiera otro posible argumento del lazo social. Debe mos preguntárnoslo aunque sólo sea para que ese argumento no tenga impunidad.

Freud llama a esa exposición al otro, con su lenguaje simple y a veces pedestre, asistencia ajena (fremde Hilfe). Esta expresión que puede parecer

vulgar tiene, sin embargo, la ventaja de su sencillez. Veamos cómo la introduce en su Proyecto de una psicología para neurólogos. Lo hace en la primera parte o "Esquema General". Anda Freud, una vez más, intentando "estructurar una psicología que sea una ciencia natural", para lo cual centra su empeño en explicar en términos energéticos la actividad y el reposo, cuyas partículas son las neuronas. Tres grandes necesidades fisiológicas, que constituyen el *Not des Lebens*, vienen a romper la primitiva y originaria tendencia a la inercia. Esas tres necesidades fisiológicas son: el hambre, la respiración y la sexualidad. Tales necesidades obligan a una "acción específica" para su satisfacción, acción específica que conlleva un aprendizaje neuronal a través de las facilitaciones (*Bahnungen*) producidas en el circuito neuronal. A esas facilitaciones y a sus diferencias Freud las llama de entrada memoria. Aquí la memoria parece subordinada al aprendizaje. Sin embargo, pronto aparece un escollo en ese funcionamiento de la "acción específica". Leamos a Freud:

El organismo humano es, en un principio, incapaz de llevar a cabo esta acción específica, realizándola por medio de la asistencia ajena, al llamar la atención sobre el estado en que se encuentra, mediante la conducción de la descarga por la vía de la alteración interna (por ejemplo, mediante el grito del niño). Esta vía de descarga adquiere así la importantísima función secundaria de la comprensión (*Verständigung*), y la indefensión original del ser humano se convierte en fuente primordial de todas las motivaciones morales (*Entwurf..*, p. 410).

Este pequeño texto de Freud inspira toda nuestra reflexión. La indefensión, el desamparo (*Hilfslosigkeit*) es "fuente primordial" del horizonte moral del hombre, no sólo de su imposible necesidad de hacerse entender, sino como campo que el acto de la relación con el otro no puede desconocer. ¿Qué no puede desconocer? Esa *Hilfslosigkeit*, ese primer anudamiento con el otro antes que con el cuerpo. La expresión asistencia ajena refleja muy bien ese anudamiento al otro que es exposición al Otro nada más empezar, ineludible e indeleble. Por eso, a ese apartado Freud lo titula "Vivencia de satisfacción" (*Befriedigungserlebnis*). En tal catarata de términos

mecanicistas, a la hora de introducir la asistencia ajena, Freud habla, sin embargo, de "vivencia". La "vivencia de satisfacción" quedaría así marcada por el otro y el cuerpo será esa marca de la satisfacción, desprovisto de certeza pero no de repetición de una demanda que no cesa, hasta el punto de la alucinación.

¿Cómo reparar ese hiato para el que luego Freud encuentra el conocido término de pulsión? Queda pues el hombre separado de lo real, afectado por la pérdida de la "acción específica", es decir, extraviado. Sus grandes necesidades fisiológicas anudadas al otro desde el principio por la asistencia ajena serán más bien hambre de Otro, asfixia por la angustia ante la soledad del cuerpo y del sexo sin instrucciones, que requieren una escena que procure si no una proporción al menos un vínculo argumental. "Herido de realidad, en busca de realidad", no parece que haya otra manera de decir mejor la vulnerabilidad del hombre que esta del poeta Paul Celan.

Hambre, asfixia e inconsistencia del sexo es un bagaje pesado para un sujeto que va a solicitar con premura su ser al otro. Se comprende la reiterada reclamación de presencia tiránica y religiosa de un Otro consistente. Esa consistencia no es simple componenda hipócrita. La componenda hipócrita vendrá luego, cuando se intente el escenario grupal. En su comienzo esa consistencia es alucinatoria, base de la posterior sugestión hipnótica, sostén de la ideología de masas, ansiedad de una certeza del objeto del amor cuando no hay otra que el temor a la pérdida del amor. Pero precisamente esa pérdida del otro, al ser originaria y estructural se hace acompasar ya para siempre del temor a la pérdida del amor como figura mayor de la angustia. Nos podemos preguntar incluso si hay amor sin que esté acompañado del temor a esa pérdida.

Pero ese temor y lo que Freud llama la "reactivación desiderativa" conllevan la alucinación, el empeño perceptivo de la certeza del objeto. Sólo la estrecha relación que hay entre dolor y alucinación, ya que la alucinación conduce al fraude, permitirá al sujeto neurótico fundarse en la represión. Por medio de la represión originaria se distingue la percepción de la representación a través de la separación que esta blece la represión entre

afecto y representación. Al desplazarse las cargas (Besetzungen), la sustitución de las representaciones permite el trabajo del inconsciente como elaboración de las vivencias, sin la servidumbre alucinatoria.

Como ya sabemos el psicótico no acepta, por lo cual, sin la represión, la alucinación no admite su sustitución o consuelo en la "identidad de pensamiento". La fidelidad a la "herida de la realidad" es inconsolable. La represión y el trabajo del inconsciente aceptan la pérdida real de su pertenencia a lo real (una manera de referirnos al trauma, herida de la pertenencia real a la pérdida de lo real y, por consiguiente, condena a la no reciprocidad).

Por eso Freud dirá más tarde en ese pequeño y magistral texto titulado *Die Verneinung* ("La negación") que no habría signo o prueba de realidad sin pérdida real, sin la huella o inscripción de esa pérdida, sin lo que nosotros llamamos aceptación de esa pérdida. Esa aceptación será requisito para que el discurso se trame y se procure una "identidad de pensamiento". La "identidad de pensamiento" es consecuencia de haber aceptado la pérdida de la "identidad de percepción".

2.2. Fracaso de la "identidad de percepción" e "identidad de pensamiento"

Entendemos la "identidad de percepción" como aquella que correspondería a la "acción específica" sin asistencia ajena. Sería una identidad tal que funciona por la certeza corporal y la continuidad con la naturaleza. Requiere entonces la reciprocidad con el cuerpo y con el mundo, ausencia de síntomas y de inconsciente. Esa identidad se la intenta procurar el hombre con la alucinación. La percepción carece de unidad, requiere de la conciencia como organización de la "unidad de identidad en general", tal como lo dice Husserl en *Expérience et jugement*. Requiere por tanto una organización (lo que Freud llama, en ese texto que comentamos, yo u organización yoica) para su unidad. De por sí es fragmentaria y de hecho tendrá en su fragmentación y sinsentido una presencia fundante en las huellas inconscientes. La huella se caracteriza por ser marca corporal, pero no imagen corporal, ni tampoco recuerdo para una unidad temporal de tipo

sincrónico. Corresponde a una temporalidad no sincrónica, sino en estado puro, es decir, que aún no es historia y ya no es historia. Ésa es la temporalidad del inconsciente.

La "identidad de percepción", su fracaso, es por tanto la pérdida estructural o incondicionada del hombre, se acepte o no, se resuelva por vía alucinatoria o se reconduzca por la "identidad de pensamiento". Por eso decimos que la "identidad de pensamiento" es consecuencia o tiene como condición la pérdida de la "identidad de percepción". El pensamiento mismo (y nadie como Nietzsche supo verlo) tiende de por sí a establecer un "estado de identidad" (Entwurf., p. 427). En la Traumdeutung Freud dirá que "el pensamiento no es otra cosa que sustitución del deseo alucinatorio" (...der Ersatz des halluzinatorischen Wunsches, p. 191). ¿Por qué lo dice de esa forma? Sabemos que la "identidad de pensamiento" se sostiene sobre el fracaso de la "identidad de percepción". La "identidad de pensamiento" requiere entonces ese fracaso, pero ese fracaso no se suple ni se repara, simplemente crea las condiciones para que la sustitución y el desplazamiento puedan tramarse u ordenarse como discurso. El discurso es un tipo de unidad sostenida por el ciframiento fálico (ciframiento de una sexualidad que no deba ya necesariamente oponerse al vínculo social, como es el caso del fetichismo fálico), el cual puede inaugurar una relación con el otro concebida como pertenencia gratuita al sentido, siempre que el argumento del poder no haga de esa unidad una suplencia derivada de la "identidad de percepción", es decir, una unidad totémica, destructiva, caníbal y excluyente.

El discurso, en cuanto que "unidad de pensamiento" no alucinatoria, debe entenderse como "proceso secundario". No es sólo que no desconozca, sino que requiere el trabajo del inconsciente, el respeto a las huellas, al límite del sinsentido. Si no es así, si el discurso social se pretende "primario", desconoce el inconsciente y entonces se orienta sólo por la hipnosis y el canibalismo totémico, identidad alucinada que se rige por el asesinato del otro.

2.3. Fracaso de la "identidad de percepción" y huellas mnémicas

Cuando Freud repite que memoria y conciencia son incompatibles, que la memoria es inconsciente, está intentando definir la memoria por la huella (Erinnerungspur). Al ser el psiquismo una pérdida de la certeza corporal, de la "identidad de percepción", no podemos entonces hablar de unidad perceptiva sino como organización consciente. Las percepciones sin la conciencia quedan como "huellas", las percepciones que llegan hasta nosotros dejan en nuestro aparato psíquico unas huellas a las que podemos dar el nombre de "huellas mnémicas" (Erinnerungspuren) (Traumdeutung, p. 514). Esas huellas es una fijación que se reescribe (p. 515) en busca de una unidad siempre inacabada o rota, de un fracaso de la identidad que es el motor del deseo. La huella, irá precisando Freud en el desarrollo y en los titubeos de su pensamiento, no es el recuerdo, porque como dice en la Traumdeutung, no tiene cualidad: "memoria y cualidad se excluyen" (p. 516), lo que equivale a decir que memoria y conciencia se excluyen, con lo cual las huellas son "inconscientes en sí" (an sich unbewusst) (p. 516), son de naturaleza inconsciente. Las "huellas" no se refieren tanto a la conciencia como al "carácter", a esa fijación que marca más allá de la conciencia a un sujeto corpóreo antes de toda tentativa fantasmática o discursiva.

Podemos apuntar por nuestra parte que esa característica radicalmente inconsciente de las huellas que marca la particularidad de cada sujeto corpóreo, su "carácter", tiene una primera organización fantasmática de la satisfacción y del modo de incorporar la inclusión del Otro, que es la condición de esa "identidad de pensamiento" u organización discursiva. No hay unidad de discurso sin que incluya un modo de defensa y satisfacción a la vez. Por eso el fantasma es lo mismo que lo que Freud llama resistencia (Widerstand), resistencia a modificar, que tiene su base en la fijación, pero no sólo, pues la resistencia es una inercia de un modo de organización de la pulsión de muerte (conservación de lo inerte) que opera lógicamente como cantidad inerte de la cualidad de la organización consciente.

La oposición freudiana entre cantidad y cualidad debe ser matizada porque hace bascular la clínica psicoanalítica sobre una vuelta a lo biológico, por un lado, a través de la cantidad de energía, y, por otro, hacia el

radicalismo lingüístico con sus elucubraciones sobre la letra y el vacío de la pulsión como pura cualidad.

Cómo pensar la huella es la cuestión. Cómo pensar esa marca en el cuerpo, anideica, insustituible, una vez que aconteció, corporal, marca en el cuerpo de la condición lingüística sin "significación psíquica" (*psychische Bedeutung*), como dice Freud en este apartado que comentamos (p. 515). Freud habla también al respecto de elementos mnémicos. Exactamente escribe: *Elementen des Erinnerungsmaterials*, que podríamos entender como elementos mnémicos, pero también como memoria elemental.

Las huellas, en efecto, son marcas sin unidad de significación, son elementos mnémicos que por la fijación (*Fixierung*) son insustituibles y se convierten en huellas permanentes (*Dauerspuren*), lo cual se traduce en la persistencia de la no reciprocidad, ni temporal (no coincidencia con el presente), ni espacial (no coincidencia con el cuerpo), siendo que es tiempo y es marca corporal. Esas huellas o marcas de la no reciprocidad harán siempre irreductible el fracaso de la identidad. La representación es, como diría Levinas, un alejarse en el tiempo (recuerdo) del tiempo (el acontecimiento traumático). Por ello, es a la vez un alejarse de la proximidad o inmediatez de lo real fracturado, inhóspito e indecible. Las cosas se ponen mal cuando esa representación se limita a la ignorancia, al desconocimiento de su anclaje en las huellas.

Por eso tenemos que atender con cuidado a la brusca oposición freudiana entre cantidad y cualidad. Que no haya unidad de significación, que no haya organización de la unidad de consciencia, no es reducir las huellas a la cantidad. Así como no podemos reducir la cualidad a la consciencia a no ser que nos dejemos llevar hacia una concepción energética del inconsciente, por la misma razón no podemos concebirlo estructurado como un lenguaje, puesto que no es una combinatoria significativa, sino que requiere las fijaciones y esas huellas indelebles de lo indecible y lo dispar que en el sueño se muestran regidas por la *Rücksicht auf Darstellbarkeit* (el aspecto de la figurabilidad).

Esta Darstellbarkeit nos recuerda a Platón cuando decía que quien se contente con la percepción sensible de lo bello y no vaya más allá de lo sensible, hacia la belleza ideal, vive como en un sueño (cf. República, 476c). La verdadera belleza, la belleza en sí, está más allá de lo sensible. A esa belleza ideal, an sichts, en sí, contraponemos esas huellas an sichts unbewusst que no admiten unidad ideal en la trascendencia de la idea, pues la huella no es el signo del creador (la "memoria del criador" de la que hablaba San Juan de la Cruz) ni la Idea como origen, sino ese fragmento perceptivo, huella del otro que hace ya irreversiblemente imposible la "identidad de percepción". La "identidad de pensamiento" no la repara sino que es organización psíquica a partir de lo indecible e indeleble de las huellas. El sueño tiene un valor mayor que la belleza ideal platónica, porque, lejos de ser ilusorio, es un saber que no ignora su condición dispar. Por eso reúne experiencia y elaboración y tiene un poder perceptivo mayor que la vigilia, al no verse mediado por la unidad de la conciencia.

No hay experiencia sin elaboración, decía Kant. No la hay, en efecto. El trabajo (término utilizado por Freud al hablar del sueño y del inconsciente en general) como dimensión capital del sujeto (no hay sujeto sin trabajo) nos descubre que el sujeto no se reduce a la defensa. Lo vemos cada día. El sujeto acude angustiado, incapacitado para el acto por mucho deber que acumule su dimisión y sólo cuando se percibe dividido, fracturado en su identidad, cuando se percibe aún vivo como síntoma, cuando trabaja su condición y no se hipnotiza en su demanda, entonces ese sujeto se levanta no reducido a sus defensas, sino advertido, desde su soledad, de la presencia del otro.

Reducir el sujeto a la defensa supone no precisar bien que defensa y represión no son biunívocas. El sujeto causado no es el que meramente se defiende, sino que es causado por la separación del otro. Esa separación es aceptación del inconsciente, de esa brecha que es condición del desplazamiento libidinal (o transferencia) y de la posibilidad de una palabra no ajena al pulso de la verdad. El sujeto como mera defensa es angustia parálitica, el sujeto causado es el del trabajo o elaboración psíquica.

Platón no debería despreciar el sueño que es camino real del inconsciente,

apertura y oxígeno del sujeto, mucho más determinado por los sentidos que por las ideas o inertes tramas significantes. El poder perceptivo del sueño se debe igualmente a que no está orientado por la denegación perceptiva. Son sentidos o sentires que no responden ni a la "identidad de percepción" ni a la "identidad de pensamiento", sino a las huellas o marcas sensoriales de la presencia del otro en el cuerpo. Huellas sensoriales convertidas en sentires (Erlebnis, dice Freud), memoria de la soledad del encuentro con el otro de la asistencia ajena. ¿Podríamos reducir esa "Erlebnis", ese sentir tan irreversible de la soledad ante el otro, a una mera cuestión de cantidad?

2.4. Angustia y trabajo del inconsciente

Mucho se ha hablado de las dos teorías de la angustia en Freud. La primera afirmaría que la angustia es efecto de la represión. Luego, como Freud se encarga de repetir, se corrige: la angustia causa la represión. Pero en realidad, lo que Freud descubre con su famosa segunda teoría de la angustia es que no se puede reducir la angustia a un quantum automático, producido por una excitación que encuentra su cauce. Si no es mera cantidad ha de tomar su cualidad: la Angstsignal, la angustia señal, la manifestación subjetiva del peligro. ¿Qué peligro? La pérdida del objeto de la protección, en suma, la pérdida de la satisfacción que proviene en el hombre de la asistencia ajena, de la presencia radical del Otro en el cuerpo, haciéndolo tan vulnerable. Hilosigkeit es el término freudiano, indefensión, desamparo, vulnerabilidad. Luego, la angustia está en el origen, está de entrada, es un Grundphdnomen, fenómeno fundamental o Realangst (angustia real), que Freud contrapone a la neurotische Angst. No hay sujeto sin angustia, pero esa angustia es la angustia como posibilidad de la que habló Kierkegaard, la angustia como posibilidad de un sujeto, que cabe contraponer a la ansiedad. La "angustia neurótica" no sería ya esa angustia fundamental, sino su entramado argumental y superyoico que Freud liga a la "exigencia masoquista de destrucción" (cf. nota 4 de Inhibición, síntoma y angustia). Aquí ya la angustia actúa contra la posibilidad.

¿Cómo entender esa "exigencia masoquista de destrucción"? No se ha de considerar como una organización perversa de la satisfacción. No es el

masoquismo perverso, puesto que en ese caso la angustia no tendría ese papel tan primordial. La "exigencia masoquista de destrucción" es la manera que encuentra Freud para referirse a una angustia que habría perdido su carácter de "señal" (Angstsignal), de alerta del sujeto, ya que al ser compacta con el Yo, es una angustia que paraliza e inhibe, cuando no despersonaliza. Los fenómenos neuróticos de despersonalización responden a una angustia constante, no diferenciada, enquistada, sin que haya elaboración o trabajo del inconsciente y sin que, por otro lado, la inhibición opere como defensa yoica.

Llama la atención cómo aquella primera "neurosis de angustia", aislada por Freud entre las diversas tipologías de la neurosis y luego ya no tan tenida en cuenta, vuelve hoy con un sorprendente auge dentro de un conjunto de fenómenos clínicos, ya no sólo corporales sino de despersonalización, que provienen de la fragilidad del inconsciente, de la debilidad del trabajo psíquico. Es cierto que los llamados con más propiedad "fenómenos de despersonalización" van a la par de una caída de los ideales y de esos jefes carismáticos que al encarnar el Yo-Ideal se convierten en referencia de organización libidinal. El fascismo vive de proponerse como remedio para un relanzamiento libidinal de las masas. En todo caso, todo ese conjunto de fenómenos clínicos se corresponde con un paupérrimo espacio subjetivo, es decir, con un depauperado trabajo del inconsciente.

¿Desaparece la angustia en un análisis? No. Podríamos decir incluso que puede verse el sujeto más expuesto a un tipo de angustia, ya que al no quedar reducido, como sujeto, a la defensa, queda más disponible al acontecer, no es insensible a su sentir. Pero también es verdad que esa mayor disponibilidad y exposición al otro no sólo significan una mayor movilidad libidinal, sino que es una posición del sujeto como posibilidad. Recordemos que la angustia como posibilidad es, en la consideración de Kierkegaard, aquella que lejos de ser inocente es "culpable" es esa angustia de estar expuesto a la vulnerabilidad del hombre. ¿Cómo podría el sujeto sin la culpa reconocer la desproporción del sufrimiento del hombre? El sujeto sin la culpa, sin esa angustia "culpable", de la que habla Kierkegaard, se hace extremadamente peligroso y destructivo. Esa angustia, por tanto, que convoca al trabajo del

inconsciente no destruye ni asesina, sino que empuja al saber del inconsciente.

La angustia y el trabajo del inconsciente son las dimensiones más puras y fundamentales del sujeto. Cuando la angustia impide el trabajo del inconsciente, el sujeto queda estancado, inerte e inerte, sólo espantado y perplejo. Por eso lo que llamamos angustia como posibilidad es una posibilidad de saber y apercibirse de una soledad, de una separación, de la no reciprocidad del cuerpo y del otro. Ésa es la posibilidad. Dicho de manera más precisa: sin esa experiencia no hay posibilidad. ¿Posibilidad de qué? Posibilidad de sujeto. No hay sujeto sin trabajo. Sujeto equivale a responsabilidad y trabajo. No es una llamada al calvinismo. Aquí, por de pronto, entendemos por trabajo la respuesta del sujeto, la respuesta que el sujeto es, la respuesta al acontecer de su existir ante el otro.

Por esa razón, nos parece enteramente acertado lo que Kant dice en la Crítica de la Razón Pura: no hay experiencia sin elaboración, no hay experiencia sin trabajo. Esa experiencia no existiría si no hay sujeto de esa experiencia, si no se elabora, si no se trabaja. No es un prendimiento sino un desprendimiento, no es un quedarse reducido a ella a la vez que se la ignora, sino desprenderse de ella, no ignorarla sino convertirla en saber, en elaboración del sujeto. Ése es el saber del inconsciente, una memoria que no es ni recuerdo ni síntesis de lo recordado, como propone Aristóteles en los Analíticos. Es memoria como límite a lo decible, palpito o pulsación, memoria del sentir que no se anula en ninguna unidad de significación.

No hay posibilidad de sujeto sin trabajo. No habría posibilidad de sujeto si el inconsciente fuese un almacén de significaciones concluidas y no un ciframiento de huellas que fundan la promesa de sentido pero repiten el sinsentido de la condición lingüística del hombre. El sentido no sólo es producto de un trabajo, sino tarea que cifra en su misma propuesta de desciframiento la pérdida de la certeza del cuerpo y la soledad ante el otro. Las últimas investigaciones neurocognitivas afirman que el dormir es condición de la memoria. Se acercan un poco a lo que aquí decimos. El soñar, el trabajo del inconsciente, es memoria del sujeto. La memoria se diferencia

del recuerdo porque es trabajo del inconsciente a partir de las huellas indelebles de una experiencia de indefensión que el inconsciente elabora pero no borra.

Pensemos por un momento en esa joven mujer de la que hablamos anteriormente, que a los nueve años de edad es brutalmente informada de que sus supuestos padres eran en realidad los asesinos de sus verdaderos padres biológicos. Si el inconsciente fuera un mero almacén o código de significaciones, esta joven o niña entonces se hubiese visto despedida y expropiada de su inconsciente y así destruida su subjetividad. Pero afortunadamente, al menos en este caso, el inconsciente al que Freud llama *an sich*, esas huellas que no pueden pasar a la conciencia si no son modificadas, y más que modificadas podemos decir desnaturalizadas y olvidadas por el argumento y unidad de sentido, siguen constituyendo un ciframiento, un trabajo que, por no ignorar su estirpe traumática, tiene la ventura o la posibilidad de que un sujeto, a pesar de la destrucción bárbara de su organización fantasmática, pueda aún constituirse en esas dos dimensiones de la angustia y el trabajo. Ni que decir tiene que esta joven mujer, niña entonces, quedó sacudida en sus raíces, se quedó sin argumento, exigida por lo traumático de su acontecer, por un trabajo que le parecía entonces tan ingente como espantoso. Pero el tiempo de elaboración y de duelo es un trabajo de separación, de duelo y separación de las significaciones que por familiares las habíamos tomado como presencia nutricia de ese Otro insustituible e inabordable, garantía y monstruo que convierte al sujeto en esa mezcla de pereza y pánico con la que vemos presentarse a quien aún aspira a su condición de sujeto, dispuesto como Perséfone a separar el *nous* del alma, la inteligencia de las "huellas y sueños de la vida" (Plutarco, citado por Calasso, 1990, p. 251), a separar en definitiva el argumento de las huellas del trauma.

Ese adentrarse en el trabajo del inconsciente requiere a veces el empuje de la angustia. Pero la angustia sin el trabajo del inconsciente deja de ser posibilidad de sujeto para convertirse en un exceso paralizado, estanco, que tiene su particular paso al acto en el conocido "ataque de pánico", que se

caracteriza, entre otras cosas, por la falta de aire, por no poder respirar. De ahí que su demanda circular y estanca rompa con ese grito de espanto.

La posibilidad de trabajo es la misma que la posibilidad de sujeto. El sujeto es "respuesta a lo real", decía Lacan. Es respuesta, es decir, responsabilidad. Trabaja y desea, responsable de la respuesta que es. Por eso no podemos pensar esa respuesta como una conclusión, sino como una transformación de la angustia en trabajo de quien, vivo, no dimite de una satisfacción que por requerir al otro de la asistencia ajena, al otro de la vulnerabilidad del cuerpo, ya sabe que la "vivencia de satisfacción" (Befriedigungserlebnis) tiene un estrecho vínculo con la "vivencia del dolor" (Schmerzerlebnis). Es más, las estrategias que buscan una satisfacción que eluda toda relación con la "vivencia del dolor", que pretenden una satisfacción que ignore sus huellas traumáticas, que pretenden escapar al encuentro, esa satisfacción, ya se trate de la inhibición masturbatoria o de la insensibilidad de la perversión, cobra su tributo de mediocre o adversa hostilidad en el altar del sacrificio del deseo; pues no hay deseo perezoso o cobarde, sino que el deseo es lo que marca a un cuerpo con el sello de lo aún viviente.

Por esa razón decimos que la oposición intentada por Freud entre cantidad/cualidad es enteramente insuficiente para pensar la intrincación entre el deseo y el cuerpo, entre las huellas y la significación. El inconsciente mismo, an sich, el inconsciente como memoria fragmentaria de las huellas rompe, mediante su trabajo de ciframiento/desciframiento, el hielo de las unidades de significación.

2.5. El sueño no se interpreta y el inconsciente es an sich

Freud vacila. En ese monumento al inconsciente que es la Traumdeutung, Freud vacila. Demasiado judío quizás, como diría H.Bloom, quisiera encontrar los códigos interpretativos del sueño, pero a pesar de insistir en ello, hasta incluso escribir algún capítulo sobre sueños típicos o simbología del sueño, tropieza no ya sólo con el "ombligo del sueño", lo insondable del sueño, sino que se verá obligado a construir la topología del sueño con ese

simple y luminoso esquema del aparato psíquico en el que las huellas del inconsciente constituyen el espacio de la memoria frente a las percepciones que no alcanzan su inscripción psíquica, por un lado, y frente al preconsciente y lo consciente, por otro, que ignoran su estirpe mnémica corporal. Esa ignorancia será requisito para la "identidad de pensamiento", para que el fracaso de la "identidad de percepción", esa no reciprocidad entre el cuerpo y el otro, pueda, si no repararse, quizá sí suplirse al desplazarse en la "identidad de pensamiento".

El trabajo del inconsciente, por el contrario, no ignora su estirpe mnémica, esas huellas que cuestionan de raíz la unidad de significación y la unidad de consciencia que las velan. Para Marx, el trabajo en el sistema capitalista era un trabajo abstracto, puesto que el trabajador era una mercancía anónima en el mercado laboral del proceso de producción. Quienes producen y sostienen el sistema social carecen de historia. Marx propondrá que aquellos que no tienen historia harán la Historia.

El trabajo del inconsciente es, por el contrario, un trabajo concreto, pues no admite sustitución, es el trabajo de una soledad concreta: el síntoma. El trabajo del inconsciente es lo contrario a la expropiación de la subjetividad, pues no hay sujeto sin trabajo. El sujeto es de por sí respuesta concreta y singular al trauma. El sueño es la manifestación más nítida del trabajo del inconsciente. Soñamos solos. El sueño rompe la inmovilidad por la soledad de donde viene. Alguien dice soñar un momento hecho de luz y olor del verano, en un camino, una escena fija con sus atormentados padres, sin palabras, indecible de tan singular. Otros tienen sueños que parecen "típicos". Alguien, por ejemplo, nos cuenta un sueño que ya parece conocido: sale a la calle desnudo, el resto de la gente va vestida, sólo él va desnudo, a nadie parece importarle, pero progresivamente va sintiendo cada vez más vergüenza, hasta despertarse. ¿Qué haremos con el sueño? ¿Tomar el manual freudiano para darle la "verdadera significación" acerca de su exhibicionismo infantil ante la madre, etc.? Al contrario, debemos tener en cuenta que es su sueño y que no hay pensamiento codificado que dé cuenta de él. Será el propio soñante quien nos hable de sus dificultades con el acto, de sus

brillantes ideas y de sus dificultades para conciliarse con el deseo. Será el propio soñante quien dé a ese sueño su condición de elaboración de la experiencia, de trabajo.

El sueño tiene su propio lenguaje, tiene su propia Sprache, su propia lengua. ¿En qué consiste? Aparte de la condensación y el desplazamiento, que son las condiciones mismas de la represión, Freud observa que no hay sueño que no se rija por el componente de la figurabilidad: Die Rücksicht auf Darstellbarkeit. En el sueño no hay pensamiento abstracto sino imágenes, situaciones concretas y frecuentemente absurdas. El sueño es de orden sensorial y sensitivo. Freud utiliza el término das Bildliches para decirlo. Das Bildliches es lo plástico, lo figurativo, lo gráfico, pero no lo imaginario. Cuando Freud nos introduce en el capítulo del Traumarbeit o trabajo del sueño (que López Ballesteros traduce como "elaboración onírica") nos dice que el sueño se muestra, se expresa como un Bilderschrift, un jeroglífico, digamos con López Ballesteros, pero que sería un error entenderlo como Bilderwert, como una mera puesta en imágenes, en vez de como un Bilderrätsel, un enigma o un acertijo, con sus Zeichenbeziehungen, con sus propias relaciones internas entre los signos.

Recordemos el prólogo a la segunda edición de la Crítica de la Razón Pura: "Lo que une inseparablemente lo exterior con mi sentido interno es pues una experiencia y no una invención, es un sentido, no una imaginación..." (BXL, pp. 32-33). La estrecha relación que Kant establece entre experiencia y elaboración (véase la Introducción a la Crítica de la Razón Pura) encuentra aquí una buena aplicación al trabajo del inconsciente, en este caso al sueño. No es una invención, no es un recrearse en imágenes, es la elaboración de una experiencia, escritura de esa experiencia que requiere para que sea tal la elaboración de la misma. El sueño es sensorial, pero a la vez es un tipo de inscripción o escritura que empuja a su desciframiento, y que como tal elaboración singular de la experiencia singular carece de código, con lo cual tampoco admite traducción. Traducir es trasladar los signos, como si los signos fueran indiferentes. Elaboración es lo que hace que una experiencia se inscriba y se escriba como tal, es decir, no hay experiencia

si no hay sujeto de la experiencia.

Pero aun así, Freud se empeña en la traducción o traslado (Übertragung) de un lenguaje a otro, hasta el punto de proponer la búsqueda de la "verdadera significación" (der wirklichen Bedeutung des Traums, p. 472). Sería el analista quien tendría que dirigir o incluso indagar en esa "verdadera significación".

Anteriormente nos referíamos a aquella adolescente desposeída de pronto de sus significaciones y de su trama edípica y cómo a partir del inconsciente como escritura de las huellas, y no como almacén de significaciones, dicho sujeto tenía su posibilidad. A eso podemos añadir ahora que si de verdad se tratara de la "verdadera significación" del sueño, deberíamos pedir al analista su cociente intelectual, pues de su inteligencia dependería entonces que se pudiera llegar a la "verdadera significación". El sueño es trabajo del soñante y no concluye con la "verdadera significación". Por eso no dejamos de soñar, no sólo para poder dormir y no morir de angustia ante el cerrar los ojos, sino para poder vivir, para escapar de la asfixia de la unidad de pensamiento, para no estar expropiado de la memoria que nos determina y nos alimenta. Si el sueño es el camino real del inconsciente es precisamente porque en el sueño el sujeto viene despojado de unidades propias de significación. El sueño es estrictamente singular, es soledad. Por eso es apertura del inconsciente, o mejor dicho, trabajo del inconsciente, donde el sujeto no da de mano.

Cuando el sujeto da de mano, poniendo sueños y sueños sobre el cuerpo del analista, el sueño cumple entonces la función inversa, la de cierre del inconsciente. Cuando el soñante sueña a cuenta del analista, para satisfacerle, como empleado por "cuenta ajena", entonces el sueño es estéril. No hay trabajo, sólo lo hay cuando el sueño es a cuenta del soñante y la transferencia se convierte entonces en motor libidinal del trabajo del inconsciente. Por eso el sueño es "camino real del inconsciente", porque así como el inconsciente es singular, nadie puede sustituir al soñante en su sueño. El soñante está completamente solo. No hay sueños de encargo.

2.6. ¿Es el sueño realización de deseos? ¿Hay interpretación del sueño?

Respecto a esta cuestión también encontramos en Freud la misma vacilación, por no decir la misma confusión. El sueño es "realización de deseos" es el conocido axioma de Freud. ¿Cómo entender esto? Nosotros decimos que el sueño como trabajo del inconsciente es trabajo de un sujeto deseante. El sueño es trabajo del inconsciente, trabajo de las huellas. El sueño carece de unidad, es fragmentario y sensitivo, muestra el fracaso de la "identidad de percepción". Ese fracaso sabemos que proviene de la presencia radical y originaria del otro, que hace al humano carente y excluido de su adecuación a la satisfacción que como viviente le correspondería. La huella de ese desencuentro con la satisfacción es la condición deseante del sujeto. La representación no representativa que Freud llama "fijación", es una determinación del sujeto deseante o, dicho de otra manera, del sujeto viviente, causado y no anulado en sus identificaciones.

Pues bien, ése es a nuestro parecer el modo como el sueño está anudado al deseo. No es realización imaginaria de anhelos fantasmagóricos, como en sus propósitos descodificadores pretende Freud. El sueño se define mejor por la "respuesta desiderativa", expresión que también utiliza Freud, que por la "realización de deseos".

El carácter alucinatorio que Freud atribuye al sueño proviene justamente de que no está incluido en la "identidad de pensamiento", sino que la pérdida del objeto de la satisfacción y el fracaso de la "identidad de percepción" le ligan a los restos sensoriales de la presencia traumática en el mundo de lo viviente.

Por todo esto creemos que se ha de cuestionar la interpretación del sueño. Un sueño se analiza, no se interpreta, si por interpretación entendemos, como pretende Freud, la traducción de un lenguaje a otro, el encuentro de la "verdadera significación". La interpretación del sueño es deudora de una "identidad de pensamiento", que simplemente vendría disimulada en un lenguaje criptográfico.

Dilthey dice en El nacimiento de la hermenéutica: "El objetivo final del método hermenéutico es comprender al autor mejor de lo que él se ha

comprendido a sí mismo" (Dilthey, citado por Lledó, 1991, p. 79). Pero si en el sueño el autor es el inconsciente, ¿quién podría decir que comprende mejor a su autor si no es, quizás, el propio soñante, para quien la raigambre sensorial del sueño tiene mayor valor de verdad viva que cualquier discurso de la "verdadera significación"?

El sueño es desalienante porque te ves, te miras allí donde tú, mirante, nunca te ves. Te ves, por el sueño, escindido y separado de la unidad yoica de la consciencia que ignora tu falta de fundamento y de código. Te ves deseante y extraño, el que mira y es mirado a la vez.

Una mujer dice tener un sueño repetido con su madre llorando: "Nunca la vi llorar", dice, por eso no la miraba, porque no quería verla llorar. En el sueño, los detalles perceptivos del llanto de la madre no sólo son inequívocos, sino que vendrían a presentar (en el sentido que da Freud a la *Darstellung*) más que a representar lo que tanto había temido y vigilado: esa escena muda del llanto de la madre que, sin embargo, nunca había conseguido ver en la realidad. ¿Cómo esta soñante puede decir que esa escena del sueño es precisamente la que nunca vio? La denegación no es un juicio sobre las ideas, sino sobre la percepción. Es un no perceptivo, un no a lo que ve. Esta mujer pudo tal vez ver el llanto de su madre y denegarlo, pero en el sueño lo que ve es precisamente el llanto que dice no haber visto en la realidad. Lo ve repetido en el sueño quizás como expresión de una experiencia de infelicidad. Pero al expresarse, el sujeto puede verse sometido a la demanda urgente de una demanda atrocemente inexistente de la madre. Esa escena onírica del llanto sería la visión de una infelicidad que por expresarse no sería ya tan muda. Cuando esta mujer se refiere a la escena muda del llanto de la madre, en verdad la mudez es la frialdad sin llanto que convirtió su búsqueda de palabra en un fracaso, por mucho que esa búsqueda de palabra la llevara a hablar varios idiomas. Hablar tantos idiomas para romper el mutismo de la madre es una ardua tarea cuya repetida prosecución es la misma huella del silencio de la madre, de esa palabra nunca dicha acerca de ese cuerpo de niña y luego de mujer. Cada día sus vestidos eran objeto de silenciosa revista, pulcros y armónicos, pero más cercanos a la mortaja que al

rasguño de la vida.

Esta mujer, siempre a la puerta, como ella misma dice, sin que ninguna finalmente se abra para que su demanda consiga no ya sólo oírse sino expresarse, ama la música, la pintura y los paseos por el campo. Quiere oír y ver, aunque sólo fuera el llanto de la madre, que ve tan frecuentemente en sus sueños. En sus elecciones de pareja repite que eso no es lo que busca. Sólo un hombre infantil que llora todo el tiempo, mientras está con ella, por el temor a perder a su mujer y a sus hijos, parece atraparla. El llanto real de este hombre aunque no es por ella, parece sin embargo conmoverla. Vive por procuración una escena que no le pertenece y que es ese sueño: el llanto de la madre que tanto teme pero que a la vez puede lamentar que no se produjera. Se ve viendo una escena así muda y repetida en su simpleza.

Ella se ve viendo en el sueño. ¿Se trata del ojo interior de Plotino? No, puesto que lejos de alejarla del mundo sensible la vuelve a él, presa de la maga Circe. Plotino concibe el ojo interior como el que ve la forma en lo informe. El sueño tendrá entonces para Plotino el valor de unos ojos cerrados a los sentidos y vueltos por ello hacia la visión del Bien. No es el sueño que nosotros descubrimos, un sueño vivo, fuertemente sensorial y, sin embargo, sin unidad consciente, fabricado con elementos heteróclitos que ninguna identidad de pensamiento podrá ensamblar y anular, pero con todo, no arbitraria, sino trabajo de esas huellas que marcan la existencia corporal de un sujeto anudado radicalmente al Otro. Parafraseando a Lessing, podemos decir que soñamos sin saber lo que soñamos, siendo a la vez lo que soñamos algo que nos alcanza de manera tan particular e insustituible que no admite ni siquiera interpretación.

Por eso decimos que el sueño no se interpreta en el sentido que pretende Freud, ya que no hay código de traducción a otra lengua. No se interpreta, se analiza, puesto que el sujeto no sólo lo siente, sino que lo recuerda, se ve en él, se recuerda; aunque a veces se haga el tonto esperando que el analista lo interprete como si no tuviera nada que ver con él, irrespetuoso y mortecino con aquel decir sensitivo que le atañe más que todos los discursos. Mejor que la transferencia le ayude a soñar en vez de atolondrarse con una demanda

fantasmática e intransitiva de amor, queja reiterada y pedigüña, fabricada con el argumento sadomasoquista.

Así como nada más ridículo respecto a la obra de arte que su interpretación, no digamos ya su traducción ideológica, así también con el sueño. Para ambos, la reivindicación de la sensibilidad, en su sentido más literal de sensorialidad, es rechazar la anestesia de la uniformidad discursiva y afirmar la genealogía traumática del sujeto.

2.7. El sueño no se construye con la "identidad de pensamiento"

Lo feo es la falta de medida, decía Platón. ¿Qué medida? ¿La eidós ultrasensible? Mejor que no. La medida de lo "bello", si la tiene, no puede ser otra que el límite donde el fracaso de la "identidad de percepción" puede quedar anulado en la "identidad de pensamiento". Si ese fracaso quedara por entero velado por la "identidad de pensamiento" no existiría el sueño, ni tampoco el arte. Se puede decir del sueño que es una posibilidad de dormir porque se repliega sobre lo dispar para descansar de la presión y asfixia de la "identidad de pensamiento". Tanto el sueño como el arte viven de ese fracaso de la identidad y de ese renacer de lo dispar. No sólo es el sueño, sino también esa chispa del encuentro que sin necesidad de hipnosis suscita el deseo, ese instante en el que el saber no se dice en ninguna lengua y por tanto no se puede traducir. Es el saber de la elaboración que no tiene otro material ni otra posibilidad que la experiencia. La angustia, como manifestación del trauma, es el enigma de una realidad inconclusa que se abre, sin embargo, como posibilidad. En el arte, como en el trabajo del inconsciente, contingencia y posibilidad se juntan en la relación del deseo con el acontecer y el sentido. No inhibe por tanto el acto, lo requiere con humildad.

Para Newton, a quien se le atribuye al menos un episodio alucinatorio y delirante a sus cincuenta años, el sueño le ponía en contacto con el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, manera de referirse al Dios de la experiencia religiosa, que se suele separar así del Dios de la Teodicea. Sin embargo, para Newton coinciden. En sus cálculos cósmicos se ve llevado a pensar en un Dios de la correspondencia entre el orden objetivo del universo y el orden

perceptivo del sujeto: "Dado que los órganos de los sentidos fueron proyectados por Dios, ¿es posible que haya sido construido el ojo sin la ciencia de la óptica y el oído sin la ciencia del sonido?" (cf. óptica, cuestión XXVIII).

El Dios de Newton sería el punto ideal de reunión entre "identidad de percepción" e "identidad de pensamiento". Doble identidad que se reduce a asegurar la "identidad de percepción". Es el "Dios arquitecto" que aparece en El Templo de Salomón. Ese Dios sin división, sin escisión, es el modo que encuentra Newton para resolver el problema de la "identidad de percepción".

En nuestra época el dios de la Teodicea aparece en la hipnosis colectiva. De manera más precisa, podemos decir que la Teodicea es hoy el fantasma fundamental donde la percepción y el núcleo interpretativo del Otro se reúnen en una nueva óptica de la mirada donde no habría ausencia traumática, donde, en última instancia, la indiferencia se sacrifica a la presencia del Terror, de la manipulación de los cuerpos, sin el respeto del rito que siempre había presidido el sacrificio.

Se suele decir que lo traumático es encuentro con lo real, lo cual nos parece un contrasentido o, en el mejor de los casos y tal como suele ocurrir con ese término comodín de lo real, una redundancia. Lo traumático lo es por la pérdida del objeto de satisfacción correlativo al viviente. El encuentro con lo real sería con esa pérdida real de lo que nunca se tuvo pero que, digámoslo así, le correspondía como viviente.

Un sujeto dice recordar una escena antigua, muy temprana, sobre los tres años, cuando le llevan a una escuela infantil y él se ve mirando a través de la ventana, en un día un poco sombrío de otoño, la ausencia de la madre. Cuando Freud quiere dar a la angustia su verdadero estatuto de "fenómeno fundamental" (Grundphänomen), lo descubre en que es manifestación en el sujeto del trauma, y el trauma, como se recuerda el propio Freud a sí mismo (pues es como si después de tantos años lo hubiera olvidado) tiene que ver con aquella asistencia ajena donde había descubierto la raigambre del amor, y ahora en su nueva teoría de la angustia la vincula a la pérdida del amor. Para

hablar de esa pérdida del amor, más fundamental y originaria que la angustia de castración (Kastrationangst), utiliza el verbo vermissen, un verbo que significa echar en falta, como quien no ve a quien debiera estar allí presente ante sus ojos. Esa "imagen mnémica", como la llama Freud (Erinnerungsbild), es aquella imagen de la madre ausente. Esa ausencia toma estatuto traumático porque el niño está radicalmente expuesto a ella, de forma que su cuerpo no se sostiene y se ve amenazado de desaparición a causa de la desaparición de la madre. Desaparecida, fuera del ámbito de la percepción, no es alguien que se aleja, sino que esa desaparición es amenaza de muerte por la angustia del propio niño reducido a su indefensión, a su

Este joven que aún no consigue argumentar su historia, ni siquiera su síntoma, llora todavía con ese recuerdo y se asusta de su propio llanto, puesto que ese llanto repite, reproduce o recrea (son los tres términos que utiliza Freud para referirse a la angustia fundamental) la experiencia traumática. Aún no hay argumento para esa desaparición, por lo que esa ausencia queda inscrita como huella del espanto. Este joven aún llora con ese recuerdo que liga a su inhibición, paralizado, sin poder decidirse a realizar cualquiera de las múltiples tareas que le reclaman.

Vernissen es el verbo que Freud utiliza para hacernos ver que la pérdida del objeto de amor es a causa de su estirpe traumática, pérdida de sí mismo entonces, pérdida del amor como añoranza de quien está perdido en el campo de las necesidades. Queremos señalar que es un verbo cuyo campo semántico es lo perceptivo, ese echar en falta como quien busca con la mirada lo que no ve sin que pueda por otro lado eludir eso que no ve.

3

La represión y el retorno de lo reprimido; la denegación y la certeza fantasmática

3.1. ¿Por qué traducir Verleugnung por "denegación"?

Contra lo que pudiera parecer, es más fácil eludir lo que se ve. A esa operación Freud la llamó Verleugnung, término de difícil traducción. Nosotros preferimos traducirlo como "denegación". Quizás se podría pensar, como hacen los traductores del Diccionario de Psicoanálisis de Laplanche y Pontalis y el propio López-Ballesteros en ocasiones, en un barbarismo tal como "renegación", inexistente en nuestra lengua. "Denegación", como dice el Diccionario de la Real Academia, es el acto de no conceder lo que se pide o solicita. "Renegación" no sólo es que sea un barbarismo y como tal ciertamente horrísono, sino que renegar se refiere al repudio de una religión o incluso a la amargura de la maledicencia de quien se le suele tildar de "renegado". Preferimos traducir Verleugnung por "denegación". Elegimos denegación por ser un término que forma parte de nuestra lengua. Los franceses, sobre todo a partir de Lacan, eligieron este término, denegación, para traducir Verneinung. Consideramos un error retraducir el término francés dénégation por denegación, puesto que Verneinung significa, lisa y llanamente, negación, y es del orden del juicio, inherente a la condición lingüística del hombre, que busca una fórmula de identidad, a partir del fracaso de la "identidad de percepción". Creemos que en la lengua francesa el término dénégation significa propia mente "negación". Para lo que nosotros, en nuestra lengua, entendemos por "denegación" la lengua francesa diría déni.

Es verdad que podríamos traducir Verleugnung por repudio o desmentido. Repudiar, según el Diccionario de la Real Academia, es no aceptar algo y

desmentir es negar la veracidad de algo que se ha afirmado antes. Ambos términos, repudio y desmentido, podían ser adecuados para traducir Verleugnung. Si mantenemos, sin embargo, denegación es por ser un término de uso más habitual y menos unívoco que repudio o desmentido. Sólo que hay que insistir en que dicho término, denegación, corresponde a la Verleugnung freudiana y no a Verneinung. De este modo queremos mantener o recuperar el orden conceptual freudiano porque pensamos que sólo a partir de ahí será posible el ejercicio de la crítica. La denegación, a diferencia de la negación, es un no querer ni saber ni ver. Freud introduce dicho término para referirse a cómo el niño, independientemente de su sexo, deniega la diferencia sexual anatómica, es decir, no quiere ni verla. Este aspecto perceptivo aparece, por ejemplo, en la Cantata 152 de Bach, donde verleugnung tiene el sentido de cerrar los ojos y abandonarse en los brazos del amado.

3.2. La denegación nace del fracaso de la "identidad de percepción"

Por el momento nuestra propuesta es la de considerar la denegación como un componente connatural a la percepción humana, a causa del fracaso de la "identidad de percepción". Puesto que el humano, incierto de su cuerpo y desorientado respecto a su condición de viviente, está radicalmente expuesto al otro, su percepción misma queda regida igualmente por esa asistencia ajena que le procura la satisfacción, haciéndose así indistinto el objeto de la satisfacción y quien la procura. Esa presencia radical del otro de la asistencia ajena hace que el objeto de la satisfacción esté de entrada perdido. Sin duda que, como señala Freud en el Entwurf..., en el apartado en el que introduce el concepto de asistencia ajena, ahí surge la simbolización primordial, pero sin ignorar que en esa simbolización primordial lo que está intervenido es el cuerpo.

Esa relación estructural entre asistencia ajena y pérdida de objeto llevará luego a Freud a hablar de "identificación primordial", anterior a la constitución del objeto. ¿Cómo entender esta identificación primordial? Precisamente porque esa presencia del otro en la asistencia ajena es tan primordial que el tipo de identificación que propone Freud sería el modo de

aceptar y ligarse a este otro, como si fuera el objeto primordial, de forma que esa identificación a raíz de la "vivencia del dolor", de la carencia que esa vinculación constitutiva al Otro conlleva, podría abrir la posibilidad del desplazamiento y la sustitución, es decir, la posibilidad de la constitución del objeto separado. En el texto *Die Verneinung*, Freud establece la diferencia entre "juicio de atribución" y "juicio de existencia", en función, pensamos, de ese análisis. El "juicio de atribución" es constitutivo del Yo-placer, de una identificación con el cuerpo del otro que en verdad es una indiferenciación. El "juicio de existencia", por el contrario, consigue diferenciar y separar el objeto, lo que viene a ser lo mismo que aceptar la pérdida.

Pues bien, la denegación que es en sí misma un modo de discriminación, de aceptación del fracaso de la "identidad de percepción", puede luego ser usada por el fantasma como ceguera, como no querer ver la diferencia sexual, la castración.

De todos modos, en sí misma, la denegación, como efecto y aceptación del fracaso de la "identidad de percepción", es condición del "juicio de existencia" como discriminación perceptiva, aunque luego vuelva sobre sus pasos para desmentirla. Por consiguiente, la denegación es la discriminación que viene exigida por la condición deseante que interviene en el ejercicio de los sentidos y que no es calculable en un todo perceptivo. No se puede ver todo.

Por tanto no podemos estar de acuerdo con las tesis defendidas por Laplanche y Pontalis, y sugeridas por el propio Freud, que afirman que la denegación puede estar en el inicio de la psicosis. Nos parece un error ya que, por el contrario, el psicótico, al no aceptar el fracaso de la "identidad de percepción", no discrimina, y, por lo tanto, no deniega, pues no hay discriminación sin denegación. El psicótico quiere ver lo real y el sentido es de lo real. No quiere metáforas ni pérdidas. Pretende verlo todo, que no haya límite. Detrás, dirá, queda algo pendiente. "Cruzo una frontera y en ese instante cae una cortina y no veo nada." ¿Cuál es la frontera? "No quiero perder ese instante de atravesamiento al otro plano, en el otro lado está la locura... La aguja atraviesa la piel, son dos planos, pero siempre se me escapa

ese instante en el que la aguja penetra la piel. Se me escapa y quedo en suspenso, como inerte."

El ataque de angustia proviene del instante repetido y siempre insoportable de cruzar el dintel de la clase. Al otro lado está la disolución, lo que nunca podría soportar. Luego no pasa nada, pero vuelve a repetirse una y otra vez. ¿Cómo escapar de ese instante? o ¿cómo atraparlo? Si se pudiera atrapar, quizás entonces no sería tan insoportable, pero es imposible, siempre se escapa. "A veces el cuerpo se me dispara": taquicardias, espantosas migrañas, temblores. Dice sentirse entonces disuelta ella misma en esa intransitividad de las fronteras y los planos.

Otro saldrá cada mañana, diligente, en tarea de tal alcance, a comprobar que el mundo mantiene su lugar, que la esquina sigue allí y el quiosco y la panadería. No puede bastarle la "identidad de pensamiento", necesita la "identidad de percepción". Un día, la quiosquera ha desaparecido y eso le trastorna, requiere un trabajo de elaboración hasta conseguir darle un valor de simple contingencia. Pero acudirá raudo al día siguiente a su tarea de pergeñar el mundo, y el hueco dejado por la quiosquera será objeto de especial atención.

Apostar por la "identidad de percepción" es tarea ardua, pues requiere eludir al otro ineludible de la inscripción del lenguaje, del sexo y del trauma. Puesto que ese anudamiento al otro impide que el sujeto quede anulado en su percepción sensorial, vive como tal sujeto a costa del fracaso precisamente de la "identidad de percepción". Hay un límite, no se puede ver todo. Esa cortina que cae es en efecto opaca, es la denegación que discrimina.

3.3. Relación entre represión y denegación

Por eso podemos decir que la denegación forma parte de la organización psíquica. No hay represión sin denegación. Ciertamente que no son la misma cosa. La denegación pertenece a la percepción. La represión es cómo llega o se inscribe lo percibido y cómo en vez de denegarse, se reprime, se inscribe en el inconsciente como ciframiento sin código, pero preñado de sentido. La

represión es escritura sentiente, limita por su inscripción. Ese límite literal será condición de posibilidad de la discriminación que requiere el sentido. La huella del fracaso de la "identidad de percepción" se graba en el inconsciente como memoria de ese fracaso, lo cual es a su vez motor del deseo. Huellas de la "vivencia de satisfacción" y de la "vivencia de dolor" se traban a la búsqueda, por la elaboración, de un argumento que es lo que constituye el mundo. Mundo, mundus, era el surco que los romanos roturaban para marcar el límite de los castris, de los campamentos. Ese límite se rotura e inscribe en el inconsciente, pero requiere denegar el resto.

Proponemos esta relación entre represión y denegación como una vía de esclarecimiento del hecho de que el trabajo de elaboración psíquica es tanto una inscripción como un olvido. Esa es la relación entre represión y denegación. Nuestra tesis es ésta. La represión originaria obliga a la denegación como figura perceptiva del límite, de la pérdida de una adecuación entre la satisfacción y el objeto. Esta denegación es consecuencia directa de la aceptación del límite traumático. Ahora bien, en un segundo momento la denegación actúa para asegurarse del otro y construir un terreno familiar, fantasmático, que sólo ve la paja en el ojo ajeno. Esta denegación se sostiene sobre la represión secundaria, por decirlo en términos freudianos. Los impulsos pulsionales entran en conflicto con esa pretensión de asegurarse del otro, hacen aparecer lo dispar de la satisfacción corporal y han de ser reprimidos. El carácter sexual de lo reprimido proviene del impulso a satisfacerse con el cuerpo del otro. Dado que el cuerpo del otro es el objeto de la demanda, ese mismo cuerpo se sitúa como objeto de la satisfacción, se distribuya como fuere, conforme a la sexuación del sujeto, en la trama edípica. El fantasma, el mecanismo de denegación que lo vertebral, quiere ignorar ese conflicto y encontrar vías de satisfacción como si dicho conflicto no existiera. Eso no funciona siempre y entonces viene el síntoma como retorno de lo reprimido. El síntoma puede aparecer como un trastorno que no interroga al sujeto o que sí lo interroga. En este segundo caso, el síntoma es apertura y trabajo del inconsciente. Mediante ese trabajo la relación con el otro se verá sostenida por la lejanía de un acercamiento, que es el respeto a lo dispar y a la diferencia sexual. Así pues, el trabajo del inconsciente se rige

por la ley de la castración, en cualquiera de sus figuras subjetivas: la culpa, la insatisfacción, el malentendido, la angustia o el deseo, la incertidumbre, el amor, etc.

Por tanto la denegación y la represión vienen articuladas, aunque luego se declaren las hostilidades cuando la denegación quiera usurpar el lugar de la represión e ignorar el inconsciente. En este segundo momento, una vez construido el argumento fantasmático, la denegación es puesta al servicio de una unidad de pensamiento y de goce que ignora su causa, la que le dio origen. Decimos entonces denegación, como se dice también entre nosotros de alguien que reniega de sus orígenes. En este segundo sentido, la denegación está al servicio y como salvaguarda del fantasma. Aquí la denegación tiene una fórmula precisa freudiana: denegación de la castración. No quiere ver lo que ve y es un eficaz como-si-no-lo-viera. Si una de las definiciones de la represión es nicht wissen wollen, no querer saber lo que sabe, de la denegación sería no querer ver lo que ve. Por eso el fantasma conlleva una inevitable ceguera. No es como el síntoma propiamente dicho, que es enigma. El fantasma es, por el contrario, convicción y por tanto ceguera, acoge en su certeza argumental la ceguera de la pulsión que desconoce su deuda con el otro, o, por decirlo con términos de Levinas, su responsabilidad del Otro.

Contemplada entonces la denegación desde el fantasma, su objetivo es el reforzamiento de la unidad yoica, ya sea mediante la apropiación de un goce atrabiliario (neurosis obsesiva), ya sea mediante el odio a ese Otro culpable de la insatisfacción (neurosis histérica). La denegación, en esta trama argumental, es ignorancia, no querer ver la castración del sujeto y la escisión pulsional, ignorancia cuyo momento más asombroso es cuando el perverso construye con eso un modo de satisfacción, en la que el objeto adquiere la certeza que no había conseguido la propia pulsión. No es sólo que el objeto adquiriera la condición ignorante de la identificación, ni tampoco la certeza erotomaniaca del complemento, es una certeza que toma de sí mismo, exaltación de un goce que pareciera no requerir el abono ni del amor ni del deseo.

El fantasma sabe que no puede asegurarse del cuerpo sin asegurarse del otro, que no hay certeza del cuerpo sin la previa certeza del otro. Por eso su objetivo primordial es asegurarse del otro, de ese enigma que es el deseo del otro. Y, ¿cómo puede asegurarse del otro? Con una interpretación que lo ligue a la satisfacción, construyendo con las huellas del cuerpo un argumento del goce o argumento del poder. A eso lo venimos llamando núcleo sadomasoquista del fantasma. Ese núcleo sadomasoquista distorsiona la demanda (pues se dirige a un agente del sentido o agente del orden) y la percepción (pues no ve la castración). En verdad, el fantasma no es sólo ignorancia del Yo, sino sobre todo, ceguera, porque no ve al otro, no lo ve. Asegurarse del otro es no verlo.

De ese modo, el fantasma es tapón del inconsciente, pues aunque la requiera está reñido con la represión y con el síntoma. El síntoma es enigma donde el fantasma es certeza o ciega convicción. La ceguera que conlleva ese aseguramiento, ignora la pérdida y por consiguiente el duelo. La denegación neurótica obliga a ignorar la pérdida y a construir un Enemigo y un Agente del Orden para así asegurarse del otro y adquirir certidumbre corporal.

3.4. Los muertos de Nueva York, los muertos de Afganistán y los muertos de la guerra de Troya

El periódico trae la noticia del definitivo recuento de los muertos en el atentado del 11 de septiembre a las Torres Gemelas. La misma noticia resalta que no se conoce el número de muertos en la guerra de Afganistán. Los muertos de Nueva York nunca fueron mostrados, pero sí contados. Los de Afganistán, por el contrario, eran mostrados, pero no contados. ¿Qué extraña lógica guía esta inversión proporcional? A unos se les guarda fuera de la percepción, a los otros se les arroja a la percepción, a la indiferencia impúdica de la mirada. Para los griegos, el pudor era un nombre de la mirada. Hécuba muestra a su hijo Héctor sus pechos ajados y desnudos para que su hijo no pierda el pudor de la mirada. Los muertos de Afganistán son el retorno sobre el frío desierto de los muertos denegados de Nueva York.

Que se trata de la denegación se ve incluso en el consejo raudo que dan

los psicólogos a los familiares de las víctimas neoyorkinas: que todos expresen sus sentimientos, que los escriban y los hablen apresuradamente. De esa manera se anula el tiempo del duelo, el tiempo de la elaboración, el tiempo que atestigua una muerte. Con ese apresuramiento y simulación de los cadáveres se los intenta expulsar. De ahí que quepa decir que esos muertos ocultados a la mirada, denegados, reaparecen en los muertos anónimos de Afganistán. Porque los muertos tienen esa característica: tener un espacio común, ese espacio común hace de la guerra una ilusión, un fracaso de la idea hegeliana de la guerra como relanzamiento del Espíritu. Tanto la prisa que piden los psicólogos neoyorkinos para expulsar el dolor como el recuento in absentia de los muertos, tanto una cosa como otra, están al servicio de la guerra.

El tiempo del duelo es un tiempo subjetivo que no tiene una medida exterior común. Si se aborta ese tiempo subjetivo no queda más que una colectivización vengativa y la urgencia de un Enemigo. Cuando los pueblos se apresuran a cerrar las heridas del trauma, eso les lleva a pasos al acto colectivos violentos y maniqueos. No mezclar a los muertos es la pretensión maniquea de quien pretende mantener la ilusión de la guerra. Por eso el jefe "político" de los neoyorkinos levanta enseguida el estandarte del "eje del mal". Según esa pretensión maniquea la espada nunca volverá su filo sobre quien la empuña. Unos son los salvados y victoriosos, otros son los vencidos y des-contados.

El Canto IV de la Ilíada, después de que Pándaro disparara su traidora flecha contra Menelao y eso diera lugar a que el combate se reanudara, concluye con una mostración sobrecogedora, extraordinariamente perceptiva, sensorial, de la sangre que brota de las heridas de los combatientes, los huesos y tendones triturados, los intestinos desparramados, la masa de polvo y sangre cubriendo los cadáveres de uno y otro bando. Aquí quien mata es matado, quien destruye es destruido:

Así quedaron ambos tendidos en el polvo uno al lado del otro, éste de los tracios, aquél de los aqueos, de bronceas túnicas, príncipes, y muchos otros fueron matándose a su alrededor... pues aquel día muchos

troyanos y aqueos quedaron de bruces tendidos en el polvo, unos al lado de otros (535-540).

Numerosos troyanos y aqueos quedaron aquel día tendidos en el polvo unos al lado de otros. Estos muertos mezclados, este espacio común de los muertos, es la verdad de la guerra:

En cuanto se juntaron y concurrieron en un mismo lugar entrechocaron pieles de escudos, lanzas y furias de guerreros, de bronceíneas corazas. Entonces los abollonados broqueles se alzaron unos a otros y se suscitó un enorme estruendo. Allí se confundían quejidos y vítores de triunfo de matadores y de moribundos, y la sangre fluía en el suelo (Canto VIII, 62-65).

El gemido y el grito de victoria unidos, mezclados la discordia y el tumulto a la luz. Homero no narra la victoria que requiere que la violencia y la muerte sean denegadas. Homero narra la discordia y el disturbio, la solidaridad de los perturbados por el estrépito de las lanzas, el hedor de los intestinos rotos, el sufrimiento atroz y temible de la guerra, a la que si bien puede considerar inevitable, nunca será justificable. Para los griegos, la Discordia está en el origen. Si la Discordia está en el origen no es el Paraíso, no cabe entonces el maniqueísmo, el cual requiere un paraíso perdido y un enemigo erigido. La violencia termina venciendo a la piedad, y el hombre temible es, sin embargo, esa víctima del maniqueísmo que se ve empujada al terror antes que sufrir la indiferencia.

El maniqueísmo del Terror exige apartar la mirada, crear una zona de sombras, quitada de la vista. Esa es la denegación fantasmática. Para los griegos el saber guarda una estrecha relación con la mirada, con la contemplación. Entre nosotros, hijos de las sombras del Deus absconditus, el saber está orientado al actuar. Episteme ya no guarda relación con aidós. El escenario del fantasma es una escena del poder. Si para Sócrates el saber se separa del poder, y así adquiere la luminosidad en la que saber y contemplación se juntan, para nosotros, el saber ha vuelto a los terrenos oscuros y ctónicos de la Fuerza.

No podía soportar la oscuridad. Aunque sólo fuera un hilo de luz a través del postigo, eso ya era suficiente para poder cerrar los ojos. Así habla una mujer de sus terrores infantiles. Cerrar los ojos era abandonar el mundo, ser abandonada por el mundo. Un poco de luz, más luz, pedía Goethe para ahuyentar la sombría "gnosis" del temor que se acobarda ante la angustia. Si los griegos son aún necesarios es para despertarnos de la ilusión del poder. El héroe nietzscheano es aquel que hace la tarea del vivir "sin sentirse en competición con los otros y ante los otros" (cf. Humano, demasiado humano). Para ello ha de descorder el velo que cierra la escena fantasmática sobre el cuadrilátero de los cuerpos tumefactos y anestesiados por el miedo. Ese miedo tan temido hace temible a los hombres. La necesidad de argumentar sus vidas con el eje maniqueo impide ver a los otros, contemplarlos vivir.

La denegación, como efecto del fracaso de la "identidad de percepción", requerida entonces para la "identidad de pensamiento", se convierte en ceguera torpe, asustada o cruel cuando queda sólo al ser vicio de esa identidad. En este caso, la denegación cambia de estatuto: de ir a la par de la represión originaria, del fracaso de la "identidad de percepción", pasa a ser el soporte de una identidad construida por el fantasma del poder y la consistencia del Otro. En ese viraje la denegación obstaculiza y se opone al trabajo del inconsciente. Contemplar el mundo, pasear por las calles, abrir los ojos, respirar, favorece el trabajo del inconsciente. La elaboración no desconoce el tumulto, pero no se confunde con él.

Una joven dice: "Prefiero mirarme en él mejor que en un espejo". Es cierto que, bulímica en otro tiempo, su cuerpo en el espejo es aún un pegamiento temible por mortífero, "como dos imágenes picassianas pegadas". Pero podrá contemplar su cuerpo vivo, podrá verlo mejor, conseguirá investirlo libidinalmente si se mira en ese hombre que acaba de enseñarle las primeras huellas de la caricia.

3.5. Amor y belleza

El amor entra por los sentidos. La belleza del deseo anuncia la presencia de una "identidad de percepción" rota, muestra esa rotura, de pronto es

visible. La mirada ya no tiene procedencia y mucho menos propiedad. Por eso el amor y la belleza se acercan como un acontecer. Esa presencia de la pérdida invisible desmonta el absurdo irredento del lastimoso heideggerianismo. La belleza no será un velo de la muerte sino un modo de tratar das Ding, la cosa, lo no identificable por fuera del cierre de la "identidad de pensamiento". Por eso la belleza no está enemistada con el amor, pues no es un velo, no es denegación de la mirada, no es opaca. Es disponibilidad para el amor, para la escucha, para la piedad y para un saber que no arrebatara las entrañas al otro.

El velo de la belleza, la belleza como velo o figura de la muerte, la convierte en inevitablemente reñida con el amor. La belleza platónica, aquella que deniega los sentidos, la belleza como perfección, es incompatible con el amor. "Busco la mujer perfecta", dice un hombre joven, y no es una banalidad lo que dice. Así no amaré a ninguna mujer, o peor aún, por el momento sólo puede amar a la mujer que no le ama. Pico de la Mirándola afirmaba que Dios no puede amar a los hombres puesto que es la Perfección, y el amor es hijo de penia, de la carencia. Dios, para amar a los hombres, se tuvo que encarnar. El amor divino, ese que dicen profesar los santos, es un amor necesitado de los pobres, los enfermos y los lisiados, para así, en ese rescoldo, alimentar el amor de Dios. Al menos es una vía, por fantasmática o cruel que sea, para dar pábulo al amor. Pero la perfección o es tarea infatigable de lo imposible (por ejemplo Piero de la Francesca) o es fruto de la denegación. Un psicótico como Schreber supo ver que para poder vivir debía situar a Dios lejos de la perfección, como alguien que no se entera, como alguien que encerrado en su torpe voluptuosidad no podía escuchar a los vivientes.

El analista sería por su propia condición, si escucha, quien no deniega. Está vivo. Nada más ajeno al lugar del analista que aquel que en un tiempo se propuso como lugar del muerto. Bastaría para entenderlo escuchar la soledad y el espanto de Schreber. El acto analítico queda así separado del argumento del poder y de esa manera, porque puede sostener la demanda del otro sin desmentirla o sin satisfacerla raudamente, promueve una experiencia que se

fraguó sobre la satisfacción y el dolor, y en ese lugar común encontró el deseo del otro, el lugar común del deseo, la vivencia de satisfacción articulada por la asistencia ajena con la vivencia del dolor. Es un lugar común (por utilizar la expresión homérica) que no queda eliminado por el argumento maniqueo del poder o núcleo sadomasoquista.

3.6. El duelo, el fetiche y la fobia

"Estábamos allí todos ante el cadáver de mi madre, apenados y desconcertados. Antes de cerrar el féretro, mi padre se acerca al cadáver y lo besa. Yo, como una autómatas, hago lo mismo. Aún no consigo borrar el frío de ese cuerpo en mis labios." No fue sólo la mirada, fue el tacto lo que hizo que los sentidos se agolparan y el sujeto quedara sacudido por el espanto. "Aquello -continúa-, no era mi madre. Mi madre ya no estaba allí." ¿Cuándo se apercibió el sujeto de ese "aquello no era mi madre" o "mi madre ya no estaba allí"? Quizás apareció en aquel instante, pero era demasiado débil ante la imperiosa necesidad de borrar esa percepción. Ha tenido que pasar algún tiempo para que esa madre haya sido separada de aquel cadáver, para que esta joven madre pueda elaborar lo que fuera para su condición de mujer el encuentro con su madre. ¿Diríamos que ha denegado aquella percepción? Por un lado, se podría responder afirmativamente, puesto que finalmente ha podido apartar la mirada de aquel cadáver. Pero no es una denegación propiamente neurótica, puesto que ha sido al final de una elaboración, de un trabajo, cuando ha podido desviar la mirada que la tenía paralizada. No es que la borrara, sino que la movilizó.

Un hombre ya no joven recuerda aún sorprendido la primera percepción del sexo de una mujer. Era una vecina, no recuerda bien lo que le había sucedido, sólo que estaba tumbada en una mesa, desnuda, apenas cubierta por una sábana. Él, aún pequeño, al borde de la adolescencia, ve el sexo de esa mujer desde abajo. Cree que le dolían los ojos y que de pronto se desvaneció. Luego buscará con ansiedad el mismo ángulo de la mirada, el mismo vértigo que tantas dificultades trajo a su sexualidad. Hay una historia anterior, sin duda. Está, por ejemplo, la imagen de una madre de familia numerosa en camión y la fascinación y el terror de ver algo tras esa escasa vestimenta.

¿Denegación? ¿De nuevo el no querer ver lo que hay tras el velo? ¿Qué hay tras el velo? Freud decía en su artículo sobre el fetichismo que si el sujeto se detiene ahí, en ese instante, y construye un fetiche como sustituto del pene (Penisersatz), entonces se podía hablar con propiedad de denegación, de Verleugnung. El sujeto no quiere ver la falta de pene y sustituye el objeto que no existe, el pene de la mujer, por el fetiche. Sabe de la castración, pero no la quiere ver. Sabe con el saber del inconsciente, pero lo deniega como percepción y construye un objeto, un sustituto, en ese campo de la percepción. Por eso el fetiche no es un síntoma, porque no es retorno de lo reprimido, sino producto perceptivo de la denegación. Ésa es la función del fetichismo, un modo de suspender en la imagen perceptiva la elaboración de la pérdida inicial del objeto. Hay sustitución de ese objeto, pero es un tipo de sustitución sin desplazamiento libidinal. Por eso el fetiche es una fijación del objeto. Nos parece un error hablar de "metáfora fetichista". Parece haber sustitución de la Penisbedeutung, de la significación fálica, pero no es, por ejemplo, como lo que Lacan llama "metáfora paterna". La metáfora paterna es la condición de la Penisbedeutung, de la significación fálica, puesto que al aceptar la pérdida del objeto de satisfacción, dicha aceptación conlleva la sustitución y el desplazamiento, de forma que el falo mismo se convierte en significante de la castración.

En el desplazamiento, en cuanto desplazamiento de valor (Wertverschiebung), transfiere la Penisbedeutung (significación fálica) a un objeto, a una parte del cuerpo que queda así, en cuanto fetiche, convertida en denegación de la pérdida del objeto. En suma, el fetiche pretende con el falo reparar la pérdida originaria del objeto de satisfacción. En el fetiche, el falo ya no es significante de la castración, sino reparación del objeto. El fetichismo es una operación tal de desmentido de la castración que nos permite entender cómo la significación fálica, cuya condición es la metáfora paterna (inscripción de la pérdida del objeto como ley del deseo), puede aparecer, sin embargo, por encima o desentendida de dicha metáfora paterna, como si ese desplazamiento de la concentración del valor fálico en un objeto u órgano del cuerpo (por ejemplo, el pie), velase y ocultase una diferencia sexual. El falo fetiche no es significante de la castración sino su sutura.

En ocasiones podemos observar que esa idolatría fetichista del falo se corresponde con una extrema debilidad de la ley de la castración, de la inscripción psíquica de la pérdida. No es así infrecuente encontrarnos con sujetos que, sin ser homosexuales o perversos, se precipitan a las salas de cine pornográfico o a los lavabos públicos ávidos de felación con hombres mayores. Todos ellos dicen exactamente lo mismo: que les avergüenza, que es un empuje que no pueden evitar y que no tienen ninguna versión sobre tal proceder. En otras épocas parece que tal debilidad de la metáfora paterna y de la ley de la castración se pretendía remediar con las fobias. Pareciera que en estos tiempos la desinhibición sexual y el empuje masivo y anónimo al goce dejara a los sujetos un poco más desconcertados ante su condición descante. El anonimato aparece aun en estos casos como condición necesaria para un acceso al órgano que, por ser anónimo, pretendiera figurar como goma de borrar la angustia, a la vez que la exaspera.

El objeto fóbico, a diferencia del fetiche, es significativo del temor, es una llamada a la ley paterna, aquella que es solidaria de la pérdida y acoge la castración como espacio del deseo del sujeto. La fobia es un síntoma. El objeto fóbico encarna y sustituye la ley del padre. El fetiche, por el contrario, es puro fantasma, se traslada al campo de la percepción, para detener la indagación del cuerpo de la madre sobre el brillo de una imagen, de un objeto elevado al lugar del objeto originario insustituible. El fetichismo es una denegación exitosa que consigue dar al falo el valor de objeto y significación absoluta.

El fetichismo de la mercancía sigue siendo un extraordinario hallazgo de Marx: el brillo del objeto multiplicado hasta la infinitud es la operación social más salvaje llevada a cabo contra la condición del sujeto, al expropiarle de su condición de descante por medio de su estatuto de consumidor. Tanto la violencia como la depresión quedan como tendencias de un sujeto que apenas puede alentar deseo alguno.

Pero volvamos a este hombre que habíamos dejado ante la angustia del sexo femenino. No es un fetichista, puesto que no consiguió detenerse ante el instante del velo. No es un fetichista perverso, ni tampoco circunstancial. Lo

temido, la castración y la diferencia sexual, apareció para su desvanecimiento. El desvanecimiento nos indica la cercanía de ese cuerpo al incesto, la extraordinaria fragilidad de la metáfora paterna. Tampoco es un fóbico, porque no había conseguido construir un objeto que viniera a consolidar la ley de la metáfora paterna que le protegiese de la angustia de castración. Ni fóbico ni fetichista, a su deseo sin ley y sin causa no le queda mucho lugar. Por eso será la inhibición el modo en que su angustia se hace presente. Inhibe más que deniega. Inhibe sobre todo porque no consigue denegar. Así como el fetichismo puede ser considerado como el éxito de la denegación fantasmática, la inhibición es, por el contrario, su fracaso. El Yo queda inhibido porque su función "está erotizada". Esa erotización convierte a ese Yo en compacto, pero no lo divide. Compacto, confuso y torpe a la hora del deseo, así como su Yo es uno, no hay otro objeto que el Uno del incesto. Es un Yo inhibido, sin el "esplendor de la vida" del que habla Sófocles en Edipo en Colono para oponerlo a la ceguera del incesto.

Vemos aquí entonces a nuestro sujeto que no es ni fetichista ni fóbico. Tampoco es un sujeto psicótico. No tiene la salida del delirio o la feminización del cuerpo. Sus dificultades con el deseo las resuelve de mala manera con un voyeurismo coartado, con el que busca repetir ese ángulo de la mirada que tanta angustia le produjo y del que su deseo se defiende ahora con la distancia de ser una mera sombra tras una cortina. Evita así una "situación de pérdida", como dice en otro momento. Para evitar esa situación de pérdida, sacrifica demasiadas cosas, empezando por su propio deseo.

3.7. Denegación estructural y denegación neurótica

Hay por tanto, como ya señalamos, una relación de implicación entre represión y denegación. No hay denegación sin represión y no hay represión sin denegación. Por eso nos parece necesario, al menos para pensar la clínica, esa distinción que proponemos entre denegación básica o estructural y denegación neurótica. La denegación estructural o básica es aquella que en cuanto producto del fracaso de la "identidad de percepción" admite el límite de la mirada como condición para ordenar su percepción y sus identificaciones. La identificación del sujeto, según la trama edípica y

fantasmática, se basa tanto en la represión como en la denegación. No se puede saber todo, no se puede ver todo. Luego hay que limitar la elaboración al punto en el que el sujeto se ve causado como respuesta a su contingencia traumática y hay que limitar la mirada a su vertebración y apertura deseante. La mirada, por su apertura limitada, deja de ser opaca, está abierta aún al encuentro casual con el objeto de su deseo. Esa mirada convierte al mundo en habitable.

La denegación neurótica, de la que ya hemos hablado, será el modo de conformarse con la "identidad de pensamiento". Por eso ha de asegurarse del otro incluyéndolo en ese espacio fantasmático donde queda familiarizado tanto por su interpretación como por sus hábitos de goce. La satisfacción rutinaria es finalmente el objetivo de un fantasma eficaz. En ese caso, el fantasma, que requiere al inconsciente, se convierte, sin embargo, en tapón y cierre del espacio de la subjetividad. El enigma se trueca en convicción habitual y rutinaria, unas veces elegante y educada, otras torpemente dogmática y angustiada, sin que esa angustia abra alguna posibilidad.

En la denegación neurótica, el fantasma actúa contra el trabajo del inconsciente y el retorno de lo reprimido contra el síntoma, en suma. Recordemos una vez más que traducimos Verleugnung por denegación y que Verneinung significa simple y llanamente negación, y la negación, die Verneinung, tiene su raíz en el hecho mismo de la palabra. La palabra es de por sí Verneinung, ese no que inscribe la pérdida de una pertenencia admitida y adecuada a la naturaleza. La afirmación o Bejahung será una aceptación del trauma que conlleva la condición lingüística y sexuada del hombre. Ésa es la aceptación de iniciar la vida con una negación, con la Urvendrüngung o represión originaria, una negación, como vimos, anterior al juicio a la vez que condición del mismo, una negación que es una pérdida de identidad, que es fracaso de la "identidad de percepción", fracaso de esa identidad que supondría la pertenencia del viviente a la satisfacción inherente al hecho de vivir.

Una mujer que ha recibido y construido el parto con la significación absoluta del dolor y el daño cuenta cómo recientemente asiste a un parto y ve

al niño nacer. Ve al niño nacer y ve de pronto la significación fantasmática. Por el hecho de verla se modifica: el parto no es el dolor, el daño que la mujer sufre a causa del hombre, sino la alegría del nacimiento de un hijo. He aquí, en este sencillo ejemplo, cómo en esta ocasión el fantasma, la significación absoluta del fantasma, no le impidió ver al niño. La denegación fantasmática como condición de la significación absoluta impide ver, no deja ver al otro viviente, al otro en cuanto viviente.

Es cierto que no se puede ver todo. Que mi hijo lo vea todo y así se acostumbre a la vida, se oye decir de vez en cuando. Pero no, no se puede ver todo. Y en este aspecto, la denegación que llamamos estructural discrimina y si discrimina es porque no se puede ver todo. El padre acoge al niño, sujeto del trauma, por su condición de viviente y hablante. El hablante y viviente no puede verlo todo. La discriminación viene de la ley de la castración, que el padre cuida con una auctoritas que no invade al hijo con sus sermones. Es la soledad del padre. La ley de la castración es parca en palabras. Por el contrario, la denegación fantasmática ha llevado la denegación hasta el extremo de anular el enigma del deseo del otro.

Dicho esto, y siguiendo con este asunto de la denegación, digamos que en otros casos el fracaso de la "identidad de percepción" lleva al sujeto a trabajar la percepción con la palabra. La palabra surge desde ese fracaso como refugio que toma los restos de ese fracaso, no para construir una "identidad de pensamiento", sino como una estirpe en la que busca el acogimiento sensorial. Es la palabra poética, cuando dicha palabra ha guardado la vida sensorial del mundo materno. En ese caso, la denegación está al servicio de esa presencia viva de la palabra en el rescoldo materno de los sentidos. Creemos asistir en otros casos a una palabra poética en la que lo luminoso de la presencia de una "identidad de percepción" perdida se erige soberbia sobre cual quier veleidad de identidad. Es la palabra poética que creemos escuchar o sentir en algunos sujetos psicóticos antes de su agotamiento, antes de la derrota. Podemos pensar en Hölderlin o Trakl o también la encontramos en algún fulgor del malogrado Leopoldo Panero. Ahí no hay denegación.

En la psicosis la denegación está fuera de lugar. Lo veíamos anteriormente

a propósito de la propuesta de Newton en su óptica. Fue la manera que Newton encontró para mantener una "identidad de percepción" indisoluble. De ese modo, la correspondencia entre el orden objetivo del universo y el orden subjetivo de la percepción es la garantía de una reciprocidad con el cuerpo y con el Otro a la vez. El esquizofrénico lo sabe y recurre a la correspondencia cósmica para encontrarse con el cuerpo. Decía Colina acertadamente que "el escenario principal de la psicosis es el cuerpo... Los fenómenos elementales no son sólo vocales o lumínicos, sino también corporales" (p. 57). ¿Por qué el cuerpo? Recordemos el eje de nuestra reflexión: el hombre está antes vinculado al otro que a su propio cuerpo. La relación con su cuerpo está intervenida por el otro, por ese otro que Freud llamó asistencia ajena. La relación del viviente humano con la vida le liga de entrada al otro. Pues bien, el psicótico es, por utilizar la expresión de Colina, "una sublevación del cuerpo contra el pensamiento" (p. 58). Esa sublevación pretende encontrar la antorcha de una relación directa con el cuerpo para conseguir así la tan ansiada "identidad de percepción" o certidumbre corporal. Pero, ¿cómo podrá conseguirlo? En el humano la "identidad de percepción" es la alucinación. Por medio de la alucinación, sacrificando al Otro del lazo social y de la "identidad de pensamiento", sacrifica a su vez la realidad. Por eso creemos que Colina está acertado al señalar el nexo indisoluble entre alucinación y delirio en la psicosis, pues si bien podemos poner el delirio del lado del trabajo de la psicosis, no sería tal sin ese empeño en la certeza corporal que sería lo que Freud llama "identidad de percepción". Si el cuerpo psicótico está siempre amenazado de destrucción y devastación, eso se debe precisamente a que ha renunciado a encontrarse con el semejante en la contingencia del encuentro. La perplejidad que empuja al trabajo de la psicosis no abandona nunca el axioma de la certidumbre corporal. Esa devoción por la certeza radical será el empeño de su fracaso final como sujeto.

4

Crítica a la confusión entre pulsión y fantasía o de cómo se ha de distinguir entre inconsciente, pulsión y fantasma

4.1. Sobre la presentación de enfermos

En otras épocas la "presentación de enfermos" era parte fundamental de la formación clínica. El médico o psiquiatra recibía al enfermo y lo entrevistaba delante de sus alumnos. A continuación exponía sus argumentos de diagnóstico y tratamiento. Esa presencia física del paciente, ese encuentro público ante todos, la manera que tuviera el entrevistador de explorar e indagar, constituía un modo de transmisión inolvidable y superior a cualquier otro. Posteriormente esta costumbre se fue perdiendo a favor de la "presentación de casos". En ella se exponía un caso construido por el presentador en ausencia del paciente. Para algunos esta modalidad era superior a la anterior justamente por eso, porque implicaba un trabajo de construcción por parte del presentador. No compartimos esa opinión. La presencia viva del paciente, el encuentro con lo que tiene de sorpresa sentiente, no es discursivamente sustituible.

Lacan tuvo el buen criterio, a nuestro parecer, de mantener en el campo psicoanalítico esta vieja fórmula de la "presentación de enfermos". Se trataba no sólo de ver al enfermo que allí se presentaba, sino también de presenciar el encuentro del médico con él. En el caso del enfermo mental, ese encuentro reviste una especial significación, pues puede tener algún tipo de consecuencia en el proceso mismo de la enfermedad, ya que por desconsiderado que se sea en la concepción etiológica, nadie puede ignorar que allí está presente algún tipo de subjetividad. Cuando leíamos las

presentaciones de enfermos, por ejemplo de Kraepelin o de Charcot, no dejábamos de sobrecogernos por lo que leíamos, porque nos parecía entonces que estos médicos tomaban al enfermo allí presente ante los alumnos como si de un hígado o cualquier otro órgano se tratara. Sin embargo, por no tratarse de un órgano, el médico, ya se guíe directamente por la sugestión (caso Charcot) o más bien por la exhaustiva investigación clínica (caso Kraepelin), no puede por menos que dirigirse a un sujeto, sea para influir en su enfermedad, sea para que le entregue su secreto.

Los estilos de Kraepelin y de Charcot son muy distintos, al menos tal como nos lo han transmitido a través de sus textos. En el caso de Charcot él es siempre el protagonista. El enfermo está allí casi mudo ante el despliegue de saber y seducción que Charcot ejerce. Seduce por doquier al enfermo y a los alumnos, y a pesar de que efectivamente se trata de una investigación en curso, no obstante, parece totalmente concluida.

Kraepelin, por el contrario, muestra más en primer plano la exploración y la indagación. No se ahorra ningún paso. Desde la descripción viva y detallada de la entrada del enfermo, habitualmente pálido, más o menos extravagante según los casos, cortés, expresivo o no, nos relata también su lenguaje, lo que cuenta y cómo lo cuenta, los rasgos de su escritura, etc., para finalmente exponer sus hipótesis o cuadros clínicos. Aún hoy, cuando leemos su Introducción a la Clínica Psíquica, no dejan de conmovernos esas Lecciones en las que nos relata sus presentaciones de enfermos. Kraepelin nos muestra algo que en alguna ocasión dijo expresamente: nada podemos decidir teóricamente en nuestra disciplina si no es fruto de una continuada y larga experiencia e investigación clínicas. Sus Lecciones son conmovedoras porque nos lo cuenta con tanta viveza que es como si asistiéramos a la entrada de ese hospedero o ese telegrafista, etc., con quienes Kraepelin inicia un inolvidable recorrido de indagación clínica.

Es muy difícil transmitir por escrito una presentación de enfermos, parecería imposible, puesto que esa presencia, ese instante del encuentro, no admite su posterior reconstrucción. Tampoco lo admiten, pensamos, el respeto que guardamos por ese enfermo, que acepta encontrarse con nosotros, un

desconocido, para hablar de sus trastornos y sus sufrimientos. Sin embargo, si alguien consiguió guardar su fidelidad al encuentro y al enfermo en su posterior reconstrucción escrita, ese fue Kraepelin, por mucho que podamos cuestionar, como él mismo no dejó de hacer a lo largo de su vida, sus cuadros clínicos, a veces forzados por una imperiosa y abusiva necesidad nosográfica. Sólo esa lealtad clínica de Kraepelin a sus enfermos puede explicar que después de tanto esfuerzo pusiera en entredicho la aplicación del modelo médico a la clínica psiquiátrica, dando así el tiro de gracia al predominio de la parálisis general progresiva como paradigma de la patología mental.

4.2. Acerca de la clínica de la mirada

Es un lugar común contraponer la clínica de la mirada a la clínica de la escucha. Es un lugar común de los psicoanalistas que, aunque sin el simplismo de haberlo convertido en un lugar común, creemos que Foucault alimentó. Mientras que el psicoanalista escucha, el psiquiatra observa y describe lo que ve. Llevando este lugar común al extremo podríamos preguntar por qué no hacemos las sesiones por teléfono, por qué no se puede analizar, como decía Freud, *in absentia*. No hay escucha analítica *in absentia*. No se puede evitar el encuentro, la mirada, el ver, el hablar. Un encuentro no es un discurso. Tiene un componente sensorial y sentiente radical que es condición *sine qua non* del acto analítico. Seamos contundentes: sólo una clínica de la mirada podrá salvarnos del totalitarismo confuso de una clínica de la "verdadera interpretación".

En 1984, Jorge J. Saurí publicó una recopilación de textos sobre la histeria (Las histerias, Ed. Nueva Visión) ordenándolos según el criterio de "la histeria en el campo de la mirada" y "la histeria en el campo de la escucha". En el primero están los psiquiatras (Charcot, Babinski, Kraepelin, etc.), en el segundo los psicoanalistas. Lo curioso de ese libro es que mientras los primeros nos presentan a los enfermos y sus procesos de indagación, los segundos nos aburren con una sarta de discursos hechos, repetidos, abstractos e ininteligibles.

No compartimos ese lugar común y creemos que el psicoanálisis ha de

recuperar muchas cosas de esa "clínica de la mirada" tan criticada por los psicoanalistas, porque no hay clínica del sujeto sin lo indecible de su presencia corporal. En caso contrario, la charlatanería lo va invadiendo todo hasta convertir el psicoanálisis en un discurso seguro y asegurado de por vida.

La clínica de la mirada es una clínica que no bisbisea en las sacristías o en la oscuridad de los confesionarios. No sólo no está reñida con la clínica de la escucha sino que no hay escucha sin que lo sensorial, su diversidad, su pluralidad, el titubeo de la voz, la mirada temerosa o reconcentrada, la calidez de las manos o su flacidez, etc., en suma, sin que el paisaje del sujeto se presente. No la hay sin esa apertura, sin esa luz, sin esa epifanía si se quiere decir. La tragedia de la Ilíada es a plena luz. Sócrates es contemporáneo de Sófocles y Eurípides. El soñante cierra los ojos para ver. El trabajo del inconsciente requiere la vida sensorial.

"Que el respeto penetre tu alma", dice Aquiles ante el cadáver de Patroclo. El respeto, ese término tan caro a Kant y a Freud y que tan esclarecedor nos parece frente a una doctrina tan cargada de absoluto y tan escasa de luz. "Que el respeto penetre tu alma", para que podamos dar a las demandas de nuestros pacientes un espacio tan vivo como el que Kraepelin intentó para sus enfermos.

Creemos que fue un acierto por parte de Lacan mantener la "presentación de enfermos" y creemos que sólo el respeto puede presidir una presentación de enfermos. La exposición pública, la Offenlichkeit de la presentación de enfermos no soporta la trapisonda de la confusión, la complicidad de la ignorancia o la puesta en escena complaciente del pequeño grupo. El paciente allí sentado, como Aquiles o Agamenón ante la Asamblea de los aqueos, no es un conejillo de Indias o una rata de laboratorio, pues no se trata de una clínica aplicada, sino de una clínica en la que el decir de ese sujeto exige la piedad (elis) y el pudor (aidós) de quienes lo ven y lo escuchan. Él en verdad nos enseña. Cuando Freud dice de Schreber que "debía haber sido nombrado profesor de psiquiatría o director de una clínica psiquiátrica" no bromea, simplemente le nombra como lo que es, un maestro. Ningún discurso puede

dar cuenta de la clínica puesto que ésta trata del fracaso de la identidad, de cómo cada sujeto encara ese fracaso.

4.3. Trauma y argumento

Un hombre joven de unos treinta y pocos años, grande y estrábico, sonriente y temeroso, diagnosticado de "esquizofrenia paranoide" es el paciente de una "presentación de enfermos". Ha aceptado sin ninguna dificultad. Quizás incluso se siente halagado. En todo caso, acepta hablar con nosotros en ese espacio público. Sus esbozos delirantes, aunque sean apuntes temáticos, no acaban de tramarse en un argumento, las voces son hostiles y le empujan contra algunos familiares. Su trabajo se orienta fundamentalmente hacia la contención. A veces no tiene otro remedio que la huida a otra ciudad. Los delirios de persecución, que sólo se apuntan, no consiguen la estabilización. Con frecuencia bebe. La bebida, sobre todo a raíz de la muerte del padre, por quien por otro lado no pareciera sentir un dolor psíquico especial (pero ¿cómo este esquizofrénico apenas contenido puede formular con rigor sus sentimientos!), aparece por una parte como un elemento de pacificación y a la vez como un riesgo para la violencia que pudiera fraguar su insistente pero, sin embargo, frágil contención. Abordamos directamente esa ambigüedad: "¿Por qué bebes?" "Porque no tengo argumento." Inicia una explicación, se toca la cabeza y dice: "Aquí, en la mente, se me abre un agujero y me quedo sin argumento".

Al oír a Domingo (puesto que así se llama nuestro enseñante) nos quedamos sorprendidos. Desde hace un tiempo trabajamos en este asunto del trauma y la trama argumental fantasmática y edípica en la neurosis o delirante en la psicosis. Y de pronto Domingo nos lo dice de manera tan certera y tan simple. Bebe, dice, porque no tiene argumento, porque no consigue tramar nada, ningún argumento, con esas voces hostiles que se le imponen por encima de todo sentido, sin que, como nos enseñaba Schreber, el sinsentido pueda ser aufgehoben, superado o relevado, según se quiera traducir este término de Aufhebung que tan capital resultó ser en la dialéctica hegeliana, donde la conciencia se vio transformada en argumento absoluto y total. Para Hegel nada es sin argumento. Tanto Schreber como Domingo perecen, sin

embargo, a manos de la falta de argumento del trauma.

El trauma no tiene argumento y si no se acepta ese punto de partida las consecuencias clínicas pueden convertir en camino sin retorno ese empeño. ¿Qué tendrá que ocultar Hegel para darse tanto argumento? Sin duda, el drama mayor es el del sujeto psicótico que pretende un argumento que restañe el trauma. Pero cuánto más patético es ese filósofo de la folie raisonnée, delirante hasta quedar exhausto y, sin embargo, sin ninguna experiencia alucinatoria que conozcamos. No sabríamos decir si tal trabajo de servilismo al argumento es, en verdad, encomiable o detestable por las consecuencias conocidas de tal saturación de sentido.

Pero cierto es que no podemos vivir sin argumento. De ninguna manera. El hombre desprovisto de la pertenencia a la naturaleza, sin que tenga otra de repuesto, está empujado al enigma y al sentido y, si no al enigma, en todo caso a la perplejidad. Si el psicótico escapa del enigma, no escapa de la perplejidad.

La dialéctica hegeliana del amo y del esclavo no es tal dialéctica porque no es ninguna figura o formación (Bildung) de la conciencia. Se trata del cuerpo a cuerpo de la herida del sexo como evidencia de la no reciprocidad. Por eso la llamada "escena primitiva" está construida, de entrada, como escena sadomasoquista. Es el argumento del poder, no del saber. La "escena primitiva" se refiere al coito de los padres, a la escena de engendramiento. No es más que la primera interpretación de la *Hi* del sujeto, de su amanecer ante el otro en la indefensión de su carencia de recursos como viviente. La sexualidad aparece tan temprana porque al estar tan radicalmente intervenida la satisfacción de las necesidades (Not des Lebens) por el otro, el cuerpo queda atravesado, marcado, por la demanda y la angustia ante ese otro irremediable y, por ello, tanto figura o estigma del amor como del temor. Esa trama se ordena como argumento a partir de ese cuerpo, ya de inicio intervenido por el otro.

Ese argumento inicial será la matriz de la argumentación del sentido. Lo que ese argumento no puede ignorar es lo que le dio origen, eso siempre

retorna y también se repite. ¿Por qué no puede ignorarlo? Porque el trabajo del inconsciente no es un trabajo concluido sino de permanente elaboración a la par del vivir. Es un saber vivo que recorre el tejido anímico o psíquico del hombre. El fantasma es en la neurosis un modo de identidad, como si fuese el modo que encuentra cada sujeto de concluir una formulación del sentido como significación absoluta. Eso no sería posible sin el ciframiento del inconsciente, sin la escritura inconsciente de las huellas, las huellas del fracaso de la "identidad de percepción". Ése es el anclaje del fantasma. Por eso el fantasma, como interpretación del deseo del otro, es un tipo de respuesta al enigma que le dio origen y es a la vez su ignorancia, pues su pretensión es concluir la operación del vínculo con el otro eliminando la pregunta por el deseo, como si el deseo hubiera encontrado su programa. Pero el trabajo del inconsciente continúa y no sólo es que continúa, sino que muestra por medio del síntoma que la organización fantasmática es la respuesta de un sujeto, pero que como tal sujeto no se ve enteramente anulado en el fantasma. El sujeto no se corresponde con sus funciones identificatorias.

La potencia de la organización fantasmática reside en esa escena que podemos llamar axiomática en la que se anudan el amor, el temor, la demanda, la satisfacción y la interpretación del otro. Es una escena en la que todos los personajes se pertenecen o se deben unos a otros, pues de crear ese vínculo, antes inexistente, se trata. El sujeto psicótico, a causa del rechazo del inconsciente, no tiene posibilidad de organización fantasmática, por lo que queda así expuesto a lo traumático, sin respuesta. El trabajo de la psicosis hará del vivir entero del sujeto, sin diversidad ni división posibles, su respuesta.

4.4. Crítica a la correspondencia kleiniana entre "instinto" y fantasía inconsciente

Pero sigamos con lo del argumento. Melanie Klein fue una psicoanalista vienesa que, después de su paso por Berlín y de la Segunda Guerra Mundial, se instaló en Inglaterra y creó una corriente psicoanalítica, la escuela kleiniana, que tenía como objetivo que el psicoanálisis no perdiera, a manos

de los oficialistas de la psicología del Yo, el campo de su práctica, que no es otro que la exploración del inconsciente. Fue una psicoanalista con una gran pasión clínica, pero esa pasión a veces desembocaba en simple avaricia. Devoraba a sus pacientes, nunca mejor dicho. Ofreciéndose como escenario de las fantasías sadomasoquistas, las incorporaba de manera irresistible a un trabajo en el que la satisfacción del analista parecía sobresalir por encima del trabajo del inconsciente.

Melanie Klein lo quería todo de sus pacientes. No podía vivir sin su amor incondicional. Su vida y su satisfacción se jugaban en ese terreno. Nada entenderíamos de los delirios kleinianos sin tener en cuenta ese punto de partida. Para ello debía infantilizarlos y adoctrinarlos con interpretaciones envolventes y surrealistas, a fin de que la seducción cumpliera el papel de llenarles la boca con el alimento doctrinal. Suele ser así, mientras más necesita el analista el amor de sus pacientes más los adoctrina e infantiliza. Ella inaugura en psicoanálisis el abuso de la interpretación como abuso transferencial. El analista se convierte en absoluta referencia del paciente. Cualquier distancia será interpretada como resistencia y ella, con su presencia maternal asfixiante, se convertirá en amenaza de la pérdida del amor para el pobre e infantilizado paciente.

El edificio teórico construido por Melanie Klein es fascinante. Ha conseguido crear una trama de sentido sin fisuras. No era una psicótica, pero su edificio teórico es un edificio delirante. Su punto de partida es: para cada instinto (los kleinianos prefieren el término "instinto" al de "pulsión", porque la pulsión como "concepto límite" es límite al sentido), una fantasía. No hay instinto sin su correspondiente fantasía inconsciente.

Para cada instinto una fantasía es una tesis cargada de consecuencias. En primer lugar, la pulsión misma, lo dispar y no coincidente con representación alguna, debe ser eliminada. Por otro lado las huellas, como marcas de lo traumático, dejan su sitio a las fantasías inconscientes. Por último, el sujeto no es el sujeto causado por la escisión pulsional, por la brecha no recomponible entre hablante y viviente. Ha de ser sustituido, entonces, por el "Yo temprano". El bebé es un Yo temprano, ya viene armado con sus

fantasías inconscientes. Esas fantasías no son respuestas, sino que tienen una procedencia "filogenética". La expresión freudiana acerca del niño como "perverso polimorfo" es llevada a los extremos del surrealismo más delirante, lo que no es óbice para que todo ello esté asentado en un Yo temprano.

Ahora bien, sin la pulsión, sin las huellas, sin el sujeto, ¿de qué se trata? De un almacén de significaciones dadas a cambio de que el paciente ceda sus "objetos internos". Es como un comercio de objetos, donde no figura la falta y donde no hay sujeto. En el lugar de la escisión pulsional nos encontramos, en ese tráfico comercial de objetos, con el objeto bueno y el objeto malo. El llanto del niño, por ejemplo, no será el desgarrado amanecer a la conversión de la necesidad en Demanda, a raíz de su inicial desamparo, sino la reacción ante el pecho materno, al que el instinto sádico morderá para destruirlo.

Hanna Segal ilustra la teoría kleiniana de la escisión a partir del caso de una niña de cinco años que juega en la sesión con goma de pegar:

En esa época el contenido de las sesiones giraba alrededor de los embarazos. Le interpreté que quería pegarse al suelo para no tener que irse al final de la sesión, que representaba la interrupción del tratamiento. Confirmó verbalmente esta interpretación, y a continuación se puso a embadurnar con la goma de pegar, ensuciando más y haciendo un verdadero "revoltijo". Con gran satisfacción me dijo: "Pero también es un vómito, ahí, encima de tu piso". La interpreté que no sólo quería pegarse al interior de la habitación, sino también al interior de mi cuerpo, donde crecían nuevos bebés, y ensuciar y hacer un "revoltijo" en mi interior con el vómito... (p. 33).

No nos aclara H.Segal por qué las sesiones giraban alrededor de los embarazos, como si de un tema monográfico se tratara. Tampoco nos dice cómo fue la confirmación verbal de la niña. Lo que sí queda de manifiesto es lo que hace la niña: embadurnar y ensuciar, actos que acompaña con estas palabras de desafío: "Pero también es un vómito, ahí, encima de tu piso". Hábil salida de la niña que devuelve con el vómito el "revoltijo" delirante de las palabras de H.Segal. Sin embargo, ésta no se arredra. Impertérrita, en vez

de escuchar a la niña, le devuelve otro "revoltijo", aún mayor: "La interpreté que no sólo quería pegarse al interior de la habitación, sino también al interior de mi cuerpo donde crecían nuevos bebés...".

Se entiende que el pequeño Richard, el del "caso Richard", dijera a Melanie Klein, un día que recibió la visita de un fontanero mientras estaban en sesión y ella seguía con sus interpretaciones, que bajara la voz no sea que la tomaran por una loca. También se comprende que la sesión kleiniana terminara con el tiempo convirtiéndose en interpretaciones bárbaras de entrada, para que luego, en el resto de los rigurosos cincuenta minutos, el propio analista se dedicara a reparar su propia barbarie.

De esa barbarie la propia H.Segal nos da otro ejemplo. Termina el relato de una sesión, antes de las vacaciones, esta vez con una niña de cuatro años, con estas palabras: "Mi partida a las vacaciones representaba para ella el coito parental y el embarazo materno..." (p. 99). ¿Hay quien dé más?

El kleinismo es un almacén de respuestas para todo. Eso exige que sean autorreferenciales. Aún recordamos a aquel analista que interpretaba en su paciente una cierta inquietud melancólica de los lunes como celos porque él, el analista, pasaba el fin de semana con su mujer. Son las secuelas ridículas de una saturación interpretativa a la que sólo queda como respuesta lo que hizo aquella pequeña niña de cinco años: el vómito. Si no fuera por la "ansiedad" que produce, si no fuera por el terror de las conciencias, sería divertido. Tiene el interés de lo que da de sí el argumento fantasmático llevado a su totalización.

En M.Klein hay descripciones clínicas de interés. Por ejemplo, lo que escribe sobre la envidia es una descarnada versión del odio cuando ya no se contenta con la rivalidad. Sin embargo, le atribuye una tal generalidad estructural que desvirtúa una buena descripción de la envidia histérica. M.Klein reduce toda la clínica a procesos evolutivos, por lo cual arrasa con las "estructuras clínicas", ya que desconoce que el sujeto es en sí mismo respuesta a su condición traumática. Por eso el sujeto tendrá que ser sustituido por un "Yo temprano" que va haciendo el recorrido programado de

las posiciones: de la esquizo-paranoide a la depresiva. La envidia es una estación de paso por la posición esquizo-paranoide.

Con el duelo sucede algo parecido. Una buena descripción clínica que se cierra con la reparación. Para el kleinismo el duelo se vincula con la reparación del daño paranoide y destructivo del objeto. Siempre le puede esa megalomanía maternalista que no consigue encontrar el límite pulsional al sentido como tampoco el respeto a la vulnerabilidad del cuerpo. La castración la interpreta siempre dentro de las fantasías originarias sadomasoquistas y como "angustia de castración", a la que prefiere llamar "ansiedad de castración", para darle el mero estatuto fantasmático de la proyección que hace el niño de sus instintos sádicos y destructivos. Nunca son inocentes estos cambios terminológicos. Sustituir "angustia" por "ansiedad" proviene de ignorar la estrecha relación existente entre angustia y trauma. La ansiedad responde ya a una proyección fantasmática.

El kleinismo ilustra que la correspondencia entre instinto y fantasía inconsciente conduce a una cascada interpretativa que sólo se contiene por su circularidad. La fantasía inconsciente del kleinismo supone que el inconsciente es un andamiaje de sentido que requiere una permanente sobreinterpretación. Lo que nosotros llamamos fantasma (siguiendo el término de Lacan) coincide con el argumento sadomasoquista que Melanie Klein explota hasta el delirio. Lo que convierte en delirio ese argumento es su desconocimiento de las huellas que son siempre anteriores al sentido, al que empujan sin disolverse en él. El sujeto es una intriga, necesita un argumento, pero esa intriga que es el sujeto es enigmática porque es anterior al argumento. Para Melanie Klein el argumento es originario y su proceso viene ya codificado. Para ella no hay intriga.

El inconsciente kleiniano es un código de correspondencias que obliga a eliminar lo dispar de la huella y la escisión de la pulsión. Elimina la escisión pulsional al reducirla a un dualismo interno al "objeto total" (pecho bueno/pecho malo, pene bueno/pene malo, etc.). En ese código de correspondencias el inconsciente carece del tiempo de la elaboración y del tiempo del acontecer, es un simple recorrido por una ciudad no por

fantasmagórica menos construida. Se entenderá entonces que su concepción de la psicosis, que parte del loable intento de pensarla por fuera de una psicopatología del "déficit", termina, sin embargo, disuelta en un pantano de tierras movedizas, donde un día te levantas neurótico y al otro psicótico. La psicosis más que una estructura es una posición. Por eso la facundia interpretativa con la neurosis topa con el rigor radical de quien supone en su propia existencia un mentís a la correspondencia instinto/fantasia inconsciente. Así, vemos a los kleinianos intentando escalar con todo su aparataje interpretativo el muro impertérito del psicótico que no se deja seducir por tanta leche nutricia del sentido maternal.

Si se confunde la fantasía inconsciente con la huella, entonces el inconsciente no requiere aceptación o rechazo de lo traumático, sino que es simplemente un enjambre de fantasías diversas y ellas serán las que hoy se visten con la ropa de la psicosis y mañana con la de la neurosis. Pero no hay argumento fantasmático sin el trabajo del inconsciente. Ahora bien, la particularidad del trabajo del inconsciente, lo que el inconsciente sabe, es lo que el fantasma está presto a ignorar: que el argumento es una respuesta del sentido a lo traumático, no es una correspondencia. El argumento fantasmático, como interpretación en términos de poder, es sostén del sentido y del lazo social. Pero se convierte en sombría megalomanía si ignora que no es más que una respuesta argumentativa al desamparo y el sinsentido traumático del sujeto. Término, el de trauma, enteramente ausente, como es fácil de comprender, en el pensamiento kleiniano.

Esto es lo que convierte a la clínica kleiniana, tan interesante a veces, en peligrosa cuando explota el fantasma sadomasoquista como clave interpretativa de todo y el inconsciente deja de ser inscripción de las huellas del desamparo y de la indefensión para convertirse en orgía de fantasías alimentarias o excrementales. No es que no existan esas fantasías como respuestas argumentales a ese otro de la asistencia ajena que ha intervenido de raíz el cuerpo del hombre, pero desconocer lo traumático, el sinsentido radical del encuentro con das Ding, con el otro del todo disímil, deja al sujeto muerto por asfixia a causa de tanta saturación fantasmática. El sujeto es

respuesta enigmática que ninguna psicogénesis puede abortar, porque es de por sí la brecha del desamparo. Ninguna salida queda para el sujeto reducido a mera significación fantasmática, sin tiempo. El inconsciente kleiniano carece de tiempo y, en suma, de memoria. Es un círculo eterno, cerrado sobre sí mismo.

El kleinismo busca la salida de la cura a través del duelo y la reparación. La reparación tiene el viejo sentido hegeliano de la reconciliación con el "objeto total". El "objeto total" es el objeto de la reparación al haber sido "restaurado" (así lo llaman: "objeto restaurado") de los ataques sádicos. La pérdida siempre va ligada a la reparación, a la restauración. Aunque el kleinismo haya vislumbrado que la salida analítica es la separación, no consiguió dar cuenta de la pérdida originaria del objeto, de la castración y del vacío de la significación. Para el kleinismo el objeto se restaura y la pulsión está pletórica de significación.

4.5. La concepción del inconsciente condiciona la clínica

La correspondencia entre instinto y fantasía no deja lugar para la pérdida ni para el enigmático silencio que está en el origen del sujeto. Por eso hablamos del peligro de la clínica kleiniana, por lo que tiene de asfixiante saturación interpretativa y porque su propuesta de restauración es a la postre tan conformista que cualquier otra forma de separación que no vaya ligada a la restauración reparadora será entendida como un renacer de los instintos sádicos y destructivos. Al final, ese conformismo pone en peligro el propio edificio delirante y combativo del kleinismo. De hecho, ya apenas quedan kleinianos que no hayan sido domesticados por las buenas maneras institucionales. Puede que afortunadamente, pues quizás haya sido el modo de limitar esa oferta transferencial de interioridades corporales para ataques sádicos, felaciones imaginarias y otras voracidades vampíricas. El problema es que, al confundir el inconsciente con esas fantasías, el límite propuesto es exterior al trabajo del inconsciente y de nuevo la clínica psicoanalítica se extravía al no orientarse por una clínica del inconsciente. Si Melanie Klein pretendió salvar la clínica del inconsciente de una psicología rehabilitadora, al final sucumbe al mismo trampantojo.

Se suele dar por sentado que el movimiento psicoanalítico se caracteriza por tener un punto de partida común: el inconsciente. Nada más lejos de la realidad. El inconsciente es un término admitido por todos, pero eso no quiere decir que todos tengan una misma concepción del inconsciente. Siempre que el inconsciente aparece desentendido de la escisión pulsional se convierte en una energía anónima e invasora o en arquetipos y fantasías filogenéticas o en un ajuste triádico de un goce común. Es decir, siempre que se ignora la escisión pulsional, se ignora que el inconsciente es un saber concreto y enigmático de la condición traumática del sujeto. Decimos saber enigmático porque no se trata de la vacilación, sino de que las huellas que graban la marca del hablante en el cuerpo son irreducibles a las argumentaciones del sentido. Por eso, entre otras cosas, la angustia nunca desaparece. El tiempo del inconsciente es el de la elaboración intermitente, porque no es un código que admita traducción, ni es un argumento que repare el trauma.

La correspondencia instinto/fantasía como espacio del inconsciente, al eliminar el origen traumático del sujeto, obliga a Melanie Klein a buscar su origen en la "herencia filogenética". Para lo cual cuenta entre otras cosas con la conocida vacilación freudiana al respecto, pues también Freud habla a veces del origen filogenético de las Urphantasien. Melanie Klein dirá que el niño nace así sabiendo de "este tipo de intercambio sexual entre los padres conjuntamente con fantasías concernientes al mismo" (El psicoanálisis de niños, p. 46). La cercanía al inconsciente arquetípico de Jung es grande. El padre kleiniano no es el de la ley de la hospitalidad que acoge el enigma del sujeto, no existe por fuera de la fantasía de los padres en copulación, fantasía que en realidad se reduce a una madre con pene. Cuando el padre aparece más diferenciado es como objeto de agresión o como agente de la agresión y bajo la figura del superyó.

El empeño kleiniano por reparar el trauma (bajo el modo de acordar y pacificar la pelea pulsional en el seno del objeto) llevó a concebir la sublimación como reparación de la escisión pulsional y se saldó con un delirio voraz al que luego Winnicott pretendió civilizar. Las secuelas siguen

vigentes y habrá que preguntarse por qué.

El kleinismo es como una prueba de laboratorio que nos demuestra que el olvido de las huellas o marcas traumáticas del cuerpo conduce al callejón sin salida de un inconsciente que al ser el sentido de todo y todo-sentido a la vez, no deja lugar propicio para un sujeto que en su más pura condición es angustia y trabajo. Angustia del trauma del cuerpo y del sinsentido, trabajo de las huellas que aunque no tienen sentido empujan al sentido. La vida del sujeto es ese trabajo cuya dignidad, cuyo motor y cuyo descanso también es el límite del sentido que no requerirá en esa experiencia del límite tener que explotar de nuevo el fantasma del Enemigo. El trabajo del inconsciente, como trabajo de las huellas y no como mera interpretación fantasmática, es como el del héroe nietzscheano, que recordábamos anteriormente, para quien la vida es una tarea, sin sentirse, por ello, en competencia con los otros ni ante los otros. La transferencia analítica no es garantía de que ese trabajo se produzca. Es condición en algunos casos, cuando la zozobra fantasmática orienta al sujeto hacia la pregunta por su causa, pero no es garantía.

4.6. Argumento fantasmático y destinos de la pulsión

¿Por qué, sin embargo, el argumento fantasmático tiene tal calado y viene a resultar ineludible? Ya nos hemos referido al marco que aco ge dicho argumento. La indefensión o vulnerabilidad del humano que viene al mundo sin inscripciones e intervenido por el otro va a empujar a interpretar esa relación disímil con el otro en términos de poder. Así está puesta la condición para inclinar la balanza del sentido sobre dicho argumento que reúne el poder, el sentido y la satisfacción, en suma, la pertenencia de quien, exiliado, se la ha de procurar de esa manera.

Pero aún hay más, dicha indefensión, dicha acontece a un viviente que sin instrucción ni programa no encuentra otro modo de conservación de la vida que volver al estado anterior, a lo inanimado. ¿Cómo vivir en esa tensión del sin recurso, en esa tensión de la Hilflosigkeit? Por un lado, se ve obligado a buscar en el enigma del otro el resorte de la vida, y, por otro, para conservarla, se ve empujado a lo inerte, a lo inanimado. Paradoja o escisión

que Freud formuló como escisión originaria e interna entre Eros y Tanatos, entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte. La vida del hombre se convierte así en un azaroso destino de su intrincación o articulación pulsional sin vuelta atrás y sin que tal escisión pueda resolverse o repararse, pues resolverse sólo sería posible con lo inanimado.

Freud hablará a ese respecto de los destinos de la pulsión (Tribschicksale). Enumera cuatro. En primer lugar habla de una "transformación en su contrario", sea la "transición de la pasividad a la actividad", o la "transformación de contenido". En realidad, ambas son modalidades de la agresividad. La agresividad aparece como primer destino de la pulsión, el empeño en la pelea que finalmente desemboca en el odio al otro, que tan difícil es de distinguir del segundo destino de la pulsión: la "orientación contra la propia persona". Son difíciles de distinguir porque entre ambos destinos se va a fraguar el núcleo sadomasoquista del fantasma, como muy bien ilustra el texto freudiano *Se pega a un niño*, donde la violencia y el castigo se convierten en signos del amor, por opuestos a la indiferencia. Podríamos decir del primer destino que es la agresividad y del segundo que es la culpa superyoica. Entre ambas se asienta el fantasma.

En *Nuevas lecciones de introducción al psicoanálisis* (Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1933), Freud dirá de manera explícita que "el sadismo y el masoquismo nos ofrecen dos ejemplos excelentes de la mezcla de las dos clases de pulsiones, Eros y agresividad, y establecemos la hipótesis de que este vínculo constituye un paradigma para todas las mociones pulsionales que podemos investigar. Son también intrincaciones o alianzas de las dos clases de pulsiones..." (p. 537).

A continuación habla del predominio de una u otra, cuestión que es, a nuestro entender, objetivo primordial de la cura analítica. ¿Es posible una intrincación pulsional regida por Eros, por la pulsión de vida? Porque este texto que citamos es una vez más un tanto ambiguo, porque es como si no tuviese del todo en cuenta lo que ya había escrito en *Mds* allá del principio de placer acerca de la alianza entre agresividad y sexualidad. Para nosotros la agresividad es de por sí un tipo de intrincación pulsional regido por la pulsión

de muerte. ¿Es posible una sexualidad no regida por la agresividad?, ¿es posible articular amor y sexualidad?, serán preguntas reiteradas del último tramo del pensamiento freudiano. El fantasma se construye de entrada sobre esa relación entre sexualidad y agresividad que es el eje del argumento del poder.

Siguiendo con esta cuestión de la intrincación pulsional que para nosotros es lo mismo que los destinos de la pulsión, debemos decir que ni la agresividad ni la culpa superyoica ni ninguna otra figura del sadomasoquismo fantasmático pueden existir sin una condición previa: la represión. La represión figura en Freud como tercer destino de la pulsión. La represión, más propiamente la *Urverdrängung* o represión originaria, es condición del trabajo del inconsciente y sostén de la intrincación pulsional. Lo que sucede es que el fantasma, que se sostiene en el inconsciente, sin embargo lo ignora. El inconsciente empuja a la construcción del argumento, pero en sí mismo carece de argumento.

Como tampoco lo tiene el último destino de la pulsión apuntado por Freud: la sublimación. La sublimación es un modo de tratar la pulsión sin necesidad de argumento ni, en principio, de represión. Por eso su figura más específica sigue siendo la obra de arte, la creación, sea artística o científica. De ahí que figure como modo particular, aunque no exclusivo, de intrincación pulsional en la psicosis y de ahí que en esos casos, sin la obra, sin la creación, venga el desencadenamiento de la psicosis, la devastación. Por esa razón es un contrasentido la psicología del arte que entiende la obra como expresión del fantasma del artista. La obra de arte, por el contrario, es producto del fracaso de la identidad de percepción. Ése es su requisito. Ella sostiene el rigor de la huella, del surco que rotura la opacidad de una existencia inhóspita. El viviente humano ha de crear la vida cada vez.

Por medio de la represión, del retorno de lo reprimido o síntoma, un sujeto puede también alcanzar la tarea de la vida como tarea que no necesita de modo tan fehaciente el argumento fantasmático. Pero entre la agresividad y la sublimación, el amo del argumento es el sadomasoquismo. El trabajo del inconsciente, como elaboración a partir de las huellas, y el síntoma, como

modo propio y particular de determinación de un sujeto, quedan como salidas para un sujeto para quien el otro no está construido por la necesidad del Enemigo, sino como presencia tanto enigmática como, con frecuencia, insoportable, que hace del pudor y del respeto medida del otro y pulso vital del sujeto.

Para nosotros, los destinos de la pulsión, mejor dicho, los destinos de la intrincación pulsional, serían tres: la agresividad, la represión y la sublimación. La agresividad, en sus dos vertientes de violencia y culpabilidad superyoica, es, articulada con la represión, la arquitectura del fantasma. El fantasma argumenta la indefensión del sujeto con el sadomasoquismo. Ahora bien, sabemos que el fantasma, como significación absoluta o, como diría Freud, como "pensamiento reproductivo", está fijado a significaciones y hábitos de goce que cierran el inconsciente como si estuviera en paro. Por esa razón no hay que confundir el fantasma con la represión, entendida ésta como retorno de lo reprimido, que es, como se sabe, la definición del síntoma. El síntoma, como retorno de lo reprimido, es interrogación antes que significación. Interroga al sujeto y moviliza la elaboración o trabajo del inconsciente. De ahí que el síntoma pueda articularse, por el trabajo de elaboración, con la sublimación. Digamos que ésa es la vertiente creativa del síntoma, que no se corresponde propiamente con la "identidad de pensamiento". El síntoma porta saber del inconsciente, por lo que no ignora la vulnerabilidad del hombre a la vez que tampoco su tozuda o angustiosa repetición, de la que él mismo es clara prueba.

Podríamos preguntarnos por la psicosis y los destinos de la pulsión. El psicótico se mueve entre la disolución y la sublimación. La disolución comienza con el desencadenamiento o el resurgir de la "identidad de percepción", que, en la psicosis, aparece como irrenunciable, y termina con la desvitalización melancólica. La sublimación, por el contrario, sostiene la vida del psicótico con la tarea de crear cada día el mundo, un mismo mundo sin duda, pero que requiere creación diaria. Para algunos esa tarea les llevará al fulgor de la escritura, del arte o de la ciencia. Pero, aun en los casos aparentemente más rutinarios, permanecer en la vida es para el psicótico,

antes de su derrota, un acto de creación.

5

Edipo, el argumento y el falo o de cómo no se ha de confundir la tragedia edípica con el fantasma

5.1. Edipo y el saber

El argumento fantasmático, la Urphantasie si se prefiere, es una primera versión de esa dependencia radical al otro que crea el escenario de la sexualidad incestuosa, regida por relaciones erótico-agresivas. Cómo se instale esa versión, cómo se fije, va a depender del grado de obturación o no del inconsciente. Por eso el ya inevitablemente llamado "complejo de Edipo" será la prueba de fuego del destino del sujeto neurótico. Kernkomplex lo llama Freud, complejo nuclear de la neurosis. ¿Por qué nuclear? En primer lugar, porque concebimos el "complejo de Edipo" como aquel despliegue de la indagación sexual que permite al niño la posibilidad de desplazamiento y cambio de objeto. Si ese recorrido consigue la separación del cuerpo de la madre, se abre la posibilidad del amor y del deseo, la posibilidad de una sexualidad no exclusivamente hostil. En segundo lugar, porque de resolver ese nudo enigmático de la inscripción sexual del sujeto, del amor y del deseo, de eso trata un análisis.

El "complejo de Edipo", convertido en chiste de mal gusto por su divulgación periodística, es el tiempo y el espacio de elaboración de la castración de la madre, es cómo el sujeto humano elabora su condición de hijo y sexuado y, sin embargo, deutunglos (sinsentido), dice el verso de Hölderlin, tan desorientado en su solicitud que no sabe ni qué decir ni cómo callarse. ¿Podrá retomar al otro del trauma abriendo las vías del amor y del deseo, no para suplirlo, sino precisamente para vivir con él? ¿Lo conseguirá?

Al menos abre la posibilidad de romper con el Uno del incesto.

El recorrido edípico tiene que ver con el saber porque la condición de la sexuación humana es la represión. La represión es la admisión de la diferencia sexual. No hay auto engendramiento. Nacemos de lo dispar, de la diferencia sexual y su vocación mortal. No hay sujeto del inconsciente si no es sexuado. El trabajo del inconsciente elabora la condición de hijo sexuado como requisito de la separación y de la apertura a la vida erótica. No investir únicamente la insatisfacción y lo irresoluble del incesto, la decepción y la denuncia, depende de la inscripción subjetiva de la diferencia sexual. Lo dispar y la insatisfacción pueden ser el acicate para el lazo amoroso y no sólo el revés de su destrucción.

Para Aristóteles, Edipo está guiado por la anagnórisis. La tragedia de Edipo Rey culmina en la anagnórisis, en el saber de Edipo. La tragedia no es tanto el asesinato de Layo como el sufrimiento que proviene de saber, ya demasiado tarde, que Layo era su padre y Yocasta su madre. Confundir a Edipo con el incesto es, en sentido estricto, "patético". Lo trágico es llegar a saber acerca de lo que ya no admite reparación. Desde que Freud quiso incorporar la tragedia de Edipo al pensamiento psicoanalítico asistimos a una constante y pertinaz maniobra de psicologización, de eliminar la reciedumbre trágica de la anagnórisis, del saber ya demasiado tarde. Aber Freund! Wir kommen zu spät, decía esa hermosa elegía llamada Brot und Wein, pan y vino. Llegamos demasiado tarde, amigo, ante la indiferencia de los dioses. Llegamos demasiado tarde a las decisiones fundamentales, por ejemplo, a la de haber nacido. ¿Qué hacer? El mundo se convierte en una trágica responsabilidad. Conocemos quizás la codicia y la discordia que lo sostienen pero la responsabilidad es de cada uno. "Estos males son sólo míos, dice Edipo en Colono, y no hay ser en el mundo que pueda llevarlos, excepto yo sólo".

La contraposición nietzscheana entre tragedia y depresión sigue teniendo la agudeza clínica de la que carecen tantos textos que abordan el "complejo de Edipo" como si se tratara de un operador estructural o de una simple novela familiar por entregas. "La tragedia como cura contra la compasión",

afirma el fragmento 15 (10) que titula Qué es trágico.

Convertir esa soberbia tragedia del extravío del deseo del hombre y de su repetición en un cuento moral que trata de la pedagogía del goce es ridículo. Quizás Freud fue el primer culpable al pretender ensamblar el mito del Padre de la Horda con la tragedia de Edipo, creando así el malentendido entre el enigma edípico y el Amo del goce. El término "complejo" no es ciertamente muy afortunado. En su Historia del movimiento psicoanalítico (Alianza Editorial, 1996, p. 136) afirma que es "una palabra cómoda y a menudo imprescindible para reunir en forma descriptiva hechos psicológicos. Ninguna otra introducida por el psicoanálisis para sus propias necesidades ha adquirido tan gran popularidad ni ha sido tan mal aplicada, en detrimento de conceptos más precisos". Ya le había dejado dicho a Jones que no era un concepto teórico satisfactorio.

Pero es una carga que tenemos que soportar, ya que los términos que Freud consideraba provisionales terminarían rápidamente convertidos en referencias teóricas imprescindibles. Sucede lo mismo con ese no por habitual menos horrisono término de "castración". Laplanche y Pontalis consideran que el término "complejo" proviene de la escuela de Zúrich (Jung, Bleuler). También figura en la psicología de la época para hablar de las cadenas o complejos asociativos. Podemos comprobar, no obstante, que Freud le da siempre un significado particular al referirlo a una situación, a un conflicto irreductible, ya que la salida no está dada en la situación, ya se trate del complejo de Edipo (ambivalencia del amor y el odio del lado del sujeto, horror al incesto), del complejo de castración (la falta y la pérdida son insalvables) o del complejo del *Nebenmensch* (disparidad entre el atributo y "la cosa").

Posteriormente Lévi-Strauss pretendió eliminar del "complejo de Edipo" tanto su componente trágico como su componente psicológico. Simplemente era el "complejo" normativo, fundador de la cultura que rige las leyes sociales del parentesco. Lacan, bajo la influencia de Lévi-Strauss, reduce tanto al padre como al falo a simples funciones. Por mucho que se refiera a la falta, esa falta está en exceso disimulada en la mera discontinuidad

significante. Eso le obligaría al monofisismo solipsista de la llamada clínica del goce como modo de dar contenido al funcionalismo estructuralista.

Desatender la tragedia de Edipo es desatender la tragedia del sujeto, su inscripción en el mundo bajo la maldición del sexo, el franqueamiento a la vez que la búsqueda de la identidad. El enigma de la Esfinx es el hombre. Por eso, para Hölderlin, Edipo representaba la "salvaje búsqueda de la conciencia". El "complejo de Edipo" no es por tanto equivalente al cierre fantasmático, puesto que se trata de la indagación acerca de lo que tiene la sexualidad de enigma. Un enigma es en verdad que los humanos se clasifiquen de manera contundente e irreductible según tengan o no ese pequeño órgano fálico. Y en eso, por mucho que Freud lo pretendiera en algún momento, no cabe proporción, porque si la hubiera, ese pequeño órgano anatómico no sería más que un atributo entre otros. Pero su extravío, su falta de proporción, lo convierten en un objeto separable (amenaza de castración), temible por los quebraderos de cabeza que produce y un poco esperpéntico por su poca o nula instrucción. ¿Por qué ese niño que muere de angustia porque no está su madre, sin embargo una vez avistada hace mohínes como si no quisiera verla? Un adulto nos lo explica: "Estuvo mi mujer fuera todo el día, la eché de menos y a su vuelta me puse hostil como si quisiera hacerle pagar algo, el que no estuviera". Siempre el ansia de ajuste proporcional que es fuente inagotable de la miseria de los hombres, dispuestos a traficar con lo único que tiene el señuelo de la proporción fálica: el daño, la reiteración del argumento del poder y el acople fantasmático como atributo de identidad.

5.2. Falo, ¿significante u órgano?

Freud introduce el término "castración", que tantísima fortuna ha tenido no sólo en la clínica sino en el propio discurso social, en referencia al falo. Freud utiliza unas veces el término pene y otras el término falo sin que sea fácil establecer el criterio de su distinción. Tampoco se puede argüir con la época, pues, por ejemplo, ya en 1908 habla de la "primacía universal del falo", mientras que mantiene hasta el final de su vida la expresión Penisneid, envidia de pene, traducida entre nosotros por "envidia fálica". No es nada

fácil ni seguro establecer un criterio. Lo habitual, sobre todo a partir de Lacan, es usar falo a costa de pene, pues el falo da cuenta de que se trata de un significante. Por ejemplo, dice Lacan:

El falo aquí se esclarece por su función. El falo en la doctrina freudiana no es una fantasía, si hay que entender por ello un efecto imaginario. No es tampoco como tal un objeto (parcial, interno, bueno, malo, etc.)... Menos aún es el órgano, pene o clítoris, que simboliza. Y no sin razón tomó Freud su referencia del simulacro que era para los antiguos. Pues el falo es un significante, un significante cuya función, en la economía intrasubjetiva del análisis, levanta el velo de la que tenía en los misterios. Pues es el significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado... (Escritos 1, p. 283).

Este estilo indirecto y, sin embargo, impositivo, promueve que el falo es un significante. Todo resulta entonces. Pero no, ya vimos que si bien cabe admitir esa formulación de que sea significante de la castración, no siempre lo es, tal como nos ilustra el fetiche. Pero hay más. Si puede figurar como significante de la castración es precisamente porque no es una mera función sino un órgano inestable, sin instrucciones, que por su precariedad se convierte en órgano de la vida del deseo, en órgano libidinal y como tal tan ligado al otro que terminará tomando un estatuto tan especial como es el de que puede ser separado del cuerpo, puede perderse y, sobre todo, proviene del otro cuerpo. Únicamente toma existencia a partir del otro cuerpo. No hay proporción posible, pues no hay lugar para el trueque. No es una proporción sino un despropósito. Siempre lo es. De ahí que para los griegos tuviera el mismo nombre que *aidós*. A nuestro entender el falo es tanto un significante como un órgano. Ese órgano es libidinal porque viene a condensar lo más propio del cuerpo del hombre, que es, como ya sabemos, el estar de entrada intervenido por el otro. Que el otro del trauma tome luego y además la condición de causa del deseo es fortuna y desgracia del humano, diferenciado de manera irreversible por la herida del sexo, por la herida sexual anatómica. La causa y la escisión caminan juntas en la vida del hombre.

Por esa razón, la angustia de castración (*Kastrationangst*) figura entre los

fenómenos clínicos más habituales. La angustia, cuando es Grundphünornen, angustia básica, se refiere a la vivencia particular y traumática del desamparo (Hiflosigkeit). La angustia cuando proviene de la pérdida en la forma que fuera, ya sea como amenaza o como pérdida del objeto de la satisfacción, será Kastrationangst, angustia de castración. La "amenaza de castración" señala tanto que ese órgano se puede perder como que es separable, desprendible del cuerpo. Eso le dará una especial significación al falo y ligará la sexualidad con la angustia, prueba interminable de una satisfacción repetida e inalcanzable, ansiosa de certidumbre.

El falo termina siendo así un curioso objeto. Por un lado, está siempre amenazado de pérdida. Eso quiere decir que no puede ignorar el deseo del otro, aunque ese no poder ignorar sea bajo el modo de la angustia. Por otro lado, es un órgano anatómico del cuerpo. Eso lo convierte en objeto privilegiado porque a la vez que articula la satisfacción del otro, pertenece al cuerpo. Por eso es con frecuencia objeto, patético o ridículo, de adoración. Tenerlo o no, robarlo o reivindicarlo, será el anhelo de las arras de un goce en el que parece que va la vida. Príapo era objeto de admiración y para todos los visitantes de Pompeya constituye aún la venerable revelación del Misterio, lo cual no es ajeno a una cierta inquietante congoja. Símbolo universal del goce más admirado y efímero, el sujeto en su particularidad de viviente podrá ser alimentado en su deseo si ese órgano es a la vez significante de la castración, si en verdad verifica en el goce fálico que el deseo es lo que hace vivir al humano. El falo en sí es separable, desprendible, se tenga o no, por eso es también transformable. No lo ocupa todo, no es Todo-sentido.

El falo es un curioso objeto porque encarna el objeto que no responde ni se corresponde con la necesidad. Es, así, tanto don como deseo, si tiene en cuenta al otro, si es significante de la castración a la vez que objeto, si abandona el ansia de proporción. Por esa misma razón puede ser tan peligroso si no se acepta como causa del deseo y como don. En ese caso sólo es instrumento de la violencia más atroz, como los llamados crímenes pasionales o sexuales nos muestran cada día. Es asombroso, pero es así. Ese pequeño órgano se convierte de pronto en el tesoro por el que se mata y el

hombre se convierte en figura genuina del Mal. ¿Qué tiene ese órgano? Por un lado, encarna, como hemos visto, ese entronque entre el cuerpo y el otro. Por otro lado, es el órgano que por estar separado, por estar irremediabilmente en el otro, puede vivirse como el objeto que repara y reconstruye y nos libra del desamparo, o bien, por razón de la pertenencia al otro cuerpo, como objeto degradado, convirtiendo así el desamparo en asesino. La violencia no surge propiamente de la condición fetichista del falo, puesto que el fetiche requiere un desplazamiento que permite asegurarse del otro, en el objeto, sin necesidad de matarlo.

La violencia viene de una degradación tal de la vida erótica que cualquier signo de lo que sería la castración toma carácter alucinatorio. Vale para ello cualquier gesto, abrir una ventana, acercarse al teléfono, mirar distraídamente, etc. El sujeto se anula en una angustia en la que el cuerpo del otro marca una dependencia que en ocasiones es empuje a la más ciega violencia. Esa pertenencia al cuerpo de la mujer le es tan odiosa y, a la vez, tan supuestamente vital que, cobarde, asesina ese cuerpo en vez de desprenderse de él y amarlo por su falta. Cualquier posible signo del amor es el ejercicio de su dependencia mortífera del cuerpo de la madre. Cualquier signo del deseo le mostrará su degradación como objeto de la satisfacción. No tiene salida. No admite, en su cobardía, el desprendimiento, por lo cual desconoce el amor que es hijo de penia. Ésa es una construcción fantasmática demasiado frecuente en los hombres de la neurosis obsesiva. (No en vano la mayor violencia aparece cuando la mujer eligió la separación.) La diferencia fundamental es de orden ético: no todos pasan al acto. Sin embargo, el que los rituales simbólicos que han pretendido enmarcar las relaciones entre los sexos y las relaciones de poder en general estén tan desautorizados contribuye a que esa cobardía se extienda como una plaga. Forma parte de lo que en otras ocasiones hemos llamado acceso directo al cuerpo, regido por la pulsión de muerte (cfr. La pulsión y la culpa). Ahora el poder es a-político, carece de auctoritas, sólo se mide por su capacidad de destrucción y de daño. Podemos seguir desesperándonos por la falta de políticas educativas y sanitarias, pero no sorprendiéndonos.

En cuanto a la Penisneid, envidia de pene o, como ha consagrado la traducción, "envidia fálica", no es tomar el falo como causa del deseo o como don, sino como reivindicación de un poder tan confundido con la vida que su desposesión lo ha transformado en odio. Para Freud la Penisneid es el modo como el sujeto histérico erige el falo como emblema del poder. Pero no hay que engañarse con este poder. No es el poder político sino el poder vivir, confundido con la tenencia fálica. Ese confundir la vida psíquica con la tenencia fálica no se contenta con la rivalidad sino que el odio es un nombre de su desesperación.

Los kleinianos intuyeron bien lo que el falo puede encarnar de destrucción. Pero a esa destrucción quisieron darle un estatuto dialéctico, como si fuese un componente necesario para ir a otras metas. Los kleinianos resultaron formar parte del pelotón de los hegelianos del siglo xx, de los amantes del Objeto Total y del Sentido Total. Pero no es así. El falo, si no proviene de la pérdida del objeto adecuado, el de la certidumbre corporal, se convierte en idolatría de la pulsión de muerte. El falo ha de tener el valor de representar o condensar la serie de objetos perdidos que han figurado en la historia del cuerpo infantil, como pérdidas, como objetos inestables y separables (desde la leche a los excrementos) que dan ese estatuto tan ambivalente a la relación del niño con sus padres, puesto que los padres serán siempre protagonistas del argumento, agentes de esas pérdidas hasta que, a través de la disolución del "complejo de Edipo", esa ambivalencia pueda encontrar sus vías de resolución en la implicación de la ley y el deseo que proviene y se inicia con la castración. La prohibición del incesto es ley, porque el deseo se abre a la diversidad del mundo cuando es consecuente con la pluralidad y la parcialidad del objeto. Ello implica que no haya agente de la castración que supla la condición traumática del deseo del hombre.

5.3. Ante la ley de la castración

Siempre que se necesita un agente de la castración estamos en el incesto o en la guerra. El agente de la castración conlleva el encierro porque es un modo de atribuir al otro la propia carencia, dimitiendo así del deseo que alienta el hecho de la diferencia sexual, la vida del sexo. El deseo requiere la

pérdida originaria del objeto y una ley que no coincide con el agente del orden. La llamada por Platón "Afrodita del desorden" (manera de referirse a Eros), no es enemiga de la ley si no entendemos la ley como mera ley positiva o, por decirlo en términos platónicos, como "mentira necesaria" de un orden que oculta a thalamos. El sacrificio del que fructifica el deseo es la castración, esa pérdida del falo que buscamos en el otro cuerpo. Encuentro malogrado que alienta el deseo, el gesto de la libación: líquido divino que se pierde, que el hombre no puede retener más que a costa de su propia muerte, siendo de esa manera la muerte la única reparación del trauma del hombre.

La ley de la castración no es la ley positiva, pues no es normativa ni se interpreta. "Ante la ley" es un relato de Kafka en el que la ley es ley de por vida y para la vida. "Es posible, pero ahora no", dice el portero al pobre campesino que "quiere entrar en la ley". La ley de la castración es vida del deseo porque no se figura un tiempo anterior al trauma. La ley de la castración oxigena e ilumina el malentendido del cruce de demandas dispares, al hacer del otro una memoria viva en vez de una interpretación muerta. Sin ella ese malentendido del cruce de demandas se convierte en exigencia infernal: voracidad de una demanda que sin la castración es como un agujero negro que absorbe toda la energía vital. La ley de la castración no se promulga ni se interpreta, se inscribe en el cuerpo.

Pensemos, por ejemplo, en esos sujetos histéricos que confunden la inscripción de la castración con la privación de cuerpo. Una característica propia del masoquismo histérico es precisamente ésta: la privación preside sus vidas, como si con la privación pudieran hacer un hueco en el cuerpo donde vivir como sujetos, a falta de la falta de la castración. La anorexia histérica es una modalidad de esa confusión; no es ese supuesto "deseo de nada", ya convertido en tópico; ignora el deseo porque se despista acumulando privación. Pensemos, por otro lado, en los sujetos obsesivos para quienes la mujer es objeto de compasión o de temor; o se la priva o su tener es temible. En la privación uno vive a costa del otro.

La ley de la castración es la ley no dicha, la ley no escrita de Antígona que no se positiviza en la ley del Padre o ley del discurso, puesto que la ley de la

castración se transmite con el deseo de que el otro viva. La prueba es la maternidad, se tengan o no hijos. Ninguna ley positiva, por simbólica que se pretenda, puede suplir ese momento de la ley que inaugura una separación que es marca de toda separación. Hablamos de la separación de la madre. Tener hijos no es lo mismo que traer hijos al mundo. Traer hijos al mundo es darles la vida a la vez que es una responsabilidad con el mundo. Tener hijos es vampirizarlos, son los niños muertos de una madre que vive de ellos. Por eso la ley de la castración se transmite desde esa posición donde madre y mujer se articulan en el deseo de vida y separación. El hijo puede así librarse de la estulticia de una respuesta permanente que le conduce a la impotencia. La hija puede tener esa intimidad femenina que no equivale a la alianza con la madre contra los hombres. La mujer porta la diferencia en que consiste la vida del hombre y la madre el saber de que no somos iguales ante la ley, pues la ley de la castración no es sustituible, no es homologable. No admite ninguna interpretación, frente a la pretensión del procedimiento rabínico. Freud hubiera mejorado su contribución al psicoanálisis si no hubiera caído en el abuso rabínico de la interpretación de la Ley, que le condujo, por ejemplo, a interpretar la tragedia edípica con el mito del Padre de la Horda.

Escribimos en otro lugar que la madre es "olvido del nombre". Habría que añadir "olvido del nombre de la ley", siempre que tengamos en cuenta que olvido no equivale a ignorancia. Por esa razón el "olvido del nombre de la ley" es una manera de expresar que la donación no es lo mismo que la prescripción, que ley y justicia jamás van a coincidir, y eso no es razón para la retención ni para la permanente reivindicación. El don posee una gratuidad, más allá de la unidad de consciencia, que no es ni distributiva ni prescriptiva. Ella da. De ella viene, contra la propuesta de Lévi-Strauss, el don del falo, donde se articula el cuerpo con el inconsciente.

Por eso no confundimos ni el tiempo ni la lógica de la Urphantasie con el "complejo de Edipo". El fantasma fundamental se sostiene en el inconsciente, requiere la Urverdrängung para existir, pero su objetivo es taparlo, taponar la brecha del inconsciente. Es la interpretación nuclear de la indefensión del hombre. La interpreta con el argumento del poder. De ahí que siempre gire

sobre el eje del sadomasoquismo.

Es cierto que el "complejo de Edipo" conduce hacia ese momento de la ley que la orienta hacia la causa colectiva, digamos que hacia Creonte, pero su "disolución" (Untergang) consiste en la anagnorisis de que no sólo la pulsión sino la indigencia es el verdadero lazo universal entre los hombres. Edipo en Colono, después de lamentar su nacimiento, orienta la tarea del hombre mortal hacia la polis. La polis no se propone como lugar de engaño sino como espacio de una palabra aún por venir que pueda "dar esplendor a la vida". Es la ley de la comunidad y del discurso. No hay discurso sin diferencia sexual, pero ¿no es el objetivo del discurso homologar o, en todo caso, suturar esa brecha?

Edipo no es perezoso, no se ciega con la pereza fantasmática, la cual se contenta con el argumento sadomasoquista del poder, que le da tanto una interpretación estable como también un modo estable de satisfacción. La ceguera de Edipo no es, por tanto, la de la ira que suscita el Amo del goce, nombre lacaniano del Padre de la Horda. Es otra, es la de quien cruzó los límites. Edipo no es como el freudiano "hombre de los lobos" para quien por fuera del argumento sadomasoquista sólo hay desierto. El falo del "hombre de los lobos" más que un fetiche es una emasculación alucinada. El "hombre de los lobos" ilustra a la perfección que no hay que confundir el fantasma originario con la indagación edípica. No hay acuerdo alguno entre sexo y amor sin esa distinción.

5.4. El enigma de Edipo

Edipo sale a la búsqueda del enigma. Edipo resuelve el enigma de la Esfinge con una respuesta enigmática: "el hombre". Edipo es el enigma que busca su desciframiento. El enigma de la Esfinge es el hombre, el enigma propiamente dicho, indescifrable o, como nos enseña el inconsciente a propósito del falo, cifra que se cifra en el desciframiento mismo. Un sueño descifra y así sigue el ciframiento psíquico. El "ombligo del sueño" es el enigma del sueño. El falo es el enigma del complejo de Edipo. Ese órgano de la imperiosa gratuidad del deseo, carencia y diferencia, es lo que erige el

deseo del hombre en su relación ineludible y fundacional al deseo del otro. Es órgano y significativo a la vez, misterio de todo rito de iniciación a la vida. Edipo, en cuanto tal, quiere saber del deseo del otro, quiere saber de su ignorancia, que sólo es fatal porque no sabe que Layo era su padre. Tampoco en este terreno la ignorancia de la ley dispensa de su transgresión. "Ante la ley" quien la desea no la alcanza, quien se la apropia parece a manos del terror de los porteros.

El deseo de Edipo le separa del incesto en el que paradójicamente vive. Para la muerte de Patroclo, Tetis propone el amor de una mujer, esa mezcla y ese embrollo. Edipo desafía al monstruo con su enigma, el de su deseo, donde el saber y el amor se mezclan en el lecho de una mujer. ¿Qué le conduce al lecho de una mujer? ¿Qué búsqueda es esa que no acaba? ¿Qué amalgama de pasión y muerte, qué loca in-diferencia nos trajo al mundo? ¿Cuál es su sustento? ¿Qué afán de inmortalidad lo atraviesa? Preguntas edípicas que impiden hacer coincidir el complejo de Edipo con la Urphantasie.

Si Freud se equivoca al proponer el "complejo de Edipo" como destino universal a partir del cual toda psicopatología o comportamiento del hombre queda explicado, Melanie Klein se equivoca aún más al pretender trasladarlo al origen llamándolo "Edipo temprano". La bana lización que hace Lacan del "complejo de Edipo" (reducido a funciones, significantes y operadores estructurales) terminará conduciéndole hacia una clínica del goce que de nuevo vuelve a privilegiar y potenciar el nudo fantasmático, ciénaga solipsista de un goce que administra a la perfección el ritual secreto de la "comida totémica". El tiempo del inconsciente se ve entonces anulado en la sincronía del fantasma y el padre edípico, cojitranco, se ve absorbido por el padre de la Horda, por el Amo del goce.

Es cierto que cada sujeto construye la particularidad de su fantasma con la trama familiar, pero esa construcción, en la medida en que busque un modo paralítico de habitar el espacio familiar, va a incluir la escena edípica en las tensiones de un poder, contestado o no pero organizador de la única significación. Cuando Freud habla de Untergang es precisamente para referirse a lo que desanuda no a lo que petrifica. Vista desde ahí, la trama

edípica quiere resolver el enigma de ser hijo y sexuado, se interroga por la transmisión y por cómo es eso de estar vivo para un hombre. Indaga, no argumenta. Conoce el incesto y se pregunta cómo será posible vivir, pues ha de romper el círculo infernal de la unicidad del incesto para poder vivir, a la vez que siente el vértigo de una pertenencia incestuosa que toma, como aquella fortaleza de la cantata de Bach donde encuentra refugio el corazón del hombre, un poder inusitado hecho de temor, culpa, chantaje y satisfacción masoquista sin medida. Pareciera que las salidas están tomadas. Por eso el "complejo de Edipo", insiste Freud, no se reprime sino que se disuelve al aceptar el camino del exilio que orienta la palabra de la polis. Ese exilio es la condición del desplazamiento. Que una mujer pueda finalmente dirigir su demanda de protección a su pareja no es un simple infantilismo sino que ha conseguido desplazar su demanda congelada, paralítica y muda al padre hacia la calle, hacia el amor de un hombre. Ese desplazamiento la encamina hacia la disolución del "complejo de Edipo".

Del recorrido edípico trata la clínica psicoanalítica de las neurosis. De eso tratan los análisis, dígame lo que se quiera, ya sean kleinianos, lacanianos o como se quieran llamar. Las diferencias de escuela operan sobre todo como obstáculos al análisis. El analista intervenido por su escuela pierde de vista al sujeto que tiene junto a él, su dimensión trágica. El analista cegado por su escuela abandona el fino y silencioso arte de la escucha para instalarse en la doctrina escolar.

¿De qué podría tratar un análisis si no es de esos embrollos, de ese dolor de un cuerpo cuya condición sexual está atravesada por la transformación de la necesidad en demanda? Alguien puede hablar en una tribuna con cierta ironía de esos analistas que se entretienen con el cuento edípico y que no acaban de enterarse de que el amor es un engaño y una alienación y que un análisis trata del "nombre del goce", formulación lacaniana no exenta de equívocos. Por fortuna tales vanalidades teóricas no siempre impiden escuchar a los sujetos que, como el "hombre de las ratas", acuden enredados en una repetida deuda con el padre, que no pueden saldar porque su filiación consiste en esa deuda. Es frecuente escuchar a un sujeto relatar cómo su

padre se casó con la mujer que no amaba a fin de reparar un daño que el padre de su padre supuestamente habría infligido a la familia y cómo él temía estar preso en el destino del padre.

¿De qué trata un análisis sino de eso? ¿Cómo se anudó el confuso o desdichado trasiego de demandas en torno a esos seres que son quienes portan el emblema insustituible de responsables o víctimas de nuestra presencia en el mundo? De ellos proviene la experiencia fundamental, antes de toda interpretación fantasmática, de nuestra exposición al otro. Ante ellos se produce la experiencia de la vulnerabilidad del cuerpo, cuerpo sin recursos que carece de la menor certeza del viviente, cuerpo sexuado que no sabe orientarse con la satisfacción que como viviente debería corresponderle. La libertad del hombre es comparable a su dolor, ése es el único atisbo de proporcionalidad que queda roto por la propia servidumbre al dolor. La transmisión sería necesaria pero es contingente y nadie conoce sus palabras y rara vez se encuentran. Pero no hay sujeto que no esté definitivamente derrotado por la pulsión de muerte, donde no aliente el deseo de transmisión. ¿Transmisión de qué? Quizás del deseo mismo. El deseo de vivir es deseo de transmisión, incluya o no la reproducción. La responsabilidad del mundo conlleva la transmisión y la transmisión no es un fardo de cosas dadas que vendría a hacer inútil e inservible la vida del recién nacido. La transmisión no suple la vida, la alienta, es un natalicio. No es un consuelo moral sino que interroga por la atychéma, el infortunio que conduce los actos del hombre hacia la adikía, hacia lo injusto. Por eso la pregunta por la transmisión es parte integral de la tragedia de Edipo. ¿Se es hijo del deseo de transmisión a la vez que del infortunio? ¿Cómo dar testimonio de eso? De ese terreno brota el psicoanálisis y no de la reivindicación de un goce solipsista que no se interroga por la tragedia del hombre, que no se interroga por cómo vivir.

El trabajo del inconsciente puede contribuir a librarnos del tumulto de las exigencias pero para ello es necesario el requisito fundacional de la aceptación del origen traumático. Después habrá mil triquiñuelas para olvidar ese requisito (las triquiñuelas del fantasma que empujan a cerrar esa brecha con la unicidad del incesto, en cualquiera de sus variantes), pero esa

aceptación primordial, esa Bejahung, es una posibilidad, y esa posibilidad es de trabajo, de elaboración. El "complejo de Edipo" arranca sobre ese proceso de elaboración, de indagación, acerca de qué es un padre, qué es un hijo y cómo ese cuerpo pudiera quizás vivir si no se acobarda en exceso ante la diferencia sexual y la separación, si no ansía la inmortalidad que para el hombre sólo es equivalente a lo "inorgánico" (cuya figura moderna es la depresión). Del Edipo al mundo, como nos viene a decir Edipo en Colono, hay un desfiladero donde no entran las pertenencias, es el desfiladero de la castración. Se puede acampar antes, pero entonces el aburrimiento, la angustia opaca y plana, sin pulso, sólo se romperá con el asesinato.

La tragedia de Edipo no es un drama de sociedad sino la tragedia del hombre. Decía Paul Celan en un comentario sobre K.Kraus: Kunst bring das Leben in Unordnung. Die Dichter der Menschheit stellen immer wieder das Chaos her; die Dichter der Gesellschaft singen und klagen, segnen und fluchen innerhalb der Weltordnung ("El arte lleva la vida al desorden. El poeta de la humanidad siempre vuelve a traer el caos; el poeta de la sociedad canta y se queja, maldice y bendice, pero en el seno del orden del mundo"). Chaos, en griego arcaico, significa "abertura". Celan lo toma más como "desorden", pero al contraponer ese desorden que "el poeta de la humanidad" trae al mundo, al "orden del mundo" que cultiva "el poeta de la sociedad" con sus cantos y sus quejas, sus bendiciones y sus maldiciones, le devuelve al Chaos su significación de abertura y silencio. La tragedia de Edipo, aunque orienta hacia la polis, no la escribe el "poeta de la sociedad", sino el "poeta de la humanidad", es decir, el sujeto que busca la palabra no tanto que le represente sino que ilumine la brecha del sexo por fuera de la sombría oscuridad tebana. La encrucijada de Delfos obliga a una elección puede que forzada o inadvertida, pero sus consecuencias son ineludibles. La tragedia de Edipo revela la dimensión ética de lo trágico. De esos acaeceres nadie podrá hacerse cargo sino ese "yo sólo" que es el sujeto.

Por esa razón, cuando determinadas escuelas psicoanalíticas pretenden convertir al analista en referencia libidinal total y única, bajo la excusa de que la transferencia no es la repetición, habrá que ser un poco cuidadoso. Un

ejemplo: un joven acude a consulta a causa de su inhibición y violencia. Con rapidez mejora, de momento sólo por instalarse en el vínculo transferencial. Su historia edípica es dura y le ha creado un estado de angustia constante que le desespera. En suma, la tragedia singular de cada uno. Un día habla de la enorme preocupación que le produce ver a su madre seria o preocupada. En esas situaciones la atosiga para que le diga que no le pasa nada, que él no es culpable, etc. Al final de la sesión en que habla de esto dice que pasó muy mal fin de semana porque el analista no respondió a una llamada en la que le comunicaba que no podría acudir a su sesión del lunes. ¿Debería el analista callarse para así alimentar el vínculo transferencial en clave fantasmática o debería decirle simplemente que parece lo mismo que ha estado hablando acerca de su madre? Ni que decir tiene que lo segundo. Siempre que el analista se propone como referencia de toda manifestación de sus pacientes no hace más que atornillar el goce sadomasoquista del fantasma. Eso conduce no sólo al infantilismo de los pacientes sino a su desastre. Un analista debería atender un poco más a las decisiones de sus pacientes, porque de hecho está involucrado. Al menos Freud les pedía abstenerse de tomar decisiones fundamentales mientras el análisis no concluyera o avanzase de manera convincente. Ni somos omnipotentes ni directores de conciencia, pero si se trata de saber, habrá que estar advertidos de las preguntas con las que esas decisiones pretenden concluir.

Confundir el "complejo de Edipo" con el fantasma originario explica todos los enredos habidos con el "hombre de los lobos", conocido caso de los Historiales clínicos de Freud, en el que un escueto episodio, que parece alucinatorio, provocado por un ataque de angustia de castración, dio lugar a reiteradas controversias sobre el diagnóstico. El episodio en cuestión consiste en una emasculación imaginaria, entrevista efímeramente. Este episodio, propiamente "denegatorio", fue considerado por algunos como argumento suficiente para hablar de psicosis. Nos parece un forzamiento doctrinal.

Para nosotros este caso ilustra que el que haya aceptación del hecho traumático conduce igualmente a buscar su denegación. Esa denegación toma con frecuencia el camino de las alianzas contra la diferencia sexual, ya sea

bajo el modo del odio devastador, ya bajo el modo de una presencia permanente ante el Otro incastrable, lo cual cuando no sólo es espanto sino contundente inhibición. En el caso del "hombre de los lobos" esa denegación se ve desbordada por la angustia, provocando ese instante alucinado de emasculación.

Pero justamente Edipo no deniega, quiere descifrar el enigma que es él mismo. Quien sale de su tierra vuelve a ella desde el exilio, pero su indagación no se detiene a pesar de las recomendaciones de Tiresias y Yocasta. El incestuoso Edipo encarna, sin embargo, el enigma del deseo y el ocaso (Untergang) del "complejo de Edipo". Por eso es el héroe freudiano, porque de ese modo ha señalado que lo que vuelve al cuerpo desde su exilio corporal, el falo, es mucho más enigma del deseo que adoración fetichista.

¿Pero qué otro argumento tenemos más que el fantasmático? Ningún otro. Por eso el kleinismo se vio obligado a llevarlo hasta el infinito. Ningún otro. Mas no sólo de argumento vive el hombre. La trama edípica como trama del deseo es trabajo del inconsciente cuya ley no requiere ser promulgada y cuyo material no son las unidades de significación, sino las huellas mnémicas, los rotundos e inciertos desgarros del trauma, el acontecer siempre por venir, puesto que el tiempo de su escritura no ha concluido. Su inscripción es empuje al sentido, pero no tiene sentido.

S.S. ¿Disolución del complejo de Edipo?

Lo que el "complejo de Edipo" tiene de indagación no es propiamente un argumento. Por esa razón, conduce a su disolución (Das Untergang des Odipuskomplexes, escribe en 1924). Al tratarse de una indagación no es una respuesta, a pesar de que el argumento fantasmático pretenda incluirla en una respuesta familiar y única, que confunde las fijaciones libidinales de las primeras experiencias del dolor y la satisfacción con la vestimenta de las significaciones atribuidas. Si el "complejo de Edipo" es una indagación, entonces se entiende que no se reprima, sino que se disuelva, que desaparezca. Untergang se dice tanto de la puesta de sol, del ocaso, como del naufragio de un barco. Debemos reconocer cuán llamativo es que Freud hable

en estos términos cuando parece tan habitualmente avaro de la conservación psíquica de huellas, ideas, pensamientos, fijaciones libidinales, rasgos identificatorios, etc. Sin embargo, aquí habla de desaparición. Dice que es "más que una represión", puesto que si sólo se limitara a entrar en las represiones secundarias, seguiría operando bajo el modo de una defensa. Aquí sitúa la razón de la neurosis clínica, cuando no acontece tal desaparición y sólo quedó reprimido.

Resolver el "complejo de Edipo" se convierte para Freud en momento crucial del destino del sujeto. ¿Por qué no? Habrá que precisar por nuestra parte qué entendemos por tal desaparición o disolución. No es borrar ni ignorar. Más bien lo contrario, puesto que cuando Edipo es reconocido como hijo de Layo es cuando comienza su propia anagnórisis y el desprendimiento corporal del incesto bajo la terrible figura del arrancarse los ojos, la más trágica figura de la castración donde las haya. Cada uno es hijo de un labdácida (cojitranco) determinado y por ello insustituible, no porque sea una Idea o un Ideal, sino porque se es su hijo. Si los hijos tienen al menos la fratría, el padre está solo. En su desprendimiento trágico Edipo ya no sólo es el hijo de Layo sino el padre de esos hijos del infortunio cuyo destino, ya marcado, inevitablemente marcado, explora Edipo en Colono.

Traduzcamos Untergang por disolución, desaparición u ocaso, nunca podríamos traducirlo por sustitución. Si la represión secundaria (aquella que elabora la separación y afecto por medio del desplazamiento) es un modo de sustitución de una representación por otra, entendemos, entonces, la insistencia freudiana en que el "complejo de Edipo" desaparece, se desprende, pero no se reprime. "Va más allá de la represión", precisa Freud, porque, en efecto, si se queda en la represión como sustitución, querría decir que pervive la unicidad del incesto acoplada al nudo sadomasoquista del fantasma. Ha de acontecer un desprendimiento. Es el término que preferimos, desprendimiento. Ni es un borrar, ni una sustitución, sino un desprendimiento. Nada más patético que esa búsqueda de padre sustitutivo que observamos con tanta frecuencia y de la que Freud no consiguió librarse. Un desprendimiento no es una sustitución sino una pérdida, cuyas huellas son

"memoria viva", más allá de los recuerdos encubridores. Esa "memoria viva" es una silenciosa fidelidad, pues se abandona la fantasía de los otros padres, esa fantasía que el paranoico, por ejemplo, ha transformado en certeza. Cuando esa fantasía se colectiviza, se convierte en un temible delirio." Fue en su vida algo más que una simple memoria?", preguntaba Kafka a propósito del canto-silbido (pfeifen es el verbo kafkiano) o canto-grito de Josefina la cantante. La memoria no coincidente con el recuerdo es la verdad última de la repetición y la repetición no es un argumento. El canto de "Josefina la cantante" carece de argumento.

5.6. Intriga y argumento; diversidad y encierro

El "complejo de Edipo" no equivale al argumento fantasmático. En su andadura es una elaboración de ese argumento en una trama más abierta, aunque sólo fuera por más ambivalente. Si hay elaboración, eso quiere decir que el argumento fantasmático no ha boicoteado enteramente el trabajo del inconsciente. Si hay trabajo del inconsciente, la apertura al deseo, a la condición descante del sujeto, es una indagación sobre el cuerpo sexuado, que aunque vaya tejiendo un sentido, ese sentido no toma el carácter de la significación absoluta del fantasma (por utilizar esta acertada formulación de Lacan), no tiene esa certeza opaca y ciega que no ve al otro, sino que está más vivamente subordinado o articulado a esa parte del cuerpo que toma una significación para el deseo (Penisbedeutung, traducido por significación fálica), pero que vive de no quedar sustantivado en el encierro del incesto.

La cuestión del incesto adquiere así una importancia capital. Salir a la diversidad del mundo, mirar de cerca su cojera (como la de la estirpe de los labdácidas), soportar la simulación indispensable del argumento sadomasoquista (que rige la violencia de la guerra y de los discursos), ese griterío de la necesidad, no confundir la ley con su agente ni el deseo con el asesinato, callarse, *mitteinenander schweigen* (como dice el verso entusiasta y triste de Nietzsche), sobrellevar quedarse sin argumento, etc., todo eso no sólo no es resignarse, sino un modo de poder vivir sin que haya que dispararse a chupar la sangre de quien amado u odiado no pide otra hospitalidad que la de ser reconocido en el enigma de su propio dolor, pues

no hay otro. Lo otro es la impunidad, la abstracción del "ser arrojado al mundo" y no traído, dramáticamente o no, al mundo; lo otro es la violencia, la depresión, el rechazo de la pérdida que conlleva la condición descante del sujeto vivo, del sujeto que puede hacer el duelo de su origen traumático, del hecho de ser intervenido de esa manera tan radical y contundente por el otro.

Hacer corresponder la pulsión con la fantasía, concebir el inconsciente como el albarán de esas fantasías, hacer del argumento fantasmático el único horizonte del hombre es elegir la guerra, por muchos tratados de paz que se propongan. Harold Bloom, tan agudo lector, supo ver en esa operación lo que él llamó un modo de "hegelianizar a Freud... conduciendo a Freud a un tipo de monismo fantasmagórico" que "deshace el dualismo radical freudiano" (p.130). Curiosamente, Bloom no se refería a M.Klein sino a Lacan y a Derrida.

Pero si el sujeto, como intriga que es, necesita un argumento y argumento sólo hay uno, el de la unidad de pensamiento cuyo cimiento es esa escena en la que el sexo está argumentado con el poder, ¿cómo mantener la intriga más allá de la que le proporciona el arrebató, la ira o la sumisión? El obligado trasiego del falo por el otro cuerpo solicita una escena en la que el otro cuerpo, sin el que el falo no tiene opción, quede incorporado. El deseo, por enigmática o incluso indecible que pueda ser su causa, pide una escena donde representarse. Se suele oír decir que alguien monta una escena, sea de celos, de reproches, etc., o más directamente asociada a hacer posible un encuentro sexual. Montar una escena parece pues inevitable. El problema es que todas ellas rondan el mismo argumento. No hay otro argumento. No hay el argumento alternativo, no proliferan los discursos, se reproducen como "identidad de pensamiento" para reproducir así los mismos lugares en el escenario del poder.

Sólo queda el pudor, *aidós*, figura griega de la castración. Quizás "castración" es un término deudor en exceso del judaísmo. El pudor carece de argumento, pero desconoce la indiferencia. "En Homero, según leemos en Kerenyi (cf. La religión antigua), también significa los órganos sexuales (*aidós* o *aidoia*)... Cuando se habla de *aidós* el cuerpo está siempre presente,

incluso en los casos en que significa "sentimiento de honor" en sentido aristocrático o "veneración" en sentido religioso" (p. 68). La estrecha relación entre aidós y el cuerpo se ve bien en el relato que hace Calímaco sobre la causa de la ceguera de Tiresias: vio a Atenea desnuda y "Tiresias pierde la visión" (p. 69). Themis es ley, esa ley no promulgada, de la que hablamos anteriormente, que va ligada a aidós, al deseo. En ese sentido se opone a hybris, a la arrogancia. Aidós orienta la mirada hacia un cuerpo que no se posee, del que nunca podrá proclamar su pertenencia. No es la arrogante e indiscriminada posesión que propone até. Y sin embargo aidós y até se hermanan en la pasión del visitante intempestivo y "nupcial".

No deberíamos pretender que el falo nos remediase la pérdida del paraíso, no derrama el néctar de la inmortalidad, sino la simiente de una vida que nos debemos unos a otros, un cuerpo a otro cuerpo. Por eso el mismo pudor que preside thálamos es el que preside la acerba degradación de los cuerpos. Aidós es la areté del hombre. Areté no sólo es tener actitud ante la muerte sino sentar a aidós a la mesa del placer y del dolor, al banquete de los mortales.

Aquel mismo joven que se veía en la escuela infantil quieto tras los cristales, llorando mientras contemplaba la ausencia materna, acude a un rye en Londres, donde consume esa nueva modalidad de droga que es la vieja quetamina, fármaco de uso veterinario. El desorden sensorial amontona algunos cuerpos sobre el suelo del almacén. La droga como el néctar, alimento de los dioses, pretende la inmortalidad del cuerpo. Sin embargo, la quetamina no es la ambrosía de los dioses y los cuerpos amontonados son como los aqueos y troyanos arremolinados y polvorientos en el lugar común de los muertos. El cuerpo de la quetamina no es un cuerpo inmortal, no carece de sangre, como diría Homero. "Los dioses contra los dioses" se destruyen en los hombres, es el argumento de la Ilíada. Los aqueos y troyanos son los desparramados por el polvo. El exceso pulsional, la até o "exaltación divina" es en los hombres insolencia y muerte. Si "nada grandioso hay en el hombre sin até", como decía Sófocles, la ruina (nombre también de até) es su única manifestación. La quetamina es la violencia parálitica que impide

desviar la mirada de esa ausencia nostálgica del paraíso materno, parálisis que ignora esa diversidad del mundo que ningún argumento puede reducir a unidad. De los dioses griegos amamos su diversidad sensitiva. Sirvieron a los hombres para argumentar la pasión sin que ese argumento la agostara. Por eso no temen el incesto, por la diversidad.

Der Untergang des Ödipuskomplexes. Der Untergang es el ocaso o el naufragio, tiene un sentido sensorial. El ocaso del complejo de Edipo es el amanecer del mundo. Una madre aún joven tiene un sueño en el que aparece su querida hija de nueve años con los ojos en blanco, ciega (ojos vacíos, sin vida, dirá). Se despierta asustada. Terminará asociando este sueño con su actual relación de pareja vacía, "desvitalizada" es el término utilizado para referirse a su falta de deseo. Curiosa relación establecida entre la falta de libido en la relación con su pareja y el órgano de la visión vacío y desvitalizado de su hija. El falo, en efecto, es un órgano patético en sentido estricto, es decir que reúne el placer y el sufrimiento sin que, por un lado, su peripecia encuentre la lógica de una armonía, y sin que, por otro, no se engañe por proponerse como goce reparador de la pérdida originaria. Pero es ese órgano que se transforma, que moviliza el cuerpo y causa el deseo. Por esa razón será fuente de vida, razón de la diferencia y promesa reiterada de felicidad corporal que no se desvanece con su caída. La mirada debe ser vivificada por el deseo.

Nos preguntamos cómo se instaló entre nosotros ese falso debate que contrapone madre y mujer. Sabemos que es el habitual empeño de la histérica, para quien parece que en esa separación le va su vida como mujer. Como si hubiera otra. Pero lo cierto es que no hay madre si no hay mujer. La madre que no es mujer es como Medea, una asesina de sus hijos, alguien que se queda con la vida de los hijos, que no da la vida, en suma, que no es madre, quizás una pobre hija desamparada o vengativa, pero no una madre. Una madre es quien da la vida, quien dona el falo, quien desea que el hijo viva, desea en consecuencia la separación del hijo. Contraponer madre y mujer ha sido, aparte de una propuesta neurótica de la histeria, estricta doctrina eclesiástica, de quienes, hombres del incesto, no han podido soportar

que la madre sea a la vez mujer. Curiosa ironía que no sólo la ideología feminista sino también los psicoanalistas del radicalismo lingüístico, hegeliano diría Bloom, hayan resultado ser militantes de una madre incastrable, cogidos en la misma tela de araña del odio incestuoso.

Esa joven madre lo sabe. El sueño le ha revelado que para que su hija pueda mirar el mundo, ella ha de desearlo, su mirada ha de crear espacio, ser plural. La obra de Chillida toma el grito del humano como resorte de la creación del mundo. Sea por el escueto corte de la cuartilla de papel o a través de un pesado trabajo con el hierro en la forja, el acto creativo es el mismo: crear el espacio, cortar, separar, romper el incesto. La infatigable obra de Chillida está sostenida en el afán del hombre por habitar el mundo. No puede hacerlo sin el corte y la separación. Por eso es una obra imponente y austera, que ha levantado, en los museos y al aire libre la posibilidad del hombre. No hay tal posibilidad sin que el hombre elija la separación en vez del amontonamiento. Cuando vemos a alguien perderse en la lejanía, cuando alguien recorre la campiña, rotura la tierra o asciende a la montaña, va creando un espacio, una separación, un vacío, un hueco, donde el hombre puede habitar. Pero el hombre se suele asustar y entonces se paraliza y busca la horda, el amontonamiento o cualquier otra forma de unicidad asesina.

La pluralidad, la diversidad, es el espacio del hombre. ¿Qué mantiene todavía como sujeto a ese paranoico sometido al monoteísmo de la persecución sino poder aún discriminar entre los perseguidores de manera que algo de responsabilidad subjetiva le quede a la "víctima"? Pero volvamos a este joven desesperado por la inhibición ante sus deseos. La inhibición es exigida por el único del incesto. El carácter mortífero del incesto es porque carece de espacio, porque no tiene diversidad sino temor y pertenencia a un goce que, por ser único, su pérdida produce espanto y torpeza. Este joven dirá que queda fascinado por las mujeres extranjeras, aquellas voces o aquellos rostros que vendrían a representar la promesa de otra mujer que no sea la madre. Observamos que siempre los recuerdos infantiles gratos provienen de la indagación no interrumpida o paralizada acerca del otro, del cuerpo y la pluralidad del mundo: un campamento de verano, una visita al mar, el vello

público de una mujer, un libro, una mirada productiva, un paseo inédito, etc. Indagaciones del cuerpo y los sentidos.

La sombra del superyó cae sobre el mundo, quedando así privado de pluralidad. La sombra del superyó es como las brumas que impiden moverse a los aqueos. Telamonio se dirige a Zeus:

Zeus grande, saca tú de la bruma a los hijos de los aqueos / haz luminoso el aire y permite a nuestros ojos ver. / Que al menos perezcamos a la luz, ya que eso es lo que te place (XVII, 645).

A más de un confundido hijo de aqueo hemos visto reducido y empeñado en resucitar el falo del padre sin poder amar a una mujer. Sombría espera de la muerte la de ese sujeto obsesivo que vela la muerte de su deseo en ese culto no nupcial sino sombrío al falo eterno. Otros quedan a merced de la inhibición, considerando tan fácil su victoria sobre el padre que no pueden ni siquiera pulsar el deseo de la madre, embobados en sus ideas y sus fantasías, esperando el tiempo de un trueque que no verá la luz, puesto que no hay otra guía del deseo que la ley de la castración.

El falo de ese trueque está no sólo flácido sino muerto, por eso se queda atontado en su fascinación, como si así pudiera hacerlo equivaler a la vida. El coste es la inhibición y su goce es la masturbación, tener la prueba entre las manos en el instante de su erección, antes de sucumbir.

5.7. La vida carece de proporción

Aquiles acepta tomar las armas, sin engaño:

Para mí no hay nada que equivalga a la vida... / Se pueden ganar con pillaje bueyes y cebado ganado, / se pueden adquirir trípodes y bayas cabezas de caballos, / mas la vida humana no está sujeta a pillaje para que vuelva, / ni se puede recuperar cuando traspasa el cerco de los dientes (IX, 400-405).

No hay equivalencia con la vida. De esa falta de proporción brota el deseo

marcado con la no reciprocidad del cuerpo del otro y con el silencio del amor, desargumentado del grito (slogan) de pertenencia monoteísta.

Der Untergang des Ödipuskomplexes disipa la bruma de los aqueos. El ocaso del complejo de Edipo es como colgar los hábitos, es ese amanecer o "azafranada aurora", salir a la luz, el mundo está vacío y el sujeto está solo, pero ese vacío es sobre todo de significación y esa soledad del sujeto es irremediable. Ese vacío de significación y esa soledad del cuerpo del sujeto da a la palabra el estatuto inédito de la enunciación. No proviene de una transgresión (la transgresión de la prohibición de hablar que impone el monoteísmo incestuoso del libro) sino de una soledad, huella silenciosa del desarraigo que busca la lejanía de su escuela. El declive del complejo de Edipo no es un modo de argumentarse sino al revés, es el modo de desargumentarse, de saber finalmente que ningún pillaje del goce tiene equivalencia con la vida. El desprendimiento del "complejo de Edipo" dejará claro para el sujeto, tal como Edipo nos enseña, que el argumento de la sexualidad es tenaz y quizás temible, pero escaso y finalmente patético. La falta de argumento de la sexualidad la ha pretendido remediar desde siempre la humanidad intentando establecer un nonos del ciclo que aliviase del deseo y su contingencia. Ahora se pretende lo mismo con algunos fármacos. Esos intentos sólo llevan a agarrarse más desesperadamente al argumento lacrimógeno o cruel del sadomasoquismo.

Ortega utilizó la metáfora del naufragio para ilustrar el concepto de Bildung que él traduce por "cultura":

La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición es la cultura... (p. 98).

Del naufragio parte la anagnórisis del hombre, ese recorrido por los avatares de la experiencia que hace de la formación del sujeto un trabajo de elaboración que no se desentiende de lo vivo. La vocación de totalidad es la ironía de la vida, que al final sabe que fue el recorrido y su experiencia lo que

valió la pena, si es que valió la pena.

6

Repetición o constancia del fracaso de la identidad

6.1. La repetición deja sin argumento

No tenemos argumento alternativo. El inconsciente no es un argumento. El inconsciente no es el argumento del poder, es la refutación del poder (por volver a utilizar esta contundente formulación de H. Broch). Peor será aún, si cabe, emparejar la pulsión con las fantasías inconscientes, pues la pulsión es tanto límite como alimento vital, empuje a la satisfacción que como vivientes nos resulta imprescindible. Límite indecible y empuje que si no se orienta por la contingencia de un tiempo finito y repetido, se enardecerá con la destrucción.

Robert Musil habló del "hombre sin atributos", "conjetural" barrunta Walter, puesto que "este orden no es tan firme como aparenta... y el presente no es más que una hipótesis, todavía sin superar" (vol. I). Quizás por tan "hipotético" Musil no consiguió, a pesar de todo, vislumbrar el corazón de la repetición, como lo hicieran por ejemplo Robert Walser o Kafka.

No podemos librarnos del argumento. No dejaremos de montar la escena, pero saber que repetimos, que la repetición de las huellas es la verdad de la mentira del argumento nos hará más humildes, sin argumento pero, quizás por ello, un poco más vivos. El sujeto terminará así por descubrir que como tal sujeto está también vivo. Ese descubri miento no es bagatela. Tampoco tenemos para ello todo el tiempo. El tiempo en el que nos detenemos, del que nos desposeemos en realidad, es una escena que creemos inédita y única. Es una escena inmóvil y fúnebre, sepultura del sujeto.

En Robert Walser la suspensión del tiempo es el modo de convertir la

repetición en lo que Calasso llamó "obediencia indiferenciada" e inmóvil. ¿Cómo consigue Walser esa escritura en la que la desproporción es silencio sin argumento posible? Es lo que provoca, por ejemplo, que la lectura de Jakob von Gunten (libro que no tiene la lejana ironía de otros) sea una asfixia. Se va perdiendo el oxígeno progresivamente, eso la hace insoportable. Para Kafka la repetición es un fracaso de la "identidad de percepción" y de la certeza del cuerpo. La repetición en Kafka convierte a los cuerpos en pesados e inciertos y el movimiento es lento. Pero se oye el fragor de la vida que se repite en cada encuentro fallido. La escritura de Kafka es un acertijo. La de Walser abandonó el conocimiento y toda promesa de sentido. Entre la mugre funcional y la desesperación de quienes pulsan la vida a pesar de la interminable corrupción de los hombres, la escritura de Kafka está indudablemente mucho más dirigida, como él mismo diría, por el misterio que por la predicación. Las huellas no suplen el argumento fantasmático, pero insisten impertérritas en cada repetición de su secreto y de su desproporción indecible. No es como el "hombre sin atributos", que va de un lado a otro, "conjetural", a veces patético. El tiempo de la repetición es el tiempo puro, sin expectativas ni exigencias, sin la promesa de su cumplimiento. La repetición es lo definitivamente no definitivo.

Alguien ya en el tramo final del análisis tiene un sueño tan simple como éste: está en la escuela, aprende el abecedario y en vez de leer "abcd", dice "obedecer". El Instituto Benjamenta (donde está internado Jakob von Gunten) consigue desalojar todo atisbo de pensamiento con la más inane repetición u "obediencia indiferenciada". Mas, ¿acaso la pérdida de argumento es la indiferencia? ¿No es el argumento el modo de unir sexo y obediencia? "Hablemos en serio, dice Jakob von Gunten, los que obedecen acaban siendo la más perfecta copia de los que mandan..." (p. 50). ¿Por qué vivir sin argumento es ya perecer? Las huellas son de la vida y el argumento no conoce otra vida que la violencia y el asesinato. Esas letras, ese particular abecedario, esas marcas se grabarán en el cuerpo con sangre, son por eso indelebles. Alguien dice estar marcado por una prohibición de hablar que no es del orden secundario del chisme, sino que esa prohibición está tan inscrita en su cuerpo que es ella misma. Si lo puede decir, si puede hablar de ello, es

porque hay un desprendimiento. A esa prohibición se le puede dar un argumento, por ejemplo, que en la posguerra hablar podía conllevar la muerte. Sin embargo, lo que esa prohibición tiene, quizás paradójicamente, de huella o marca de su subjetividad, es indecible. Puede ver en esa prohibición la marca de su obediencia ciega y radical (y así desconocida para ella durante tantos años) a la madre, que se repite en su "obediencia indiferenciada" al libro lacaniano, obligada por ello mismo a no encontrarse nunca con él. El corte de la separación la observa en silencio. Sin esa separación aún estaría en el potro de tortura de la expropiación de su palabra desvanecida junto al cuerpo de la madre y ante el libro cuya jerga exige no ser entendido sino eternamente, intemporalmente, estar presente en la brumosa opacidad de su unidad incestuosa.

La repetición es un mentís al argumento. Aun cuando el niño pide una y otra vez el mismo recitado del cuento, sin que nada cambie, aun así, la repetición no consigue asegurar un argumento y el placer incluye el recorrido sensorial de la voz, la luz y el sueño, de manera que el argumento es sólo el armazón de una identidad que se acaba enseguida. Por poco que varíe, aunque nada se modifique el contenido, la magia queda rota. Vemos aquí la repetición tan ligada a la satisfacción efímera, que sólo su repetición pareciera mantenerla antes de esfumarse. Repetir un goce, repetir una satisfacción sabiendo que no se continúa, que no tiene continuidad. La repetición desconfía del progreso, la pregunta acerca de cómo es posible que tantos avances en la conquista de la naturaleza vayan a la par de una repetición constante del fracaso del desencuentro de los hombres entre sí, es una pregunta aterradora. Apenas el hombre descansa de la guerra y ya no sabe qué hacer con su vida. Las instituciones cuestionan una violencia que necesitan para su tarea de dar sustancia a la identificación que proponen: nacional, religiosa, o cualquier otra insignia grupal, subsidiaria siempre de esas dos primeras.

Si decimos que la repetición es un mentís al argumento es sobre todo porque en ella el argumento no sólo se mofa de sí mismo, sino que no admite progreso y porque sin esa repetición no podría sostenerse. Es un mentís al

argumento porque desvela su extraordinaria debilidad argumentativa, su simpleza argumentativa, que adquiere toda su fuerza de la dependencia violenta que exige. La repetición puede ser también, en cuanto experiencia, un modo de afirmación y libertad del sujeto, tal como nos proponía Nietzsche. El percibirse como repetición puede llevar a no confundir enteramente la existencia con el argumento. Ahí el sujeto puede afirmarse, afirmarse en la repetición que le constituye. En ese caso, el sujeto en la repetición es lo que no coincide con el argumento, es pura subjetividad, lo definitivamente no definitivo.

6.2. ¿Pensar la repetición o imaginar el cambio?

¿Cómo pensar entonces la repetición? ¿Repetición de una satisfacción? ¿Repetición de una insatisfacción? ¿Repetición de un encuentro o repetición de un desencuentro? ¿Repetición de una soledad?

No es un concepto fácil, ni siquiera está claro que sea un concepto, porque no alcanza el grado de definición y de acuerdo para formar una unidad de pensamiento. De hecho, rara vez el pensamiento hizo de la repetición su motivo principal de reflexión. Aristóteles se guía por el movimiento y el cambio. El cambio ha sido objeto de proclamas morales y de toda ilusión de progreso. "Todos los hombres desean por naturaleza saber", así comienza la *Metafísica* de Aristóteles. Discutible afirmación, sin duda, pues comprobamos cada vez más que pocos son los que quieren saber. Más cierto es que para el hombre, a diferencia de otros animales, la experiencia exige saber y viceversa, de forma que ese saber del hombre es a su vez memoria porque proviene de la experiencia.

Ahora bien, esa memoria no remite a la mera técnica. (No hay acuerdo entre los autores a la hora de traducir el término aristotélico de *techné*. Valentín García Yebra lo traduce por "arte". Nosotros preferimos en este caso concreto seguir a otros autores que en vez de "arte" eligen "técnica". En estos momentos el término "arte" no dice bien lo que Aristóteles pretende: la práctica como saber hacer o la experiencia del experto.) Es una memoria de la no coincidencia del ser con su esencia. Por esa razón, dicho ser se convierte

en sabiduría por preguntarse por las causas primeras. No es el saber del funcionamiento sino el de las causas. Es un saber solidario de la pregunta, esa pregunta es un discurrir, un movimiento. El cambio afecta de manera radical al ser en movimiento. El ser en movimiento es un ser accidental, pero no como un añadido, sino la razón de ser de lo contingente. El ser contingente es el ser en movimiento o ser de la disarmonía, en suma, el ser que es potencia de llegar a ser. La metafísica aristotélica está basada en el movimiento, y por tanto en el cambio. En el Libro V dice, por ejemplo: "Llamamos potencia al principio del movimiento o del cambio hacia otro ser en cuanto otro..." (12, 1019 a). Movimiento o cambio puesto que el movimiento es "el acto de lo que está en potencia en cuanto tal" (Física, III, 1, 201 a). El movimiento no es una actualización de la potencia, sino el acto mismo de la potencia. Por eso mismo, Aristóteles hablará de "acto inacabado" (*energeia atelés*) o acto que no está nunca del todo en acto. Aristóteles critica con esto a los filósofos megáricos, que preferían la fragmentación a la incompletud del acto, como el perverso prefiere el fetiche a la ley de la castración. Si Aristóteles escribiera hoy podría decir lo mismo de los ilusos del acto, de los fascinados del acto, que creen que con su acto resuelven la indeterminación de la potencia. Es la desfachatez de la acción, que concibe al hombre como lo que es en cuanto actúa, activismo que pretende suplir la contingencia y la interrogación.

Cambio y movimiento es el banco de pruebas donde se fabrica el hombre. El acto inacabado desmiente en cierto modo el progreso, al desmentir una lógica del proceso hasta su "solución final". El acto inacabado explica el cambio, no tanto el progreso. Ahora bien, de ese no acabamiento no deduce Aristóteles la repetición, sólo el límite al cambio. La lógica modal aristotélica forma parte de su horizonte ético. No todo es posible y no todo es necesario, de donde proviene lo imposible y lo contingente. El acto es a su vez movimiento y, en cuanto tal, contingente. La contingencia del acto y del deseo es lo que rehúye el neurótico buscando hincar su demanda en la necesidad o certidumbre del cuerpo. Para el psicótico el problema va a provenir de lo imposible. Si se piden cuentas al trauma hay que orientar la búsqueda hacia la posibilidad absoluta de su causa. Posibilidad absoluta como rechazo de la posibilidad de lo contingente que limita con lo imposible:

el acontecimiento traumático o el hecho, singular para cada sujeto, de vivir.

¿Por qué no pensar la repetición como la insoslayable presencia de lo imposible, de que vivir es imposible para el hombre y de que para vivir hay que aceptar que es imposible vivir? Argumentando con los términos de Aristóteles, podríamos decir que el movimiento no conduce a ninguna parte, pero que, en efecto, el ser del hombre es un ser en movimiento. Es indudable que el iletrado puede hacerse "letrado" y eso es un cambio, pero ese cambio es ilusorio si no ilustra sobre la imposibilidad del cambio.

¿Paradojas? ¿Cómo se puede decir que vivir es imposible y que para vivir hay que aceptar que es imposible vivir? Parece un contrasentido, pero el propio Aristóteles habló en su *Ética* a Nicómaco acerca del hecho de que quizá el hombre sea un argon, un sin obra adecuada, sin finalidad, un completo inacabado. Miremos de nuevo la obra de Chillida. Es inconfundible, se repite, pero lo que esa obra repite es el mismo argon (el mismo sin argumento), a saber, que la vida del hombre es imposible y que ha de crear su espacio, su habitabilidad, y que ese habitar el mundo no es reconquista alguna de terrenos patrios, sino una pérdida, un hueco, que acoge la mirada extraviada, torpe y opaca del hombre. La separación y la lejanía es el espacio y el tiempo de una posibilidad de acercamiento. Acontezca o no, el verdadero acontecimiento es la separación, el acto de la diversidad o, si se quiere, esa discriminación "crítica" (krisis) de la que nos hablaba Epitecto. Seguir pidiendo un poco de entidad sustantiva al Otro es la muerte del hombre, no deja espacio para el acercamiento. Ledig allen Gebets, rezaba Paul Celan y añadía: *feinfügig*. Libre de toda plegaria, disponible. La disponibilidad conlleva, en el poema de Celan, estar fundamentada en la nada (*durchgründet vom Nichts*). Quédate, *steh herein*. Paul Celan termina su poema con esta palabra: *Ruhe*, reposo, quietud, un movimiento sin apropiación.

¿Cuál es la materia del hombre?, se pregunta Aristóteles, y responde: "Todos los seres que son engendrados, ya sea por la naturaleza o el arte (artificio) tienen una materia pues cada uno de ellos es capaz a un tiempo de ser y no ser y esta posibilidad es su materia" (VII, 7, 1032a). La materia del

engendrado es esa posibilidad, su estar en el tiempo y la finitud. Esa posibilidad material es su *hipokeimenon*, lo que permanece en la posibilidad. El sujeto de esa posibilidad no es una entelequia pura sino material, es decir, lo que permanece es lo que se repite de una posibilidad que sólo como posibilidad se repite, pero que en cuanto que se repite es una posibilidad de no ser del ser, "fundamentado en la nada", sujeto (*hipokeimenon*) que no es sustancia (*ousía*) sino que sólo permanece en cuanto se repite, repite una posibilidad que sólo es tal porque se repite. Podemos concluir, por nuestra parte, que su materia es su repetición, no hay otra. Paul Celan habla, en ese poema que comentamos, de *Vor-Schrift Vor-Schrift*. ¿Cómo traducirlo? Escrito ya de entrada, preescrito, pero no como si dijera programado, pues lo vincula con disponibilidad (*feinfigig*). Disponible para que el surco de lo *Vor-Schrift* se repita. *Steh herein* es un quedarse en una disponibilidad fundamentada en la nada que consiste en su repetición.

Aristóteles reprocha a los megáricos que "aniquilan el movimiento y el devenir" (IX, 3, 1047a). Su punto de partida es el ser como permanencia y su pregunta es por el cambio. El psicoanálisis parte de la radical contingencia del hecho traumático y su pregunta es por la repetición y por el límite al cambio. Por eso vinculamos la posibilidad con la repetición, lo cual conlleva a su vez la imposibilidad.

¿No es acaso el psicoanálisis una propuesta de curación, una propuesta de cambio, en suma? No poco cambio nos parece el que un sujeto enfrascado en su fantasma, en ese particular modo de inclusión en el nudo sadomasoquista, consiga si no otro argumento, puesto que no lo hay, sí el no dejarse engañar por la plegaria y la violencia del señuelo de una certeza corporal positiva, sin hueco, amontonada. No dejarse engañar no es tanto una desconfianza como una disponibilidad para el acontecer, *ledig allen Gebets*, no es un mero saber abstracto, sino experiencia del acontecer subjetivo en sus dos dimensiones de angustia y trabajo. La angustia proviene del hecho subjetivo de verse intervenido por ese otro sin fundamento. El trabajo es la respuesta misma del sujeto, que no es otra cosa que esa respuesta.

Esto se repite tras la tramoya de la identificación. El fracaso de la

identidad empuja a la identificación. La identificación, por tanto, proviene del fracaso de la identidad. Quizá requiera por su propia condición ignorarlo. La cura en la clínica psicoanalítica retoma ese saber recibido, ese saber inconsciente, para abandonar la ilusión del cambio real y escuchar la pulsación de las huellas en la métrica de su repetición. El deseo se repite, el acto no es sólo uno. No hay otro pecado original que la desfachatez del Acto Único, a no ser que demos a ese acto su condición viviente como acto inacabado (*energeia atelés*). La vida del hombre es movimiento y a la vez repetición, porque es un "acto inacabado". De la "solución final" está hecha la peor crueldad del hombre, pues todo acabamiento es, para el hombre, exterminio.

6.3. Repetición, inercia y disparidad

Desde muy pronto se topa Freud con la repetición, nada más descubrir la escritura corporal de las huellas. Esas huellas (o escritura del otro en el cuerpo) son imborrables, constituyen una memoria inmemorial. No se reproducen, se repiten. La reproducción busca la unidad sincrónica del recuerdo a través de la semejanza. Por la semejanza el pensamiento busca su unidad, su modo de excluir lo real, la escisión. A esto se refiere Freud cuando introduce en el Proyecto de una psicología para neurólogos el "complejo del *Nebenmensch*", mal traducido entre nosotros por "complejo del semejante", puesto que *Nebenmensch* es vecino o vecindad y Freud lo denomina complejo en ese sentido que ya apuntamos sobre el uso que hace Freud de este término, en este caso porque a esa experiencia del otro le corresponde una cercanía tal que no es la mera semejanza o transparencia, sino la escisión o dualidad entre lo semejante y lo extraño. A esa extrañeza la llama *das Ding* y se refiere a ella como la parte constante del complejo. Lo constante es lo irreducible, lo indescifrable, lo que se repite.

No se debe confundir esa parte constante del *Komplex des Nebenmenschen* con el principio de constancia. El principio de constancia proviene precisamente de la tesis de Fechner sobre la conservación de la energía en un sistema cerrado. Ese paso entre la física y la fisiología era una constante a lo largo del siglo XIX, que Freud retorna más de una vez. El

principio de constancia aparece como una regulación fisiológica de la corriente neuronal, pero ya en el Proyecto se ve obligado a hablar de ello como tendencia a la constancia, como "función secundaria impuesta por la necesidad de la vida". ¿Por qué la vida requiere esa constancia? Freud responde: porque la tendencia originaria del sistema neuronal es la inercia, el nivel cero, la evacuación total de la excitación. Las exigencias de la vida (Not des Lebens) requieren una "provisión cuantitativa", un nivel constante de excitación para no sucumbir a la indiferenciación inorgánica. Pero a la vez se ha de defender de los aumentos displacenteros de la excitación.

Lo más originario sería entonces para Freud el principio de inercia al que luego, en Más allá del Principio del Placer (Jenseit des Lustprinzips) llamará principio de nirvana, entendido como tendencia a lo inorgánico. Si, como decíamos, vivir es para el hombre imposible, su tendencia natural será a lo inorgánico, a la desvitalización. Pero a su vez, por no tratarse de un sistema cerrado, ya que el cuerpo del hombre está intervenido por el otro de entrada, la vida le conduce a la demanda con sus secuelas alucinatorias para paliar el dolor de su desamparo. No le sirve entonces a Freud el esquema que está montando de trasvase de energías en un sistema cerrado. Fechner no es el compañero adecuado para esa exploración psíquica. Y ahí comienzan las habituales vacilaciones de Freud a las que ya estamos acostumbrados. Por un lado, el principio de constancia vendría a ser el fundamento económico del principio de placer, en la consideración de que toda modificación del nivel constante de excitación sería displacentero. Sin embargo, esa constancia resulta difícil de distinguir del principio de nirvana o desvitalización, por lo cual Freud en Jenseit des Lustprinzips tendrá que hablar de "tensiones placenteras".

El principio de constancia sería el intento de trasladar la homeostasis, como regulación de la constancia fisiológica del flujo sanguíneo, la temperatura, etc., al funcionamiento del sistema psíquico en el que el placer no sería más que la traducción cualitativa de la constancia cuantitativa.

La vacilación freudiana proviene de su dificultad para sacar todas las consecuencias a la vez del descubrimiento que acaba de hacer acerca del

cuerpo del hombre desregulado de la acción específica que rige el cuerpo en sí mismo. Al no haber para el hombre cuerpo en sí mismo, an sich, porque está intervenido por el otro, ha de regirse por una demanda que rompe todo atisbo posible de homeostasis fisiológica. La até, la locura, gobierna al hombre. La hybris, la desmesura, está ahí contra el ideal de la diké, es la connatural a-dikía del hombre.

Freud, a la vez que descubre, ignora, si no todas, sí muchas consecuencias de lo que descubre. Por eso va y viene. Descubre la asistencia ajena (fremde Hilfe) y a la vez quiere una regulación fisiológica del sistema psíquico. Ante la dificultad, de nuevo introduce la radicalidad de su descubrimiento. Lo que sucede es que Freud se asusta y no quiere dejarse llevar por los embates de su propia radicalidad. Por esa razón, quisiera resolver el Komplex des Nebenmenschen disolviéndolo en una organización superior de principios cualitativos. No le resulta.

(El, por lo demás, excelente Diccionario de psicoanálisis de Laplanche y Pontalis comete todo el tiempo el error de no seguir la pista de esas formulaciones radicales de Freud que luego quiere cerrar con su sistema de principios. Así, por ejemplo, no aparece en dicho diccionario referencia alguna a la asistencia ajena o al Komplex des Nebenmenschen.)

Podríamos extender el recorrido sobre esta cuestión de la constancia, el principio del placer, el principio de nirvana, etc. No nos parece necesario. Queda claro ya para lo que aquí nos interesa que la constancia de la que habla en relación al Komplex des Nebenmenschen nada tiene que ver con el "principio de constancia". No hay otra constancia que esa otra: la no reciprocidad con el otro ni con el cuerpo. De ahí los apuros en que se encuentra Freud cada vez que quiere encontrar una identidad en el pensamiento para una reciprocidad armónica del tipo de la regulación fisiológica. Dos porciones distingue Freud en el Komplex des Nebenmenschen: das Ding (la cosa) y el recuerdo como información familiar del propio cuerpo (cfr 7, 17). La porción constante es das Ding, lo extraño, lo no reconocible, lo por cercano no menos ajeno, lo constante por irreducible. De ahí que la actividad (actividad judicial) esté sostenida en lo dispar

(ibíd.). Esa "porción constante" no sólo no tiene nada que ver con el principio de constancia del que habla en este mismo texto, sino que viene a resultar su mentís si até, lo dispar, es lo constante y no la armonía. De ahí que el dualismo pulsional sea en verdad una escisión más que mera relación opositiva. Esa constancia sería lo irreductible tanto a su desaparición como a su identidad. Es a nuestro entender un primer nombre de la repetición.

La repetición se opone a la reproducción y por esa razón es la escritura de una disparidad. La escritura remite a las huellas. La repetición señala lo imborrable de la huella que no se disuelve en el recuerdo por mucho que el yo, incansable, lo intente.

Si concebimos así la repetición, como constancia de una disparidad, como escritura corporal que no se concluye en el discurso, como energeia atelés, entonces no sólo no se reduce a la muerte como nivel cero, como armonía mortífera, sino que es inscripción del Not des Leben, del palpito de la vida. Su relación con la pulsión de muerte no es como principio de nirvana, como desvitalización, sino como imposible de justificar o de reconciliar. La repetición es presencia constante de la vida como imposible. La vida es imposible para el hablante por carecer de los principios que rigen las necesidades del viviente.

Freud, que nunca se contenta con su logros teóricos o discursivos, retorna a esos puntos candentes donde presiente palpar lo más genuino de la clínica. Ni que decir tiene que la repetición es uno de ellos. En Recuerdo, repetición y elaboración, la repetición aparece como límite a la rememoración y al cambio, como esa determinación constante que sin ser esencial no es por ello menos real y contundente. Puede que precisamente por ello sea más real, por no poder consolarse en ley universal alguna. Lo real es lo concreto, lo irreductiblemente concreto por imposible de universalizar. (Sólo la angustia, como afecto, y la culpa subjetiva, como reconocimiento y aceptación del trauma, lo señalan.) La repetición es determinación singular, solitaria y también desoladora, no admite compañía ni finalmente esperanza alguna. Lo definitivamente no definitivo es soledad. La determinación esencial es por el contrario la compañía universal, donde la pereza del hombre cree habitar,

imaginando un mundo uno inconsistente que únicamente puede erigirse sobre la muerte del sujeto. El hombre viviendo de la muerte del hombre es el ángel de la muerte, quizás el ángel de la historia del que hablaba Benjamin.

6.4. Lo siniestro

La repetición de pronto puede llegar a revelarse como experiencia siniestra o demoníaca de que todo está ya jugado, que allí donde nos creíamos libres y bondadosos somos esclavos de un siniestro modo de estar vivos, que no deja margen a la elección ni mucho menos a los "trascendentales del ser" en los que lo bello, lo bueno y lo verdadero forman una unidad de ser que, mirada desde la repetición, no sólo es ridícula sino malvada.

El carácter siniestro y demoníaco de la repetición aparece en el conocido texto freudiano *Das Unheimliche*, traducido por *Lo siniestro*. No es fácil encontrar traducción mejor para ese término que reúne lo familiar y lo extraño a la vez y que se manifiesta en esa repetición involuntaria automática o compulsiva (son los tres términos utilizados por Freud) sobre la que carecemos de poder de decisión. Lo siniestro de la muñeca Olimpia en el cuento de Hoffman es el simulacro de vida cuyo automatismo dirige el mecánico Spalanzani. ¿No seremos cada uno de nosotros muñecos dirigidos por un vulgar Spalanzani o un siniestro Coppola? ¿No nacemos ya muertos y automatizados? ¿No seremos un montaje de piezas separadas? Lo siniestro se muestra de modo específico en estos dos campos: el de un sentido ya establecido, del que seríamos meras marionetas, y la fragmentación del cuerpo. Desde el ángulo de la percepción, estos dos campos de lo siniestro pueden ser representados por el loco y el lisiado. El horror a la locura es el horror de ver al semejante bajo el dominio de sentidos y fuerzas ocultas que convierten lo familiar (*heim*), lo semejante, en extraño (*unheimlich*). Es esclarecedora esta forma de retomar el viejo tema del *Komplex des Nebenmenschen*.

El lisiado, la amputación de miembros tendría respecto al cuerpo el carácter siniestro de la quiebra de la imagen unitaria del cuerpo. Freud no

desaprovechará la ocasión para hablar de angustia de castración (p. 255). Desde luego no es complicado observar que la angustia ante el sexo femenino, pero no sólo ante el sexo femenino, también ante el masculino, proviene de la verificación de una diferencia que se muestra en la amputación o separación del órgano sexual del goce. Hablamos anteriormente de ello. El falo es un significante pero ante todo es un órgano separable, como la mano separada del brazo en el cuento de Hautf, un órgano que, como el pie de Schiffer, "danza solo" (p. 266). Ese movimiento vivo aparece como siniestro al ser visto como movimiento mecánico, desubjetivizado, esclavo de fuerzas que no son ellas mismas mecánicas, sino que regirían nuestros movimientos y actos de manera gratuita y arbitraria, en suma, dañina.

El fantasma propone un argumento a esta experiencia de lo siniestro bajo el modo del temor a ser gozado por el otro y en definitiva a ser exterminado. Lo curioso del asunto es que el argumento fantasmático terminará por realizar esos temores en las relaciones sociales: la violación y el exterminio pasan a ser peligros reales. No hay más que leer las noticias del día. Pero la repetición es anterior, la repetición o no tiene argumento aún o no queda absorbida por el argumento, es silencio desnudo, palabra yerta y vida desvitalizada para quien habla y está vivo. Simple manifestación desnuda, simplemente angustia.

Un hombre recuerda la tortura y su estancia en la cárcel durante la dictadura franquista. Ocupaba una celda, la número 26. Entonces era joven y aún no había hecho el servicio militar, que tuvo que hacer a la salida de la cárcel. Recuerda al respecto un día de viaje en un tren desvencijado y luego cinco kilómetros andando con el petate auestas camino del campamento militar. Era ya de noche cuando un sargento hace formar a los reclutas en una explanada polvorienta. Les vocea y les va asignando un número. Cuando llega su turno oye un número, el número 26. Dice haberse quedado paralizado, con el consiguiente enfado del sargento, desolado y con ganas de llorar a causa de tan radical impotencia. No es un psicótico, no delira. Podía saber que la repetición de ese número era una casualidad. Pero su espanto no se correspondía con ese saber. Su espanto provenía simplemente de la

repetición. No hay interpretación, no hay argumento. En el ejemplo freudiano, lo inquietante es que vuelve a la misma calle de la que pretendía huir. Lo inquietante es que hubiera un sentido ya establecido y que su destino estuviera ya jugado. Cuántas veces nos hemos visto en ese lugar, en esa tesitura a la que habíamos decidido no volver jamás y, sin embargo, de pronto los hilos se movieron para la repetición.

No es, en propiedad, la repetición sintomática. Cuando uno está advertido de su determinación sintomática, el sujeto no está excluido ni amenazado, sabe que está determinado por su propio ciframiento inconsciente, por la experiencia traumática y cómo se constituyó en respuesta. Lo siniestro de la repetición acontece ante lo inesperado y sin embargo repetido. Es ese momento en el que el sujeto está suspendido, marioneta de unos hilos que él no maneja. No es la sorpresa de la catástrofe, un terremoto, unas lluvias torrenciales. El espanto aparece porque lo inesperado es una repetición, lo extraño proviene de lo ya conocido y, sin embargo, no sabido. Por eso el término *unheimlich* es un hallazgo, de tan familiar es siniestro, de tan *heimlich* es *unheimlich*. Es como una aparición, como la figura de un doble, de un aparecido; en todo caso, es como si ya estuviéramos muertos.

Decía Paul Valéry: "He nacido a los 20 años exasperado por la repetición, es decir, contra la vida. Levantarse, vestirse, comer, eliminar, acostarse, y siempre estas estaciones, estos astros... ¡Esta mesa lleva 30 años ante mis ojos! Por dicho motivo no puedo soportar el campo, las labores campestres, los surcos, la espera de la mies. Todo esto pasa por poético, para mí lo poético es lo que se opone a esta triste industria mortalmente circular como la rotación de una y la otra" (Cahiers, citado por R.Calasso, 1989).

Valéry coloca aquí la repetición "contra la vida". Podríamos contraponer a ese "contra la vida" a aquel sujeto esquizofrénico, del que hablamos anteriormente, que cada mañana repite los rituales del *analysis situ* del mundo. Cada mañana repite la creación del mundo. Probablemente para él esa repetición es por creativa lo poético que Valéry quiere oponer a la repetición. Es cierto que la repetición exaspera, pero, como decía Nietzsche, quien no se atreva con ella es que eligió la ficción más ilusa como simulacro

de la vida. Quizás para Valéry la repetición sea simplemente la inercia de la muerte. Pero, ¿no lo es... también?

6.5. Repetición y muerte

¿Qué relación habría entre repetición y muerte? Es una pregunta constante en Freud. *Jenseit des Lustprinzips* empieza con la constatación del fracaso del principio del placer. Basta la "neurosis traumática" para dicha constatación. El sujeto se empeña en una dependencia del acontecimiento que tanto le perturbó como si respondiera a una "misteriosa tendencia masoquista" (p. 224). Sin embargo, Freud no quiere contentarse con la explicación masoquista como oscura satisfacción y, en suma, como perversa confirmación del principio del placer. Busca algo más. Por eso retoma a continuación el juego infantil que repite la ausencia de la madre, conocido como juego del fort-da, por ser las palabras del idioma alemán que utiliza el niño del ejemplo de Freud. El juego pone en escena el hecho de la presencia-ausencia de la madre como condición de la palabra. La palabra supone la experiencia de la ausencia. La experiencia lingüística es la experiencia subjetiva de esa pérdida que por la palabra se hace constitutiva del sujeto. Con esas dos palabras, fort-da, con las que el niño repite ese fenómeno alternativo de la presencia y ausencia de la madre, adquiere el niño una presencia subjetiva en el mundo, como hablante, que le liga a la pérdida de por vida. Ahora bien, esa pérdida no es de por sí ominosa sino comienzo del deseo y del amor, comienzo como posibilidad, puesto que las cosas no son tan simples, ya que la experiencia lingüística, la condición hablante del hombre, no le sule ni se acopla a su condición de viviente. No hay adecuación ni hay paralelismo.

Esa no coincidencia entre hablante y viviente será constante en el hombre, una constancia y una desesperación, ya que a la hora de vivir se encuentra con que no alcanza a ser mero viviente y a la hora de hablar no conquista la satisfacción que como viviente ansía. Queda así a expensas de promesas infundadas y también de palabras que no prometen nada o que en todo caso son la nada de toda promesa. Es esto lo que olfatea Freud ya en el juego del niño. El juego es un modo de decir el desamparo y la soledad del sujeto. Por

medio de ese decir el niño se erige como sujeto de su desamparo, lo cual no es poco, pero su modestia y su grandeza residen en el hecho de que el que haya sujeto del desamparo no elimina el desamparo. Quizás pueda fundarse en ocasiones como sujeto del amor, como amante, pero para ello tendrá que tomar el desamparo como su genuina condición. Por eso el amor es tan escaso, no florece, no casa con las pretensiones fetichistas o persecutorias del cuerpo. No hay acercamiento sin la lejanía de la pérdida. Por eso el hombre se afilia con facilidad al club asesino de los propietarios del cuerpo.

¿Por qué no podemos escapar a esa obsesión de la apropiación que es a la vez asfixia de una presencia tan cercana, por apropiada, que no nos deja respirar? La relación con el cuerpo se torna así imposible. Pero no es una experiencia que lleve a su corrección. Se repite. Freud se asombra y se desespera, se asombra sobre todo cuando en el capítulo III se encuentra con que en el propio tratamiento analítico el sujeto se instala en lo peor, en repetir su demanda de propiedad y servidumbre con el analista, quedando su deseo de saber tan debilitado que está dispuesto a trocarse raudo por el plato de lentejas de un poco de servidumbre. El riesgo del psicoanalista es sucumbir a la tentación. Eso permite entender por qué el eje principal de la formación del psicoanalista es su propio análisis y por qué el trabajo en común de los psicoanalistas no debería reproducir en el grupo el mismo argumento segregativo del poder. ¿Quién, si no está mordido por el escenario sadomasoquista, toma la demanda del otro como patibulario destino postal?

A ello contrapone Freud el trabajo del inconsciente. ¿Elimina dicho trabajo la repetición? La respuesta negativa es evidente. Pero las evidencias a veces son engañosas. Es cierto que el trabajo del inconsciente no elimina la repetición, pero quizás puede que le devuelva su verdadero estatuto de límite al cambio, de soledad, silencio y búsqueda, y no el de mera satisfacción sadomasoquista.

No conviene consolarse tan rápido. Los hechos son tozudos. Violencia y desvitalización tienen una constancia insoportable, constancia que de ningún modo tiene el principio de placer. De nuevo nos encontramos con la constancia. "Bajo la aparente sencillez del término constancia pueden

entenderse las cosas más diversas", había dicho Freud a su viejo amigo Fliess. Sucede lo mismo con la repetición. Después de muchos años Freud no consigue mayor esclarecimiento en esta cuestión de la constancia. Por ejemplo, la propone como fundamento teórico del principio del placer. Pero desde dicha perspectiva económica, esa constancia viene a equivaler a la muerte, a una nivelación de las excitaciones que equivale a lo indiferenciado de la muerte. Mejor entonces no estar gobernado por el principio del placer. La pulsión de vida conlleva un aumento de la tensión. La insatisfacción pulsional tiene su constancia. Freud ya había definido la pulsión como *Konstantekraft*, como fuerza constante. Esa insatisfacción constante demuestra que la vida del hombre tiene que ver más con el deseo y el riesgo que con la satisfacción confortable.

La desesperación clínica de Freud con la repetición, con la "reacción terapéutica negativa", exige una ley que no se contente con explicaciones psicológicas coyunturales. Quiere, exige, una ley metapsicológica, máxime cuando resulta que el sujeto padece ese destino sin que pareciera que él lo haya buscado con su activo comportamiento (p. 232).

¿Qué ley es esa que rige la vida del hombre "más allá del principio del placer?". Así inicia el capítulo IV, a la búsqueda de esa ley. Freud sabe que se mete en un embrollo de difícil salida, que se trata por de pronto de "pura especulación", pero que no puede dejar de atreverse a pensar una explicación de los fenómenos de *Wiederholungszwang*, de ese empuje ciego a la repetición.

Comienza retomando con fastuosa sencillez la mejor tesis de la *Traumdeutung* acerca de que la huella mnémica (*Erinnerungspur*) es incompatible con la conciencia, de manera que la conciencia sería de por sí ignorancia de la huella. El sistema consciente, ignorante y sin memoria, apenas nos dice nada del hombre, a causa de su excesiva exterioridad fronteriza con el campo perceptivo. Y así Freud se arranca de pronto, casi inesperadamente (si no fuera porque ya conocemos sus aficiones neurofísicas y neurobiológicas), a buscar por el camino de atrás, por el camino de una constitución y una memoria biológica, la clave inconsciente y pulsional, el

punto de reunión entre inconsciente y pulsión, que sería la explicación metapsicológica de la vida y la muerte en el hombre. Va a encontrar en el seno de la vida y de lo orgánico la ley de la vuelta a lo inorgánico que rige no sólo al hombre sino a la naturaleza toda.

Jenseits des Lustprinzips es sólo un año posterior a Das Unheimliche. Si la pregunta de Das Unheimliche era acerca del misterioso significado de las repeticiones, ahora parece encontrar ese misterioso secreto en la naturaleza. La vida misma, y no ya el sujeto, estaría vigilada por el demonio de lo inorgánico que gobierna la repetición. La repetición ya no interroga al sujeto por el sentido, sino por la vida y la muerte. La pregunta en Das Unheimliche, a propósito de la muñeca Olimpia, era: ¿estamos vivos o somos seres mecánicos? Ahora Freud parece convencido de que estamos vivos, pero a sabiendas de que la vida está protegida por una mayor cantidad de muerte. Ese "trocito de sustancia viva" sería destruido por el exceso de energía si no fuese por el extraordinario "dispositivo protector de las excitaciones" (Reizschutz) o envoltura protectora inorgánica. Lo vivo, lo orgánico, sobrevive por la protección de lo inorgánico (p. 237). "La capa exterior ha protegido con su propia muerte a todas las demás... Para el organismo vivo la defensa contra la exterioridad es una tarea casi más importante que la recepción de las mismas" (p. 237). Por eso ha de tomarlas en pequeñas cantidades (ibíd.).

6.6. El tiempo del inconsciente: entre dos tiempos

A raíz de esto Freud establece su polémica tesis sobre el inconsciente como *zeitlos*, fuera del tiempo o sin tiempo (p. 238). Sólo que Freud, a diferencia de sus habituales comentaristas, subraya que la atribución del tiempo al sistema consciente supone ya de entrada una concepción lineal del tiempo, abstracto lo llama Freud, para que nadie se llame a engaño. ¿Qué es una concepción abstracta del tiempo? La del progreso, que se convierte en incompatible con una versión concreta del tiempo: la memoria pulsional, la huella. La huella es la presencia de un tiempo que no se armoniza en una sincronía concordante con sus tramos. Lejos entonces de pensar un inconsciente *zeitlos*, más bien hay que pensar un tipo de temporalidad que dé

cabida a la disyunción de la identidad, un tiempo de la huella mnémica. ¿Acaso habría memoria sin tiempo? El tiempo del acontecer no es el de la identidad. Quizás sea el tiempo de la repetición, pero no el de la "identidad de pensamiento" o el de la "semejanza sincrónica". Sería como el Ur-sprung del tiempo: todavía no es historia y ya no lo es. ¿Tiempo a-histórico? Tiempo de la huella, no del recuerdo.

La concepción abstracta del tiempo, a la que alude Freud, es como la sincronía que pretende el fantasma, en la que el sujeto queda congelado en la inmovilidad de la escena sadomasoquista. El tiempo concreto se juega entre dos tiempos: el tiempo del acontecer del trauma y el tiempo del trabajo o elaboración inconsciente. El fantasma se propone borrar esa brecha entre dos tiempos para restaurar un tiempo sincrónico o lineal, que no sería entonces el tiempo del olvido, el del trabajo del inconsciente, sino el de la sincronía o eternidad de la ignorancia.

Un hombre recuerda sus continuas visitas, junto a su madre, a la tumba de su hermanito muerto antes de que él naciera. Allí, en la placa mortuoria, lee su nombre pues él se llama como su hermano muerto. En un momento esas visitas no se reducen al recuerdo. De pronto se entera de que él porta el nombre de un muerto, que él ha figurado en su vida como lápida del nombre del muerto y que él mismo figuraba como muerto en el deseo de su madre. Ya no es un recuerdo, sino el tiempo de la sorpresa de estar vivo. Se podría decir que este sujeto quizás repita su respuesta de muerte en el deseo de una mujer, pero podría suceder que al no coincidir con esa respuesta, su deseo aún respire... entre dos tiempos. Comparecer ante el tiempo de la vida es abandonar la idea de la armonía sincrónica con el otro. Si Freud pecó de ingenuo al pretender que el tiempo de la sesión psicoanalítica coincidiera con el tiempo de la elaboración, peor sería que el sujeto mismo quedara, ante el analista, sin tiempo para decir. La llamada "sesión corta" interrumpe para hacer presente el tiempo del decir, no es la simple repetición sincronizada del látigo del fantasma.

6.7. Repetición, identidad y pulsión

Después de su alusión al problema del tiempo en el inconsciente Freud vuelve a interrogar a la vida y a la muerte, es decir, acerca de ese pequeño trozo de vida orgánica protegida por la mayor cuantía de lo inorgánico. Surge una dificultad ineludible: "las excitaciones provenientes del interior", de la propia vida orgánica. Ante ello "no existe defensa alguna" (p. 238) a no ser que tales excitaciones se adecuen al funcionamiento del sistema de lo vivo. Lo traumático sería simplemente la quiebra del dispositivo protector. Se ve bien en el dolor físico cómo esa quiebra obliga a una "contracarga" (Gegenbesetzung) para aumentar la protección. Esa "contracarga" puede conducir a la parálisis. Ésa sería una buena explicación para ese tipo de respuesta puramente defensiva y compacta de la inhibición.

Pero, curiosamente, Freud dice ahora sentirse confuso ante la dificultad que le plantean esas excitaciones que provienen del "sistema psíquico" (p. 240). Aun así considera que no sólo el sueño es una respuesta al trauma como trabajo de elaboración, sino que incluso la enfermedad vendría a ser un modo poderoso de "redistribución de la libido", Libidoverteilung (p. 243). Se refiere en concreto a los casos de melancolía y esquizofrenia, es decir, donde el rechazo del inconsciente ha dejado al sujeto sin trabajo de desciframiento. El recurso a las enfermedades y también a la droga, por ejemplo, en sujetos esquizofrénicos, es a veces también un modo de "libidinizar" el cuerpo.

Interesante cuestión. Pero Freud vuelve a la carga con su ley "natural" de retorno a lo inorgánico. Avanza en pequeñas oleadas. En el capítulo V por ejemplo, continuando con su tesis de la carencia de dispositivo protector de las excitaciones internas, va a dar especial importancia a las "perturbaciones económicas", a las perturbaciones en relación con la vida libidinal. La vida psíquica consistirá en tramar o ligar (Bindung es el término utilizado) energía, digamos, en elaborar, cifrar y argumentar. Pero el proceso ni es mecánico ni es tan simple. La elaboración tiene un límite del que testimonia la repetición. Bueno sería, aunque Freud no lo haga en esta ocasión, distinguir entre Bindung y Fixierung. Una cosa es el ciframiento, el investimento de las cargas libidinales, y otra es la fijación, que no admite "modificación" y que es lo que se muestra como repetición.

Aunque Freud aquí no recurra a la fijación, contrapone sin embargo dos tipos de repetición, según la relación con el principio de placer y sobre todo según su relación con la Bindung, con la posibilidad de organización psíquica. Freud habla incluso de una curiosa "identidad de repetición" (Identität der Wiederholung), que no es exactamente lo mismo que la "identidad de pensamiento", de la que tanto habló en el Entwurf einer Psychologie y en la Traumdeutung. Tiene una similitud con la "identidad de pensamiento", en cuanto que ambas tienen como objetivo el establecimiento de una identidad en respuesta al fracaso de la "identidad de percepción". Aquí, en este texto, la identidad es vista más que del lado del juicio, del lado de la Bindung o ligazón de las huellas. Las huellas guardarían el tesoro perdido de una identidad. El niño querría oír el mismo cuento sin cambio alguno, el adulto volverá a los caminos de su infancia para identificar un árbol, un color, quizás el sonido de un regato. Eso tiene cabida en el principio de placer y es tejido psíquico gebundene, ligado.

Pero en verdad la auténtica repetición no admite identidad, siempre es novedosa, no se reconoce aunque se repita, es escritura de las huellas de su primera experiencia, aquella que por ser huella no tiene ni recuerdo ni identidad, aunque sea una memoria y una escritura sin la que no habría posibilidad de elaboración. Pero en sí misma no es elaboración, ni se deja engañar con los buenos propósitos ni con las identidades judicativas y reproductivas. Se repite así de forma ineludible y no reabsorbible el fracaso de la identidad. De ahí su carácter pulsional: Triebhafte, término que quiere significar un tipo de adherencia, tonalidad o fijación. Repetición entonces que escapa al principio del placer por provenir de su fracaso. Es una adherencia pulsional que cuando se acopla al fantasma, a un modo de vínculo con el otro, es una penosa adherencia. Por eso Freud trae a colación la difícil salida o conclusión del análisis a causa precisamente de esa adherencia. Al ser incluido el analista en el circuito pulsional que el fantasma envuelve, sea bajo el modo de una satisfacción no por penosa menos irre nunciable, se convierte entonces en obstáculo terapéutico (therapeutisches Hindernis, p. 246). La piedra de toque, en consecuencia, del final del análisis será la separación, cuyo término Ablösung tiene un significado más preciso de desprendimiento.

Separación, desprendimiento, en suma disolución (AbAisung) de la transferencia. La separación hace posible el mundo, la vida. Si Eros posibilita la relación es porque proviene de la separación. La atadura, la simple adhesión al otro está dirigida por la destrucción. Separación y destrucción se oponen. No es en la manera como se acerca un alma a la otra sino en cómo se separa donde reconozco la afinidad o parentesco de una con otra, decía Nietzsche en un fragmento titulado Im Scheiden, en la separación. Sólo la separación da cuenta de la hondura de la experiencia. Mas si la separación es posible es porque aconteció algún tipo de modificación pulsional.

¿Es eso posible? ¿Cabe una modificación pulsional? Habría que seguir la reflexión freudiana para poder aperebirse de que este texto aparentemente tan metapsicológico y especulativo (son los términos utilizados por el mismo Freud) apunta sin embargo a una modificación de la clínica psicoanalítica. Lo que está en primer plano no es ya esa especie de proceso gnoseológico de convertir en consciente lo inconsciente, sino que lo que pasa a constituir el objetivo de la clínica psicoanalítica es la modificación pulsional en un sentido preciso: la modificación de la intrincación pulsional, del modo de interrelación entre la pulsión de muerte y la pulsión de vida. Esa modificación puede ser posible no porque modifique las fijaciones pulsionales del sujeto, sino porque toda la argumentación fantasmática a favor del sadomasoquismo, como modo de borrar la experiencia traumática dando consistencia al Otro, puede al menos verse y saberse, puede perder su viscosidad, enraizada en la necesidad de una ley universal para convertirse en una contingencia singular con la que establecer esa separación que, a partir de aceptar la castración y el desamparo, dé cabida al amor y al deseo, sea al menos como posibilidad. Eso no sucede dando la espalda al saber del inconsciente. Si el sujeto se afirma en la transferencia contra el trabajo del inconsciente, no hay posibilidad sino acendramiento en la torpeza sadomasoquista.

Por eso Freud pasa ahora a ocuparse de la relación entre la repetición y la pulsión. Esa posible modificación pulsional de la que habla mos no supone la desaparición de la repetición. De ningún modo. Si la repetición proviene, o es

la manifestación de las huellas mnémicas, de esa escritura que no se agota en el argumento fantasmático, entonces no sólo no desaparece sino que vendría a ser vigía o límite a las ilusiones del cambio y del progreso, figuras que con frecuencia obligan a algún tipo de exterminio cada vez que desconocen el común desamparo original. Por eso tampoco habría que idealizar la repetición porque siempre es repetición de un fracaso. Si la repetición, ciega de naturaleza, convive con la ignorancia y el afán de una solución final, entonces, el desamparo y el terror se aúnan, y así las sociedades no consiguen aprender de las atrocidades de sus antepasados.

6.8. Demanda de vida y soledad

Quizás por eso Freud se encamina a dar cuenta de la relación pulsional de la repetición, es decir, de la relación de la repetición con la pulsión de muerte. En el seno de la pulsión estaría la tendencia de todo organismo vivo a la reconstrucción (*Wiederherstellung*) de un estado anterior (...eines früheren Zustande, p. 246). ¿Qué sucede entonces con la conservación? ¿No sería la repetición un modo de conservación? ¿Cómo explicar la evolución?

Das Ziel alles Lebens ist der Tod, la meta de toda vida es la muerte, y a continuación y "con igual fundamento" esta otra afirmación: Das Leblose war früher da als das Lebende, lo inanimado es antes que lo animado. ¿Acaso estas dos afirmaciones pueden ser la misma?

Al menos desde Weismann, sabemos que los organismos no unicelulares se reproducen por medio de otros organismos, o, lo que es lo mismo, por reproducción sexuada. La reproducción sexuada conlleva la muerte, ya que ese nuevo organismo, el que se reproduce, deja al anterior destinado a la muerte.

Y todo esto ¿qué significa con respecto a esa compulsión a volver a lo inanimado? Un joven con notable inhibición sexual afirma que cada vez que tiene relación sexual con una mujer siente que pierde vida, que si esa relación se repitiese le conduciría a la muerte por consunción de la vida. Eso no obstaculiza, sino todo lo contrario, sus fantasías de redención, su fantasía de

ser un redentor sin deseo sexual, un redentor en el lugar del sexo, de ser, en definitiva, un redentor del sexo y de la diferencia sexual.

¿Acaso este joven quiere volver a lo inanimado? Puede que su defensa contra la vida sexual sea una modalidad de muerte, puede que su penosa confusión acerca del deseo le impida entender que la vida del hombre es deseo e investimento libidinal. ¿Guarda esta apenada versión del deseo alguna relación con la vuelta a lo inanimado? No diremos que no, pero desde luego tampoco que sí. Pero Freud se equivoca al pretender "no necesitar para el hombre explicación distinta a la de los animales". Se equivoca porque él mismo, a renglón seguido, habla de una insatisfacción irreductible como motor de la cultura y de la vida misma del hombre (p. 251). ¿Es que Freud ya olvidó su vieja intuición acerca de la asistencia ajena? La cuestión no está en el debate con Weismann sobre los seres unicelulares o pluricelulares. El problema de la muerte y de la sexualidad toma otro cariz: el del desamparo al que conduce esa presencia tan radical y originaria del otro, anterior incluso al propio cuerpo. Desamparo y soledad, extravío de un cuerpo sin instrucciones. ¿Cómo vivir? ¿Cómo conservarse en la vida? Sabemos que el hombre es un animal irredento que no sólo puede darse la muerte sino morir por inanición sin darse cuenta, perdida toda guía corporal, como si ese límite natural de la conservación no operase en él.

Si el Not des Lebens, las necesidades de la vida, la exigencia de la vida, la satisfacción que corresponde al viviente, está intervenida por el otro, conservar la vida se convierte en un problema. Conservar la vida consiste en solicitarla al otro. Ahí se dan cita todas las aberraciones fantasmáticas con la fuerza indestructible de la religión. Conservar la vida es solicitarla. La violencia aparece en el tumulto de las demandas. ¿Cómo entender la propuesta de Paul Celan: *ledig allen Gebets*, libre de toda plegaria? ¿Es posible si no hay vida propia que tenga sus propias instrucciones? Si conservar la vida requiere la demanda, esa conservación es un riesgo, un espanto. ¿Cómo podría el hombre consolarse de la vida sin ejercer la violencia? Podríamos inspirarnos en Paul Celan para hablar de un consentimiento, de un *steh herein*, que no es sólo quedarse, que más que un

quedarse es un entrar o un tropezar, pues en efecto se tropieza, nos tropezamos mucho más que nos acompañamos. Estar vivo es tropezar, tropezar en la misma piedra, como dice el dicho o refrán.

¿Qué piedra es la de ese curioso animal que tropieza siempre en la misma piedra? La piedra del fracaso de la identidad de todo tipo, la más desnuda repetición, la repetición de ese fracaso, desnuda porque en ese mostrarse la repetición se muestra no ya sólo el fracaso de la "identidad de percepción", sino también el fracaso de sus sucedáneos: la "identidad de pensamiento" y la que ya el niño intenta como "identidad de repetición", a fin de apresar con la repetición una identidad que se escurre entre los dedos. Por eso, ese tropiezo con el cuerpo torpe y desconcertado se va a orientar hacia la disciplina de los cuerpos y sus reajustes anónimos, a fin de dar cabida a un Orden de identidad que empuja al exterminio. Vivir obliga a salir campo a través, obliga al desprendimiento, a salir del cubil en el que el odio y el amor se confunden.

Sólo aquel que consiente a la repetición sin consolarse en ninguna otra identidad, pues la identidad obliga a la violencia, sólo quien no pretende colectivizar esa repetición para así creer que su yo es el verdadero, sólo quien conoce la soledad de la repetición, de lo definitivamente no definitivo, puede quizás escuchar el pálpito de la materia, esa memoria inmemorial del acontecer de la soledad del cuerpo. Presencia de una lejanía que puede nombrar la energeia atelés, el no acabamiento como signo gratuito de un amor que no tiene exigencia, que no es el Schmerz versteinert del verso de Trakl, dolor petrificado, sino dolor vivo que sabe que estamos ante el otro y que esa demanda de satisfacción es la escritura, en el cuerpo, del dolor. Esa demanda de satisfacción se transmuta en demanda de amor en cada solicitud de un poco de pan o de un poco de agua, es una demanda atelés, inacabada. Aceptar la distancia, la lejanía de ese estar ante el otro, es dar al dolor no el estatuto de la decepción, sino el del comienzo de la repetición.

"Sólo vivo un lado de las cosas", dice una mujer para nombrar la repetición de un abandono. Es un lado de las cosas que, ahora puede verlo, es una denuncia de la promesa fálica, y naturalmente incumplida, no sólo inconclusa, sino incumplida. Algo distinto será cuando ese "lado de las

cosas", esa repetición implacable, no sea una simple denuncia sino lo que moldeó el alma de esta mujer. Quizás entonces ese lado de las cosas aparezca como un borde sobre el abismo y por eso una soledad que no exige, pero que guarda en su silencio una disponibilidad. ¿Quizás entonces podríamos hablar de un cambio? Que cada sujeto lo diga, pues ahí en esa soledad el sujeto puede alcanzar quizás una palabra nacida de la vulnerabilidad del cuerpo. Ahí es insustituible, en la soledad de la repetición. No es lo inanimado ni lo inorgánico.

6.9. La carga más pesada

A diferencia de Freud, Nietzsche fue en esto menos merodeador, pero más sagaz. Recordemos el aforismo de La Gaya Ciencia, titulado "La carga más pesada":

¿Qué pasaría si un día o una noche se introdujera a hurtadillas un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: "Esta vida tal como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla no sólo una, sino innumerables veces más, y en ella nada habrá de nuevo; al contrario, cada dolor y cada placer, cada pensamiento, cada suspiro, lo indeciblemente grande y lo indeciblemente pequeño de tu vida, se reproducirá para ti, en el mismo orden y en la misma sucesión, como igualmente esta araña y este claro de luna, e igualmente este instante, incluido yo mismo. Al eterno reloj de arena se le dará la vuelta una y otra vez, y a ti con él, polvo en el polvo". ¿No te arrojarías al suelo, rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablara? ¿O acaso has vivido el prodigioso o terrible instante en que podrías contestarle: "¡Tú eres un dios y jamás oí lenguaje más divino!"? Si ese pensamiento llegara a apoderarse de ti, tal como eres, te transformaría y tal vez te aplastaría; la pregunta decisiva respecto a todo y en cada caso particular sería ésta: "Quieres repetir esto una vez más e innumerables veces más?" ¡Esto pesaría sobre tus actos como la carga más pesada! ¡Cuánto tendrías que amar la vida y a ti mismo para no desear más que esta última y eterna confirmación!

La repetición es "la carga más pesada". No nos libra de la carga, sino de la plegaria, como decía el verso de Paul Celan (ledig alíen Gebets). Decir que sí a la vida es confirmar la repetición. Decir que sí al peso de la repetición, fundamentada en la nada (durchgründet vom Nichts), es intraspasable (unüberholbar), como repite el verso de Paul Celan. No es sólo desprenderse de la ilusión del cambio y deshacerse o concluir, sino continuar repitiendo. El sujeto se repite inconcluso pero causado, desidentificado pero causado. Está vivo, es un viviente que tiene un tiempo. El tiempo de la repetición es ese tiempo casi puro, que carece de la plegaria y de la promesa de su cumplimiento, definitivamente no definitivo y está, sin embargo, hecho de demanda. ¿Cómo vivir sin proyecto? ¿Cómo vivir ante el otro, responsable de ese hecho, sin que la demanda lo aniquile?

Freud está confuso, está empeñado en transferir esa responsabilidad de la repetición a una ley natural que rige todo organismo vivo: la vuelta a lo inanimado. La repetición no sería más que la manifestación de esa ley. ¿Por qué entonces da tantos rodeos por la reacción terapéutica negativa, la adhesión al daño, si simplemente se trata de una ley natural? Si la repetición fuera la mera presencia de lo inanimado o inorgánico, ¿por qué habría de tener ese carácter destructivo que también le atribuye Freud? Sin duda que todo eso se va a explicar por la pulsión de muerte. Pero empezando por acudir a la pulsión para dar cuenta de esa Wiederholungszwang, de ese empuje a la repetición. Zwang es uno de los nombres de la pulsión. Zwang significa empuje de una Konstantekraft, de una constante viviente que por su condición hablante se vio desprovista de sus instrucciones biológicas. Ni viviente ni hablante son separables en el hombre y, sin embargo, nunca van a coincidir. Ese fracaso, esa no coincidencia se va a repetir. Ya lo hemos repetido.

La pulsión se verá así escindida y esa escisión no es entre yo y sexualidad, sino entre vida y muerte, entre Eros y Tanatos. Es lo que Freud acaba de descubrir en esta obra, Jenseits des Lustprinzips. De esa nueva versión de la escisión pulsional trata el capítulo VI. El narcisismo le ha enseñado que el yo está no sólo sexualizado, sino igualmente extraviado. La sexualidad no

desconoce ni la destrucción ni la muerte. En consecuencia, ni el yo ni la sexualidad tienen una clara delimitación en relación a aquello que conserva o destruye la vida, sea por la vuelta a lo inanimado o por la mera destrucción. La escisión (término más propio que el de oposición) pulsión de muerte/pulsión de vida, no puede hacerse coincidir con yo/sexualidad, como tampoco será posible aislar una sola pulsión.

6.10. Escisión pulsional y dualidad sadomasoquista

Por esa razón, cuando Freud tropieza en el desarrollo de su prolija reflexión con el argumento sadomasoquista como núcleo primario u originario de la sexualidad, esta unidad argumentativa va a exigir un acoplamiento de la dualidad sadomasoquista en una misma escena que admite reversibilidad. (Véase, a modo de ejemplo, cómo un pueblo que tuvo la experiencia de la crueldad del exterminio aplica ahora esa misma crueldad con sus "ocupantes", como ellos mismos fueron también denominados por el nazismo.) Desde esta perspectiva parece secundario si el masoquismo es primario o no. Es verdad que se le puede llamar primario por cuanto que se corresponde mejor con el desamparo e indefensión originarios del sujeto humano. Pero para que tenga consistencia fantasmática requiere poner en escena el "componente sádico", como lo llama el mismo Freud. Lo que queda si no anulado, sí orillado, fuera del argumento, es ese amor al objeto al que alude Freud (c£ p. 262), al quedar engullido por la escena sadomasoquista.

Ahora bien, tomemos esa insistencia de Freud en el masoquismo primario de otra manera, ya que Freud percibe que hay un masoquismo primario que podría ser reversible, podría transformarse en sadismo (p. 263). En su propósito de vincular la repetición con lo pulsional encuentra lo más originario de la pulsión en la pulsión de muerte, pero a la vez la pulsión de muerte no va sola, aparece desplazada (ibíd.) y en todo caso intrincada, que es como nosotros traducimos el término *Mischung*, que también podría traducirse por mezcla, nunca por unión, como hacen Laplanche y Pontalis (puesto que unión conlleva la idea de fusión o acoplamiento que contradice lo irreducible de un dualismo pulsional que existe y persiste en la intrincación pulsional), hasta el punto de que si no se quiere abandonar la hipótesis de la

pulsión de muerte no hay más remedio que asociarla (zugesellen) con la pulsión de vida (pp. 265-266). En efecto, no hay más remedio. Nunca la pulsión de muerte aparece en estado puro, aislada, desintrincada y esa intrincación de la pulsión de muerte con lo viviente está en el origen de la destrucción, de su carácter destructivo. Si la pulsión de muerte en estado puro es un retorno a la excitación cero, sólo la muerte efectiva sería su única posibilidad, ya que el vivir para el hombre es inseparable de la demanda. Esa demanda como primera y originaria manifestación o expresión de la Hkeit, esa originaria y extrema exposición al otro, es como entendemos lo que Freud quiere presentarnos como masoquismo primario. El llamado masoquismo primario puede, entonces, entenderse como modo particular o singular de presencia de la primera experiencia del desamparo y de la vulnerabilidad.

Probablemente la pulsión no pueda ya más concebirse como un concepto, sino como un acontecer en cada sujeto (acontecer que es el mismo sujeto) de la escisión concreta entre lo hablante y lo viviente. Escisión irreductible cuyo destino es la intrincación pulsional. Pero esa intrincación pulsional viene ya marcada por lo que Freud llama masoquismo primario, a saber, viene marcada por la huella del desamparo que la demanda graba en el cuerpo del hombre. La repetición tiene que ver con esa huella. Se repite un desamparo, la huella fija del desamparo y el daño. Esa huella está más acá o más allá del argumento, es huella muda del abandono. El sujeto se ve en la misma situación repetida, la misma y, sin embargo, sin identidad, revelación de una determinación sin identidad, fundamentada en la nada e inscrita como situación temida y temible. Puede que el argumento le dé una dimensión histórica, un recuerdo, pero la repetición desnuda y desmiente el argumento. Sin argumento y sin intencionalidad, el sujeto se ve al borde de un solo lado, en el filo de la escisión pulsional, sin sutura, pura experiencia.

Una mujer se desespera porque se ve estancada repitiendo una misma escena, un mismo comportamiento. Incapaz de hacerse cargo de sus tareas pendientes, propone cada vez al otro un programa de salvación. Si una cuñada tiene dificultades, allí acude ella dispuesta a liberarla de su depresión o de su extravío. El resultado no es satisfactorio, sea porque los síntomas del

otro se resisten, sea porque el otro incluso se escabulle o reacciona de malos modos. Apenas consigue verlo y ya no sabe decir más. Hasta tal punto parece desposeída. Hay una pequeña historia infantil a la que apenas atribuye importancia. La madre la envía con la tía como consuelo cada vez que el marido de esta tía sale de viaje, cosa que sucede con frecuencia. Ella no quiere ir pero no protesta. Es así, es la demanda incuestionable de la madre. Apenas puede entrever que esa condición de consuelo va a guiar su versión angustiada de la demanda. La primera adolescencia transcurre entre sus visitas a casa de una vecina donde una hija enferma de polio está paralítica en una silla de ruedas. Ella la cuida y la consuela.

Lo llamativo de esta mujer es su dificultad para asociar y elaborar. Puede hablar de la educación de sus hijos o de lo que sus hermanas o amigas deberían hacer para conseguir algo, etc. Pero hablar de ella misma es una tarea ímproba. Una mujer activa en la vida diaria, se muestra aquí muda y paralítica. Asombra porque parecería que tiene mucho que decir para que esa demanda muda y angustiada se esclarezca y no esté así inmovilizada y degradada. Por el momento no puede. Acude cada vez y afirma que el análisis le sirve. No es simple complacencia. Sin duda que un trabajo de elaboración se abre paso lentamente, siente que con demasiada lentitud para tanta ansiedad. En otros casos la elaboración parece más cegada, como en el caso de otra mujer, a la que ahora nos referimos, quejosa pero tan quieta que ni siquiera su queja tiene un argumento preciso; sólo repite su preocupación por un golpe en la cabeza y sus indagaciones recurrentes por el daño, ni siquiera como una explicación, ni siquiera llora su demanda. Permanece al lado de su madre sin explicación y sin historia, como un hecho mudo. Eso se repite y parece en su constancia pura inercia. Es lo más parecido a la muerte, tal como querría Freud para la repetición.

6.1 1. Demanda y exposición al otro

El error de Freud es pretender encontrar para ello una ley natural que guiara tanto a los protozoarios como al hombre, ignorando así su propio descubrimiento inicial sobre la vulnerabilidad del cuerpo del hombre y sobre su exposición al otro. El desamparo del hombre que acaba de nacer se

muestra en el grito como primera expresión de su pertenencia al otro. Lacan fue clarividente al proponer articular la demanda con la pulsión. En efecto, si la vida del hombre depende enteramente de la asistencia ajena (*fremde Hilfe*), entonces su condición de viviente y hablante se articula en la demanda. Cómo se dé esa demanda, cómo sea acogida, cómo encuentre las condiciones de su formulación y respuesta, tendrá su escritura en las huellas mnémicas anteriores a toda conciencia y que la conciencia por su propia propensión a la síntesis ignora.

Esas huellas mnémicas, que no se anulan en el recuerdo, tienen una raigambre corporal y sensorial imborrable, que constituye el tronco de la demanda. Es una constancia, es una repetición. Por eso, aunque rebatimos la explicación freudiana, creemos que en su planteamiento y en esa fecunda relación entre repetición y pulsión, está el campo abonado para pensar la repetición en su relación originaria con el hecho inicial e imborrable de la demanda. Se escucha decir en los ambientes religiosos que cada hijo viene con un pan bajo el brazo. Es el "Dios proveerá" como garante de la demanda del hombre. No, cada hijo no viene con un pan bajo el brazo, sino con una demanda de pan. Viene y es esa demanda. Esa demanda es el punto de encuentro y, sin embargo, de no coincidencia entre su condición de viviente y su condición de hablante. Esa escisión no es una dualidad paralela una de la otra, sino escisión pulsional entre la vida y la muerte.

Por esa razón no es un aburrido tópico la referencia a cómo tratar la demanda, porque, en efecto cómo tratar la demanda es cómo dignificarla frente a la simple queja o frente a su degradación. La demanda así localizada en su punto de origen expresa de manera ineluctable la condición ética del hombre. Cuando una mujer nos cuenta cómo su apenada madre fue una radical "mordaza" para su demanda, escuchamos la desesperada pelea con las palabras a la par que somos testigos de su amordazada demanda ante el hombre, ese hombre cuyo abandono viene ya en el frontispicio de la entrada. Y, sin embargo, lo reitera, lo repite. La repetición, repetimos, tiene su origen en esas huellas que inscriben cómo el niño vino con la demanda bajo el brazo, cómo fue recibido, cómo fue a la vez convertido en demanda del otro

y cómo ese cruce, ese lío, le condujo hacia el definitivo estadio que es el mundo de los hombres. Porque resulta cuanto menos curioso y, sin embargo, contundente, que el niño que es de entrada pura demanda ha de hacerse cargo a su vez de ser respuesta a la demanda del otro, cualquiera que ésta sea. Cómo se es en cada caso demanda y respuesta a la demanda a la vez, es lo que se repite. Eso está inscrito en las huellas, en el cuerpo del viviente, y por eso se repite más allá y más acá de todo argumento, antes de prestarse al argumento del poder y después incluso de que el argumento fantasmático quisiera ser la única escena.

Las huellas persisten, son imborrables. A veces son tan mudas y, no obstante, tan contundentes que el sujeto parece que aún no hubiese encontrado esos restos sensoriales (de cosas oídas o vistas, como le dice Freud a Fliess) con los que construir un poco de argumento, al menos una representación psíquica que pueda convertirse en recuerdo. Se presentan entonces mudos, inertes e inermes en su repetición, con el cuerpo inmóvil a veces, hiperactivo otras, solicitando un lugar donde depositarlo sin que la angustia lo devore. Mujeres del abandono unas, hombres del daño y la servidumbre otros, más proclives ambos a la humillación que al amor. ¿De qué forma esa diferencia sexual, antes incluso de su argumento sadomasoquista, es muda y confusa respuesta a una demanda de quien por otro lado orientó la demanda misma? Hablamos de la madre, de esa definitiva prueba de la maternidad ante la cual la mujer ha de decidir si quiere dar la vida o persistir en la reivindicación. "Mi hermana se ha separado, y mi madre lo único que me dijo es que ella no podría vivir sin él". Es una mujer quien lo dice. "Lo único que me dijo, no me preguntó si era o no feliz con aquel hombre, sólo dijo que no sería capaz de vivir". Así lo escucha ella como una conocida descalificación que a ella misma le atraviesa y que sólo por vía del cuidado y reconocimiento del otro se empeña inútilmente en obtener. Como si en su constante decir que sí a la demanda del otro pudiera obtener respuesta de la madre.

La maternidad es la prueba de la castración. Dar la vida en vez de cobrarla, admitir que el deseo del hijo o de la hija se oriente hacia otro cuerpo

y otra luz, parece a veces una prueba inhumana cuando tan fácil es la apropiación y el estrago del deseo. Decimos que somos republicanos porque nadie debe, aunque sólo sea simbólicamente, delegar en Uno el poder que sólo su pluralidad puede limitar. Decimos también que los analistas se definen por no ejercer el poder que se les da en la transferencia. Sin embargo, el afán de servidumbre arruina los ideales democráticos y la consigna sobre un poder no impune. ¿Por qué entonces deberíamos pedir a las madres que se abstengan de ese poder que ellas han inaugurado, el de dar la vida y la muerte? Ellas son depositarias de la demanda que constituye esa vida humana. Se les pide y se las denosta con el mito impertérito de que "madre no hay más que una y a ti te encontré en la calle", como sospechosa exaltación del personaje, miserable demanda de hombres satisfechos que no titubean lo más mínimo a la hora de matar en grupo, que eligieron la convicción en vez de la experiencia.

Dignificar la demanda es pues tarea más que propia de un análisis mínimamente digno, a saber, un análisis que no se satisfaga con la seducción o con los cuentos adolescentes de la nueva patria o del refugio conventual contra el malestar en la cultura.

7

El hombre sin argumento o de la extrema soledad de la exposición al otro

7.1. El grito y el diagnóstico diferencial

Hemos descubierto que la reflexión freudiana acerca de la repetición se desorienta al creer que proviene de la naturaleza misma. Nosotros decimos que sí, que proviene de la naturaleza, pero de la naturaleza del hombre. Veámoslo de manera más detenida.

He aquí al recién nacido al mundo de los hombres, pequeño cuerpo sin instrucciones sobre su "acción específica", que, incierto, inicia su existencia con el grito, que de forma lúcida Freud ya vinculó a la carencia de "acción específica", a su exposición al otro. El grito es el de un cuerpo viviente convertido en demanda, en llanto y, por ello, en esa encrucijada en la que el viviente expuesto al otro experimenta la vida, como imposible. Aceptar eso, ese momento del trauma, de la escisión entre hablante y viviente, ese momento de imposibilidad es lo que separa la psicosis de la neurosis.

El psicótico vive en el grito, en el desgarramiento permanente. El esquizofrénico es radicalmente un cuerpo tan cierto de su incertidumbre que ha quedado fragmentado y expuesto al exterior de manera incansable. El paranoico hace existir al Otro al que él se dirige sin aceptar que no existe. Existe, dirá, y la prueba de ello es la persecución. El paso de la necesidad a la demanda que define al humano quedó petrificado en ese Otro que es el Amo de ese paso. Amo perseguidor del cual él es la víctima. El error de la dirección de la cura en la paranoia será precisamente el confirmar la persecución, confundiendo esa persecución con la reivindicación neurótica. El trabajo del psicótico (su condición de sujeto) tiene como tarea encontrar un margen para el desplazamiento, sea por ejemplo que el marido, la mujer, el padre o la madre,

o el mismo Dios (como en el caso Schreber), son tontos y no se enteran de la conspiración del desastre. En algún lado debe haber una falta para que el desplazamiento y el trabajo del sujeto sea posible. Sin ese espacio, el psicótico sucumbe al paso al acto, ya que no le queda margen alguno para poder moverse y albergarse en el mundo.

¿Cómo alojar ese grito que marca el paso de la necesidad a la demanda? ¿Cómo alojar entonces esa demanda en el otro? Ése es el asunto. Requiere aceptar que vivir es imposible, que como viviente se está desposeído de las necesidades y satisfacciones que le corresponden. El psicótico, como ya sabemos, no lo acepta, y de esa manera, topa permanentemente con lo imposible como horror persecutorio y siempre destructivo.

Pero veamos ahora qué sucede una vez aceptada esa particularidad de un viviente para quien la necesidad se vio trocada en demanda. Sólo puede alojar su demanda en el otro si este otro está hecho a su vez de demandas (si no es así, estaría tan ligado al trauma, que sucumbiría de inmediato). Se encuentra entonces en una encrucijada, en un nuevo cruce: por un lado ese grito transformado en demanda busca la respuesta del otro para sostenerse en la vida, pero viene a descubrir que él mismo, quien demanda, es a su vez respuesta a la demanda del otro. Será así como tendrá su experiencia de hablante. Cómo se grave en cada sujeto ese cruce de demandas, cómo la demanda es en cada caso a su vez respuesta, es sin duda un extravío que es lo que se repite toda la vida. Se repite la forma particular como se grabó en su cuerpo, la brecha sin recomposición ni reciprocidad entre viviente y hablante, es decir, la quiebra insondable entre la necesidad del viviente y la imposibilidad (para la vida) del hablante. Ese cruce se repite, y se repite cómo se instaló la respuesta a esa experiencia traumática. De ahí provienen las diversas tipologías neuróticas, tales como la histeria, la neurosis obsesiva y la perversión.

El sujeto histérico hará de la reivindicación una demanda irrenunciable, pues como demanda de amor solicita a su vez un modo de certidumbre corporal que no se consigue y que en ocasiones conduce a los mayores desvaríos del cuerpo, desde la anorexia a las diversas formas del

"masoquismo", como síntomas de una certeza corporal ansiada. Por eso, el sujeto histérico no puede dejar de demandar. Es el más experto de los expuestos al otro y, en ese sentido, parece el más experto o experimentado en la dimensión de soledad del acontecer traumático. Parece inconsolable y su demanda de amor, al pretender una certeza corporal, tiene el carácter de lo que Freud llamó Penisneid, envidia fálica. El valor fálico del objeto perdido, convertido en demanda al otro, no tiene ni consuelo ni respuesta, por mucho que esa demanda esté dividida entre la madre que no acaba de dar el falo y la promesa fálica del padre que se eterniza, como en Atenea, en promesa permanentemente virgen. Eso hará que para el sujeto histérico demandar amor sea más inmediato y de mayor urgencia que el amor mismo. El amor queda asegurado en la queja, porque la madre no dio o porque el padre defraudó. En suma, sea porque se la desee sin amor o se la ame sin deseo, la demanda queda sin respuesta adecuada y el sujeto histérico es sobre todo la fidelidad a ese sin respuesta. Por esa razón, el odio histérico tendrá un carácter más radical y destructivo (en ocasiones tan radical que lleva al delirio y tan destructivo que no admite transacción alguna) que, por ejemplo, la agresividad obsesiva, que se alimenta de fantasías de muerte del Otro para resolver situaciones a fin de que su valor fálico quede salvaguardado. Con la angustia sucede algo similar: en el sujeto histérico la angustia parece más ligada a la pérdida del amor, más ligada a ese sin respuesta de la indefensión (Hilflosigkeit), mientras que en la obsesión se muestra más vinculada al cuestionamiento del valor fálico.

En el obsesivo, la demanda pretende tener respuesta adecuada: él mismo se tomó como respuesta a la demanda de la madre. Complemento de la demanda del otro, su tarea es ímproba y su narcisismo fálico sólo descansa en una especie de acomodo mortífero al otro y del otro. Cualquier despertar del deseo del otro le angustia a veces hasta el pánico, por mucho que haya lamentado, por ejemplo, que ya no desea a su mujer o que ya se aburre.

Tanto en la histeria como en la neurosis obsesiva hay una manera de admitir y de protestar a la vez de la castración. En la perversión la maniobra es distinta. El perverso no quiere responder a la demanda del otro, insiste en

que el otro tiene algo que dar a su satisfacción y lo toma. En ese cruce de demandas del que hablábamos, él atisba que se trata del objeto perdido al cual él "positiviza", dando al falo un estatuto de valor fijo e incuestionable: el fetiche. El falo y el otro cuerpo tienen el valor de la certidumbre de la satisfacción. Eso puede encaminar al sujeto perverso a veces al cinismo y otras, sin embargo, a una curiosa lucidez. Que la demanda opera en el vacío y que no hay que temer al deseo del otro, sino convertir al otro en simple causa de satisfacción. En todo caso, siempre la castración estará denegada en la perversión y por eso el valor fetiche del cuerpo se repite.

La respuesta estructural al grito como acontecer de la demanda (la estructura clínica misma) se repite toda la vida, es inmodificable. Lo que admite quizás alguna modificación es la relación del sujeto con el acontecer de la escisión pulsional entre hablante y viviente. Vivir es imposible, repetimos, para el hablante. Vivir es imposible para las necesidades del viviente, condenadas a transmutarse en demandas sin "acción específica". Es la lógica de la contingencia. Hay una posibilidad a partir del común desamparo. Es una posibilidad y a veces acontece antes de ser abortada o convertida en anhelo de posesión. En suma, no hay otra vida para el hombre que la del deseo, esa otra separación que no da la espalda a la primera separación traumática.

Desde ahí entendemos la propuesta nietzscheana de la afirmación de quien "mota de polvo entre el polvo", se erige en el sí a lo acontecido. Eso requiere no engañarse del todo con la ceguera del argumento fantasmático.

7.2. ¿Cómo desargumentarse?

Podemos entender el recorrido de un análisis como una desargumentación. Eso sería preferir la experiencia a la convención. La experiencia del inconsciente es en definitiva la de las huellas, la de ese límite o abismo sobre el que la demanda del hombre es grito antes de construirse el ropaje del argumento del poder. El argumento fantasmático o argumento del poder es ya una interpretación de la vulnerabilidad del hombre a fin de atribuirse una certeza que por no provenir del cuerpo requiere al Otro, amo de la vida y de

la muerte. La experiencia del inconsciente vuelve, al hilo de las huellas, a palpar el borde del abismo y a desentrañar cómo cada uno se alió con la servidumbre y el daño para huir del desamparo. No hay otro argumento. No obstante, esa experiencia del borde ilumina la repetición. Decidir, aun así, por la vida es la prueba que proponía Nietzsche a quien de verdad ama la vida y no su destrucción, a pesar de la destrucción y a pesar de que uno mismo sea cómplice, cuando no agente, de la destrucción. Vivir no sólo es injusto, sino imposible, porque quien habla se desvió del campo de las necesidades del viviente. Por eso tendremos que recuperar un saber que no se precipite sobre el poder y una pasividad que sólo el miedo puede confundir con la servidumbre.

Desargumentarse no es purificarse, no es el bautismo de los mejores. Rehúye de esa complicidad como de la peste. Simplemente es ver el argumento, verse formando parte de él, repitiendo ya sin adornos esa pieza que se fraguó en aquella encrucijada de ser demanda al otro y respuesta a la demanda del otro a la vez. Eso repite, eso se repite como límite al cambio y a la rememoración. Lo sabe quizás, pero se repite. Sólo porque el argumento perdió su consistencia (aunque no por ello su puesta en escena) el sujeto se encamina, entre el daño, a un encuentro modesto y vivo. Bruderschaft, lo llama el poema de Ingeborg Bachmann, una curiosa hermandad en la que "todo es abrir herida/nadie perdonó a nadie/Herido como tú e hiriendo/encaminado hacia ti vivía yo" (lebte ich auf dich hin). ¿Vivía? ¿Ya no vivo? El poema sigue de esta manera: "El puro, el espiritual contacto/en cada contacto incrementado/lo experimentamos envejeciendo/retirados en el más frío silencio". Quizás entonces ese "vivía yo" (lebte ich) deba ser el tiempo de la escritura, la escritura que desde el frío silencio evoca aquel silencio herido del comienzo.

Hay un silencio convertido en alucinación. El tiempo, el instante de la satisfacción que no se puede reproducir, se alucina. Pero la alucinación lleva también en su seno el grito, desgarró de una presencia ante el otro que deja a aquel sujeto en la más desasistida indefensión y vulnerabilidad corporal. La alucinación no dona certeza al cuerpo, sino que en su propósito de dotarlo de

certeza es una vez más el otro, en este caso, el cuerpo del otro, el que aparece. Por eso el hombre es un desesperado viviente en busca de la certeza de su cuerpo. Esa certeza la hizo imposible su condición hablante. Sólo nacer su cuerpo es ya un desconcierto del cruce de demandas entre el Otro y el grito. Quiero más, o no quiero, o no sé lo que quiero. Animal trastornado del reino de la necesidad, herido por la realidad, sin certeza del cuerpo, ansiará a toda costa un poco de identidad.

Un hombre cuenta que una vez más sintió el mismo malestar ante el cuadro de Fra Angelico "La Anunciación". La razón de esa inquietud le es ya conocida. Él proviene de un pequeño pueblo campesino, miembro de una familia numerosa y pobre. Siendo niño fue reclutado por los curas para el seminario. No quería ir, amaba el campo y ese mundo diverso y solidario de la infancia rural. Pero no había elección. Ya en el seminario no sólo sabía que no había vuelta atrás, sino que además era un privilegiado. Había un problema: para él los curas eran como los militares o la guardia civil, estamentos del poder social y político, algo que le era totalmente ajeno. Tuvo compañeros adinerados, de los llamados de "vocación religiosa", no de los reclutados como él. Esos compañeros eran bondadosos, sacrificados y habían decidido la renuncia. En realidad, se sentía culpable por no poseer ese sentimiento religioso. En todo caso, se hizo militante de la religión y para ello hizo lo único que sabía: leer con avaricia lo que otros escribían con tanta belleza y entusiasmo, desde Santa Teresa de Jesús a George Bernanos. Un día, siendo ya adolescente, escribió un sentido texto sobre el cuadro de Fra Angelico que había visto en los libros y que le había fascinado. El texto era de sentimiento religioso profundo, como si fuera producto de su propia piedad religiosa. El texto gustó, parecía muy sentido. Sin embargo, nunca pudo evitar el sentimiento de haber engañado, de haber tomado una identidad prestada, de haber traicionado quizás a su padre campesino. Pero esto es otro asunto. ¿Cuál era en realidad su identidad? ¿Acaso era un campesino? Tampoco se sentía un seminarista. Mucho más tarde ingresó en el partido comunista, dio clases a los obreros y discutía sobre la línea del partido. Tuvo el mismo sentimiento que con el texto sobre Fra Angelico. Se hizo más leninista que ninguno para así ser, tomar una identidad prestada, la del falso

creyente. Ahora considera que si no tomaba aquella identidad prestada no podía tener un lugar en el Otro. Católico o comunista, sus ansias totalitarias no eran más que la manifestación de su mortal herida de identidad. Cuando pudo vislumbrar que "colgar los hábitos" católicos o comunistas, en suma, militantes, era el comienzo de su propio acontecer, pudo respirar precisamente por la brecha de su propio fracaso de identidad. Es cierto que persiste el mismo malestar ante el cuadro de Fra Angelico. Ese malestar no responde sólo al lamento por una vida entregada a una identidad prestada, sino también a una angustia real ante la quiebra de la identidad, quiebra que tanto le satisface como le desconcierta, pues ya no espera reparación alguna.

La necesidad de identidad arruina la vida de los hombres y a la vez que les acobarda los convierte en peligrosos e insoportables. El niño protesta porque no se le contó el mismo cuento con las mismas palabras. El nacionalista se irrita porque un hombre de otra raza u otra cultura mancha su tierra, su pertenencia de identidad. La necesidad de identidad es verdaderamente una herida que mejor es mantener abierta, como decía el poema de Ingeborg Bachmann, para que al menos sea una pregunta en vez de una "solución final".

La "identidad de repetición" es un hallazgo expresivo de Freud para referirse a esa necesidad de repetición en el niño como forma de conseguir un instante de identidad placentera. De esa manera, sea la repetición del mismo cuento, el mismo sonido o un mismo objeto, el niño pretenderá retener una identidad tan escurridiza que no tiene otro sostén que su repetición, que su carcasa.

En el camino del afirmarse en la búsqueda de la identidad, la "identidad de pensamiento" ya no es la tan precaria "identidad de repetición" de la infancia, la cual perdura entre los restos perceptivos, sino que por vía de la representación parecería mantener en su reiterada unidad discursiva el espacio de una identidad que ya no meramente se repite, sino que se reproduce. Por eso Freud propone distinguir el pensamiento cognoscitivo o judicativo que persigue una identidad con una "catexia corporal", del pensamiento reproductivo que persigue una identidad con una "catexia

psíquica" (Entwurf einer Psychologie, p. 427). Ahora bien, si es cierto que todo "proceso cognitivo" tiende a establecer una identidad, dicha identidad pretende recuperar, reparar incluso si se pudiera, un estado de pérdida inicial, por lo cual la representación como forma de toda "predicación" judicial sería el modo de establecer una distancia a la vez que una sustitución. El "pensamiento reproductivo" es el discurso mismo como forma de unidad que toma distancia del trauma, de la escisión y de sus huellas, para incorporarlos desde la lejanía sincrónica del recuerdo a una reciprocidad yóica que vela la insistente disarmonía de los cuerpos.

7.3. El complejo del Nebenmensch. La incertidumbre del cuerpo

Por eso entendemos esa sorprendente formulación freudiana, Komplex des Nebenmenschen, como la constancia, tras las propuestas discursivas, de la no reciprocidad de los cuerpos. Experiencia inicial del cuerpo materno y experiencia cotidiana del cuerpo del otro, cada vez que ese cuerpo se hace presente. Por esa razón no compartimos la traducción de "complejo del semejante", pues precisamente la idea que quiere expresar el Komplex des Nebenmenschen es, como la posterior paradoja de Das Unheimliche, lo que siendo familiar es, sin embargo, extraño. Preferimos traducirlo por complejo del vecino o del prójimo, porque, en efecto, el trauma proviene de una proximidad que no admite reciprocidad. El grito de ese cuerpo recién nacido es una demanda que desconoce sus reglas o sus objetivos, incluso sus motivos, porque ese cuerpo es tan vulnerable e inconcluso que no sabe que lo es.

El dolor y la satisfacción tienen el mismo tiempo. Es decir, la insatisfacción está en el corazón de la satisfacción hasta el punto de que el hombre tenderá a esa maniobra habitual de convertir la demanda misma, incluso, más propiamente, la queja, en campo de satisfacción. En suma, es una maniobra más para intentar una compensación y una ventaja ante el otro. Miserable maniobra para convertir la no reciprocidad no en hospitalidad, sino en aprovechamiento. La miseria de este tipo de maniobras tiene una áspera y primitiva sapiencia, pues es como si supiera que todas las propuestas discursivas están condenadas al fracaso y mejor llenar las alforjas con

provisiones antes que interrogar por el camino a seguir. La torpeza es mayúscula porque esas alforjas no tienen fondo y no hay manera de llenarlas por mucho que se las aprovisione. No se puede escapar a la indefensión, a la vulnerabilidad del cuerpo, a su incertidumbre.

Esa incertidumbre es efecto de la exposición al otro. El cuerpo está expuesto al otro, desde el grito a la seducción. Arropamos al niño y vestimos su cuerpo no tanto, o no sólo, para esconderlo, sino para confesar su incertidumbre, por pudor, para mostrarse al otro. El cuerpo no admite la universalidad del discurso, sino la alteridad de una inmediatez. La alteridad nos es más inmediata que la semejanza. Quizás por eso es insoportable, porque es inmediata y viva. No es una proximidad muerta, sino que interrumpe todo el tiempo, a la vez que su ausencia no es menos insoportable y angustiosa. Una cercanía tan solitaria que ningún discurso puede acoger. Soledad que espanta. El niño está junto al cuerpo de la madre y está, a pesar de todo, asustado porque está solo, porque ninguna soledad mayor que la de un cuerpo que carece de su propia condición y unidad viviente y, sin embargo, es viviente, pero está tan radicalmente expuesto al otro que no puede escapar ni de su inmediatez ni de su soledad. Las silenciosas huellas son la escritura, la inscripción corporal de esa soledad. No tienen aún el argumento, pero ni aun cuando lo tengan desaparecerá esa escritura de la soledad, sin atribución noética posible.

Der Komplex des Nebenmenschen convive con la semejanza, lo dispar convive con lo semejante, busca en el cuerpo del otro una imagen que le devuelva la identidad y la certeza de la que carece. Ha de dar esa vuelta, pero la inmediatez de lo "dispar" ("dispar" es un término que recuperamos de Freud) se impone impidiendo la salida "noética", como diría Levinas. En efecto, esa inmediatez dispar del cuerpo no permite que pueda establecerse una correspondencia "noética", puesto que la "noesis" requiere tanto la distancia de la conciencia como la intencionalidad. Esa disparidad nos coloca frente a un tipo de subjetividad que no es figura de ninguna conciencia ni proviene de una intencionalidad escrita. El otro está ahí de inmediato, pero es inasible. No hay coincidencia. No somos contemporáneos, no tenemos un

pasado común ni tampoco un presente común.

¿Cómo hablar de síntoma contemporáneo, toda vez que el síntoma, como determinación de cada sujeto, nunca es contemporáneo sino más bien extemporáneo? Por eso no se deja engañar por la contemporaneidad como si de aquel que viene junto a nosotros alguien pudiera decir que éste no es su sitio o éste no es su tiempo. Patético es el racismo y el nacionalismo y patético es creer que hay un discurso universal que nos esclarezca y nos libre del apego al odio y a la servidumbre. Sin embargo, nunca podrá descansar el hombre ante su empuje al odio y a la servidumbre, nunca por tanto dejará de anhelar una posibilidad en la que la asistencia ajena, la ansiada solidaridad, pudiera encontrar una hospitalidad en el seno de los hombres. Eso también forma parte del deseo del hombre. Para ello hay que saber que para que el otro no sea Enemigo, tampoco ha de ser Complemento y que nuestro semejante es a la vez extraño (unheimlich).

7.4. Lo dispar y el "yo especular"

Apenas viviente deseo su vida para sentirme aún viviente. Alguien vivirá mientras muero de la misma manera que puedo vivir aún con tanta pérdida. Solidaridad de los perturbados proponía Pato&ka, la de los indefensos, la de los indigentes. Descansar de la violencia, desprenderse de las exigencias de la demanda sin requerir complacencia alguna es un trabajo de elaboración que sólo acaba en el momento de la muerte. La muerte nos hace iguales, decía San Pablo a los corintios. La vida por el contrario nos hace dispares. Lo dispar es una relación al otro que no se resuelve en imágenes. La "ocupabilidad en imágenes", de la que hablaba Arnold Gehlen, para referirse a ese espacio del extravío y la carencia de programa del viviente humano, es una "ocupabilidad" que sólo es señuelo de su irresoluble vulnerabilidad.

Por esa razón, aquellas propuestas que quisieron encontrar en la unidad especular una restauración de la "unidad de percepción", no sólo están condenadas al fracaso sino que terminan legitimando la agresividad como valor fundacional del yo. Tales propuestas no carecen de razón ni de perspicacia. El error es colocar el valor formativo de la imagen en el

comienzo de un proceso que pudiese desembocar en una especie de ideal de especularidad en el que todos nos reconoceríamos mutuamente y encontraríamos en ese pacto narcisista la satisfacción de una vida sostenida entonces en la reciprocidad. Quien llevó más al extremo estas tesis fue Francis Fukuyama. En el polo contrario estarían los "imaginaristas" de la agresividad.

Cuando Cooley, ya en 1902, consagró la brillante fórmula del looking glass I, luego habitualmente conocido como "yo especular", consiguió con ello dar cuenta a la vez de dos fenómenos: 1) para el hablante la formación de la identidad del yo es una tarea, no es una identidad que venga dada; 2) en esa tarea la reciprocidad especular requiere la mediación de los objetos y la comunicación de sensaciones comunes. De este modo Cooley establece que la condición lingüística del hombre obliga a introducir al otro en la formación de la identidad. Esa mediación es un modo exitoso de comunicación entre los hombres. De ahí que haya reciprocidad especular en cuanto que esa identidad se satisface del todo en la semejanza. Despejado el otro de extrañeza y de disparidad, la semejanza termina siendo el único terreno común y, en consecuencia, suficiente. Para el looking glass I, la "identidad de pensamiento" sería una posibilidad asegurada de certidumbre del cuerpo por medio de la imagen especular.

Pero ya G.H.Mead, contemporáneo de Cooley, pudo ver que las tesis implicadas en el looking glass I conducían al solipsismo, puesto que ese Otro (la sociedad diría Mead) no tiene existencia real si no es en el individuo y es por tanto mero producto imaginario. Según Mead, Cooley se encierra en un solipsismo psicológico cortado de la naturaleza y del otro. Lo curioso en la reflexión de Mead, tal como se ve en sus conocidos cursos de Chicago, es que la indefensión del humano conduce a que lo ético presida el existir del hombre, es decir, su relación con el otro. Mead no se engaña, el problema ético no surge de nuestras identificaciones, no se enraíza en el yo especular, sino que nace del desencuentro con los demás. Mead coincide en esto con Freud, que hablaba de la como die Urquelle allen moralischen Motive (la fuente originaria de todas las motivaciones morales) (Entwurf., p.411). El

problema ético no proviene para Freud de la reciprocidad. Lástima que Mead se deslizara luego hacia la "reciprocidad de perspectivas" para conseguir de esa manera un encuentro normativo entre el yo y el otro.

Posteriormente, Helmut Plessner recuperó, a nuestro parecer, lo mejor del hallazgo de Cooley al insistir en que el yo especular es una respuesta a la "posición excéntrica" del cuerpo del hombre, extraviado de la naturaleza, y, sin embargo, un cuerpo irrenunciable. El espejo es el modo como el cuerpo orgánico (Körper) se subjetiviza al unificarse como experiencia viva (Leib) a través del espejo. Lo imaginario, como luego diría Lacan, es una tópica, un espacio reflexivo donde el cuerpo busca la certeza perdida. No es que antes la tuviera, pero nosotros decimos perdida (que es el término consagrado por Freud) porque es un tipo de vivencia, no es una simple carencia objetiva. La pérdida corresponde al espacio de la subjetividad.

Lacan se interesó desde sus comienzos por el "yo especular". Le parecía el gran hallazgo de la función imaginaria del yo. Para contrarrestar el solipsismo psicologista de Cooley retomará la distinción que ya habían hecho tanto Plessner como Mead, entre cuerpo y organismo. Eso no evitó que terminara siendo finalmente más radical incluso que Mead, al proponer que cuerpo y organismo no sólo no coinciden sino que se excluyen. Son los riesgos que ya denunciara Plessner del imperialismo lingüístico. Él lo llamaba "filológico".

¿En qué consiste la astucia de la razón? En que el hombre, dirá Hegel, pone a trabajar a la naturaleza para sus propios fines. De ese modo, si el deseo es singular, el instrumento (el útil, la máquina) es universal. La antinomia kantiana entre finalidad y mecanismo, entre los fines y los medios, razón de la ética, queda resuelta por la correspondencia dialéctica entre instrumento y naturaleza, por un lado, y entre lo singular y lo universal, por otro. La astucia de la razón se convierte en astucia hegeliana, pues los medios terminarán siendo la manifestación misma de la racionalidad, por encima de las intenciones y de los apetitos (cfr. Ciencia de la lógica, II). El arado, en el ejemplo de Hegel, es manifestación exterior y conservación de la racionalidad. Es más, en Lecciones sobre filosofía de la historia universal llama "astucia de la razón" al hecho de que "la razón hace que las pasiones

actúen por ella..." (p. 84).

Decimos que la astucia de la razón es astucia hegeliana porque, ya sea que unas veces la razón ponga a trabajar a la naturaleza y otras a las pasiones de los hombres, nunca se la podrá coger en renuncio. Nada puede resistir a la Razón o al Concepto, hasta el punto de que el medio se hace enteramente idéntico al fin (cfr. Ciencia de la lógica, ibíd.). La dialéctica hegeliana es su astucia. Cualquier cosa que se diga será unilateral y, por unilateral, tanto verdadera como falsa. La trinidad hegeliana remite a una unidad superior que engloba lo particular y que convierte la acción de los hombres no en un acto ético (sometido a lo que Hegel llama la impotencia del Sollen, del deber kantiano) sino en una acción eficaz. Eficacia teleológica que todo lo explica y todo lo justifica.

En Lacan, alumno de Kojéve, encontramos algo parecido. Desde el comienzo encuentra su propia trinidad dialéctica en los tres registros: simbólico, imaginario y real. El orden da igual. Todo fenómeno o concepto puede ser considerado según el registro que convenga al momento explicativo. Habrá castración real, imaginaria y simbólica, y habrá falo simbólico, imaginario y real, etc., etc. De ese modo la astucia lacaniana, como la hegeliana, se convierte en inapresable. Pero de la misma manera que Hegel se vio obligado a unir su apología de la acción con una inmanencia donde individuo, naturaleza e historia se reúnen en un todo reflexivo, Lacan consigue su inmanencia en el goce. El goce es la sustancia del proceso, la acción y la finalidad de la acción conjuntamente. De esa manera se retrotrae a un solipsismo de difícil salida. Es la inmanencia sustantiva de la trinidad de los registros. En esa circularidad reflexiva todo vale y nada vale, según la luz del día o el color de la noche. Esa circularidad reflexiva e inmanente del goce, clausura el conflicto y la escisión. Por ejemplo, a la incertidumbre Lacan, como hacía Hegel con Kant, la llama impotencia.

De hecho, J.A. Miller, que es albacea personal de Lacan y propietario de su obra, define la clínica lacaniana como "clínica sin conflicto". "Para Freud, dice, el conflicto es esencial, hasta el punto que define el síntoma como formación de compromiso entre fuerzas opuestas... A mí me parece que para

Lacan se trata, en un cierto momento de su enseñanza, de aprender a pensar el síntoma sin el conflicto. Sustraer la perspectiva del conflicto, a pesar del sufrimiento, y privilegiar lo real de la satisfacción. La clínica de los nudos es una clínica sin conflicto... Es una clínica del anudamiento y no de la oposición, una clínica de los arreglos que permiten la satisfacción y que conducen al goce..." (en "Sobre die Wege der Symtombildung", publicado en la revista Freudiana, n.º 19, 1997, p. 46).

Miller sitúa con desparpajo lo que separa la clínica lacaniana de la clínica freudiana, el punto donde Lacan abandona la clínica freudiana: la eliminación de la escisión y del conflicto. Que la tópica de lo imaginario terminara desembocando en la topología de los nudos, quizás no sea tan sorprendente, ya que la topología de los nudos es una ilusa propuesta de suplencia psicótica con la pretensión de una "logicización" de lo real, que la tópica de lo imaginario había pretendido resolver por vía significante. La topología de los nudos es una ilusa propuesta de suplencia psicótica porque nada más singular e intransferible que el trabajo de la psicosis. En cuanto a la tópica de lo imaginario, el "yo especular" puede tanto confundirse como suplir la "identidad de percepción", y en cuanto a la topología de los nudos, la escisión pulsional queda reducida a un ajuste del goce en la unidad reflexiva de ese ensamblaje absolutista y a-temporal.

El "yo especular" y la "identidad de percepción" ni se confunden ni se solapan, ya que el fracaso de la "identidad de percepción", que es ineludible en el humano, implica y proviene de la escisión entre hablante y viviente. La incertidumbre del cuerpo, su vulnerabilidad, busca en el cuerpo del otro su propia imagen, una semejanza que le dé cobijo en el mundo. Pero ese semejante no puede ocultar todo el tiempo su disparidad. Su presencia misma tan ansiada se convierte en insoportable por su extraña proximidad viviente. Es cierto que la unificación imaginaria del cuerpo a partir del otro abre el campo de las identificaciones que es condición del tejido social, pero esa "segunda naturaleza", como la llamaba Gehlen, no consigue matar al viviente y disolver así la permanente disparidad. Por eso insistimos tanto en que el sujeto como tal no coincide con sus identificaciones, que el sujeto es antes

que nada un sujeto causado por esa escisión pulsional antes que un sujeto identificado o que un sujeto anudado a un goce suplementario.

7.5. La soledad del cuerpo y el tiempo del inconsciente

Der Komplex des Nebenmenschen, al no ser un correlato noético es el espacio mismo de la subjetividad. El grito del niño, su desconsolado llanto, es el acontecer mismo de una subjetividad, porque el grito en el hombre no se va a corresponder con el campo de las necesidades. El grito convertido en demanda abre el espacio abisal del deseo. La causalidad en el hombre viene hecha de subjetividad. Con el hombre aparece la causa subjetiva, impensable sin él. No hay entonces recurso al paralelismo psicofísico ni a la psicogénesis. En efecto, el hombre no tiene recursos para el autoengendramiento. La soledad a la hora de la propia causalidad (ya se llame rechazo o aceptación), hará brotar la angustia como su fiel compañera. Ambas atañen tanto al cuerpo (desde el niño que titubea al anciano que se trastabilla en su torpeza corporal) como al sentido (pues lo dispar no es figura de ninguna conciencia y por tanto no es dialectizable).

El hombre, expuesto tan de inmediato al otro, está en su inmediatez radicalmente solo. El amor dará a esa soledad el estatuto del abandono. En todo caso, su cuerpo no será en definitiva más que la muda huella del abandono, unas veces bajo el modo de la insatisfacción, otras bajo el modo aún más doloroso de un cuerpo que en ese espacio de subjetividad no se vivifica con la experiencia de ser causa del deseo. ¿Cómo buscar entonces un consuelo para su pétrea incertidumbre? La alucinación es a veces un recurso, pero, otras, la soledad, cuando no admite más trabajo del inconsciente, más trabajo de elaboración, es un punto final y no un enigma.

El hecho de que el hombre esté expuesto de raíz al otro sin previo anudamiento al cuerpo o a la naturaleza, convierte la soledad en su más primaria e inseparable experiencia. Eso le vuelve loco, hará cualquier barbaridad, sea fantasmática o delirante, para acompañarse. Se desgañitará hasta aturdirse, dañará incluso su cuerpo para que no pase desapercibido, derramará sin pudor su desamparo para hacerse compadecer o se unirá a la

violencia como prueba de que el cuerpo en grupo es más cierto.

Compañía odiosa e imprescindible, se le devora o se le destruye. El temor infantil a ser devorado es un modo de argumentar esa voracidad sin orden ni concierto. El miedo al lobo ya es una manera de localizar un enemigo temible. En ese comienzo ocupa un lugar primordial el alimento como apropiación del otro, esa primera identificación de la que hablaba Freud y cuyo motor es la in-corporación, un modo de "corporear", de familiarizarse con el cuerpo. Por eso va a la par de familiarizar un espacio: la casa. El lar de los romanos es la familia y la casa una proximidad protegida en cuanto que separada del peligro exterior.

La construcción es el motor de la economía, se oye decir. Ninguna otra cosa se ansía más que un "espacio protegido" donde quedar resguardado del exterminio que la construcción misma también conlleva. El animal pertenece al espacio, el hombre no, por eso quiere apropiarse de él y en esa apropiación lo destruye. El afán de escapar de su soledad conduce al hombre a su destrucción, eso atañe también a su cuerpo. En *La pianista*, esa inteligente película de Hanecke, la protagonista se corta el sexo como prueba de una apropiación fálica, para apropiarse de ese objeto que circula como prueba de pertenencia entre los sexos. Pero el sexo es la evidencia de la no reciprocidad, de que lo que circula entre los cuerpos como afán posesivo sólo se sostiene en su falta. Llevar el acercamiento sexual hasta el extremo de la posesión última, sin respeto por la soledad del cuerpo, puede conducir a la aniquilación del cuerpo.

La lejanía de la soledad del cuerpo es el punto de partida de todo acercamiento. *Lob der Ferne*, elogio de la lejanía, se titula un poema de Paul Celan, que comienza de esta manera: "En la fuente de tus ojos / viven las redes de los pescadores de la mar del extravío". *Irrsee, Irr*, locura y extravío, *See*, mar y lejanía, horizonte incierto, lugar y tiempo de una búsqueda. En la represión originaria, por ejemplo, se inicia, o mejor dicho, se inscribe una no coincidencia entre cuerpo y tiempo. Es memoria de ese desamparo (*Hiflosigkeit*) que da al cuerpo el tiempo de un trabajo, el trabajo del inconsciente. El cuerpo sin el trabajo del inconsciente es una inmediatez

insoponible y desmembrada. El trabajo del inconsciente se corresponde con el espacio de la subjetividad. Es convertir la no coincidencia entre cuerpo y tiempo en síntoma. El síntoma es el modo particular de cada uno de esa no coincidencia. Es tiempo, pero a su vez es presencia de esa lejanía que da a cada viviente el estilo particular con el que porta o soporta su condición de viviente y hablante, la contingencia de la imposibilidad de vivir. La no coincidencia entre cuerpo y tiempo hace que el cuerpo se mueva, se levante del lecho y camine, como si supiera algo.

El espacio de la subjetividad es el espacio del trabajo, trabajo del inconsciente a raíz de la no coincidencia entre cuerpo y tiempo, entre acontecer y representación, o, en otros casos, trabajo de la psicosis en el empeño de suturar la quiebra entre cuerpo y pensamiento. Lo propio del hombre es el trabajo, la subjetividad como trabajo. El viviente humano ha de inscribir la memoria de su experiencia a partir de su escisión radical para poder vivir. El olvido no excluye esa memoria, esa escritura. Las palabras se las lleva el viento. El inconsciente es un texto escrito en el cuerpo del hombre. Preguntarse cómo es esa escritura es la habitual pregunta de la pereza fantasmática que se interroga siempre por el amo. ¿Quién es el amo?

Pero el inconsciente es un espacio singular, un trabajo que ningún amo puede ni mandar ni dirigir. Por eso nos gusta la formulación de Broch: es una "refutación del poder", es una lejanía tan cercana, que sin esa lejanía muere de asfixia. El inconsciente es peripatético, requiere el sueño y el paseo, el recorrido en el tiempo y en el espacio.

Todavía no es historia y ya no es historia. Es tiempo de elaboración, siempre entre dos tiempos: el tiempo del trauma y el tiempo del inconsciente. No concluye. Repite lo no definitivo. Ése es el tiempo del inconsciente. Tiempo inmemorial e indeleble, no consigue ninguna coincidencia ni ninguna proporción entre lo que sucede y lo que es, entre el deseo y su realización. El sujeto llega tarde al acontecimiento de su vida, está separado de su vida. Es el trabajo del inconsciente un trabajo tan insustituible como la muerte y tan inalienable como la huella que marca ese cuerpo de Kalias que nunca será ya el mismo que el de Sócrates. El médico que desconoce esa singularidad y esa

soledad del cuerpo desconoce, decía Aristóteles, el arte de la medicina.

El tiempo del inconsciente es el tiempo de la represión, es un comienzo que no coincide con lo ya comenzado, es el tiempo del trabajo, de la elaboración. Esa no coincidencia en el tiempo es irrecuperable porque es una no coincidencia en el espacio, en el cuerpo. El cuerpo carece así de proporción, de medida y de cálculo. Es soledad. Por eso su voracidad tendrá diversos destinos, por ejemplo, esa balanza desproporcionada entre la anorexia y la bulimia, pero tendrá siempre ese tono dramático de la indigencia en busca de in-corporación, la indigencia del cuerpo en busca de cuerpo. Esa voracidad elemental es la angustia por escapar a la indigencia, por incorporar el mundo exterior, asimilarlo y hacerlo familiar. Pero lo elemental de la voracidad es la no posesión, sin esa desposesión la desmedida del cuerpo se hace infernal, sometida a la prueba interminable de un cálculo proporcional imposible. La cosa pertenece al mundo antes que a su propietario. Nunca el hombre, mordido por tamaña soledad, podrá aceptarlo. Es el origen de la esclavitud, pues no hay propiedad última si no se posee el cuerpo. Por eso ahora, después de la política, el acceso directo al cuerpo del otro es el objetivo de todo terrorismo.

7.6. Memoria de la cosa, aura, desposesión

La materia y el trabajo constituyen esa memoria de la cosa. Si me la apropio, mato su memoria, mato su aura, como diría Benjamin. Benjamin encontró esta definición del aura: "manifestación irrepetible de una lejanía por cercana que pueda estar".

La definición de aura como "la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)" no representa otra cosa que la formulación del valor cultural de la obra artística en categorías de percepción espacio-temporal. Lejanía es lo contrario de cercanía. Lo esencialmente lejano es lo inaproximable. Y serlo es de hecho una cualidad capital de la imagen cultural. Por propia naturaleza sigue siendo "lejanía, por cerca que pueda estar". Una vez aparecida conserva su lejanía, a la cual en nada perjudica la cercanía que pueda lograrse de su materia (p. 26).

¿No es acaso cercano este amanecer que inicia sus primeras luces? Sin embargo, si no fuese por su lejanía, porque no lo poseo, su belleza estaría ya marchita. Lo irrepetible es la no posesión de lo que se repite, lo que no se puede reproducir, que serían los términos del malogrado y admirable Benjamin. El sujeto en cuanto trabajo no es un trabajo de posesión, sino de inscripción, de reescritura lo llamaba Freud, y también de elaboración, un trabajo que es producto de la desproporción y tarea de un sujeto que es sujeto porque no es calculable y por tanto no es la posesión lo que le representa, ni la posesión de las cosas o las funciones, ni la "estructura significativa", como pretendió el "estructuralismo". Lo incalculable del sujeto surge de la indigencia corporal, no admite tampoco cálculo por sustitución significativa, no es lo que "representa un significativo para otro significativo", como si esa especularización por simbólica que se la llame pudiera dar cuenta de esa soledad corpórea que es su insoportable alteridad. La huella no admite sincronía.

¿Por qué no podemos soportar la demanda del otro? No decimos responder, sino soportar, porque responder suele ser un modo de apropiación y sólo cuando no lo es, el hombre puede no sucumbir aún. Lo insoportable es la inmediatez, esa proximidad inmediata que no deja respirar. Es una inmediatez que impide de raíz el señuelo de la distancia "poética". Es la inmediatez sin mediación, la proximidad inmediata que me altera porque se trata de la inmediatez de la indigencia. Pedir un vaso de agua o un poco de pan puede violentar. No es el vaso de agua, es la inmediatez de la demanda. Si se trata del vaso de agua, la alteración no acontece, si acontece es por la inmediatez de la demanda como desnuda indigencia sin fin y sin reparación. Golpear y acariciar son gestos inútiles para una reparación imposible. Lo insoportable es la indigencia irreparable. La vida está yerta y cualquier roce es escozor, soledad y vecindad. Proximidad y lejanía es la aporía del hombre. Indigente, está, no obstante, expuesto al otro de raíz en su más radical inmediatez. Esa exposición al otro no es inocente, pues atañe a la necesidad de la vida, al Not des Lebens, y convierte la necesidad en demanda. Una necesidad convertida en demanda muestra la más absoluta indigencia, el cuerpo mismo es esa indigencia y su intimidad será el trabajo de ese nuevo

espacio que se inicia: el espacio de la subjetividad. Decimos que "se inicia" pero en realidad la subjetividad no es previa, pues proviene y surge precisamente de esa vecindad no recíproca.

Pues bien, esa indigencia, esa necesidad transmutada desde el origen en demanda, nos liga al otro antes que a nuestro cuerpo. Estamos inmediatamente expuestos al otro. Pero ese otro tampoco sabe, por poder que se le atribuya no tiene ni un ápice del saber del más minúsculo microorganismo del universo. Soledad extrema la de quien demanda a ese otro que demanda. La demanda del otro puede en ese instante mostrar la extrema soledad de una indigencia demandada a su vez. Ahí no se trata del semejante, sino de esa alteridad insoportable que me ataño tanto que no puedo borrarla y me desespero hasta la violencia. Ninguna conciencia hay que pudiera dar cuenta de ello, ninguna epojé puede invocar una indiferencia que esa necesidad transmutada en demanda ha convertido en una ilusión noética (más que ética).

Der Komplex des Nebenmenschen es una buena formulación de esa proximidad del otro que no podemos resolver en semejanza suficiente. No se puede borrar su insoportable alteridad que anida en lo más recóndito del sexo. La marca sexual en el humano inscribe su incompletud, su deseo en consecuencia y su repetido e inútil anhelo de posesión. Si al sexo no se le concede su espacio corporal de indigencia, de herida doliente, más que de póliza de seguro de apropiación, entonces es sólo un infierno cuya propiedad sólo la muerte del deseo puede presidir, aunque sea bajo la égida del superyó.

Cuando Benjamin quiere explicar su definición del aura comete un error. Dice: "Lejanía es lo contrario de cercanía, lo esencialmente lejano es lo inaproximable". Éste es a nuestro parecer el error. Lo lejano no es lo inaproximable sino lo inapropiable, lo que no se deja apropiar por próximo que esté. "Descansar en un atardecer de verano y seguir con la mirada una cordillera en el horizonte o una rama que arroja su sombra sobre el que reposa, eso es aspirar el aura de esas montañas, de esa rama" (p. 24). Hay una cercanía inapropiada e irrepetible en cuanto que no es reproducible, es la lejanía del aura, es la lejanía de la soledad como punto de partida del

acercamiento. El acercamiento no se origina en la proximidad de la pertenencia, sino en la soledad, en la lejanía de la soledad, lejanía que la vecindad del otro no resuelve. Por eso, a pesar de estar expuesto al otro, hay que dejarse guiar, como Paul Celan, por esa herida. "Herido de realidad, en busca de realidad", es como se nos acerca Paul Celan.

7.7. La justicia y la soledad de la desproporción

La exposición al otro, esa herida, es una herida real, una herida de la realidad que busca realidad. La indigencia busca indigencia, para así quizás encontrar un instante de realidad o de justicia. Llamar justicia a ese instante es justamente vislumbrar la justicia antes del poder y del discurso, anterior a todo pacto social, quizás condición del pacto, pero anterior al pacto. Aceptar la soledad de la no reciprocidad, de lo que en términos más cercanos al derecho habría que llamar desproporción. Pues la justicia, a diferencia del derecho, no sólo no admite proporción sino que proviene de la experiencia de la desproporción. Por eso su tiempo es el de la soledad, el de la no correspondencia entre tiempo y cuerpo, es el tiempo de la represión originaria, *Urverdringung*, escritura de lo dispar y *Ursprung* del tiempo, memoria inmemorial, memoria de la huella que ningún recuerdo consigue borrar. Nosotros la llamamos memoria pulsional porque es memoria de ese acontecimiento de la vida que herida de realidad no cesa de escribirse como tal en el síntoma de cada uno, en el hecho singular de ser viviente y hablante a la vez, es decir, sin identidad, sin otra identidad, valga la aporía, que ese mismo acontecer sintomático de lo dispar.

Nunca ninguna "identidad de pensamiento", por despiadada y temible que sea, conseguirá olvidar esa escisión. Puede que ese imposible olvido, puede que esa memoria pulsional, cuando no se acepta, resulte ser lo peligroso, lo que clama por la venganza de una tierra de posesión o de promisión, da igual.

El pensamiento de Aristóteles está dirigido por la cuestión de la identidad, desde sus libros de "Física" hasta sus "Éticas". Sócrates ya había quebrado de manera violenta la unidad entre poder y saber. Decimos violenta porque supuso su propia muerte. Aristóteles se pregunta por el saber como unidad de

pensamiento y por la ley como hilo conductor de la comunidad política. Atenas no era ya la de Pericles sino que la tarea de la comunidad política requería un pacto constitucional que librara a los atenienses de la tiranía arbitraria y, en consecuencia, de la destrucción política.

Por eso, por esa preocupación por la unidad silogística, Aristóteles empieza preguntándose por la diversidad de las significaciones del ser, por el cambio y el movimiento. La unidad de pensamiento es por tanto un trabajo, algo a producir. De ahí que el pensamiento aristotélico haya sido para nosotros el paradigma del rigor, a pesar de su pasión por la identidad. Cómo pensar la identidad y el cambio requiere el rigor de la discriminación, de no confundir (como el empuje fantasmático intenta) las significaciones. Para que haya sentido no puede ser Uno. "Se han extraviado por no distinguir las significaciones", dice de los eléatas (Física 1, 8, 191b). Hay la privación, dirá a continuación, y el acto del hombre es *energeia atelés*, acto inacabado. La obra (*ergon*) es un producto de un ser en movimiento que no es en sí mismo un fin u obra específica. De ahí que lo propio del hombre sea *argon*, un sin obra propia destinada y ya decidida. Así comienza la Ética a Nicómaco, con esta pregunta modesta. Como ya dijo en el Libro IX de la Metafísica: "Conocemos las construcciones geométricas haciéndolas" (9, 1051a). Ahora va a proponer el hacer del hombre como una tarea no arbitraria, pero tampoco decidida de antemano, en suma, como una tarea ética.

Allí donde Platón había hablado de justicia (*dike*), de un Orden Ideal y en ese sentido inmutable, Aristóteles no desliga la justicia de la ética, porque en efecto la justicia no es un Orden ideal, sino un modo de convertir la acción del hombre en acción reguladora del vínculo social. Por eso comienza poniendo una restricción a la habitual identificación griega de justicia y legalidad. Tienen que ver, pero no es lo mismo, dice Aristóteles, pues la justicia está más guiada por la proporción que por la igualdad. Por eso en rigor la justicia no se puede confundir con la justicia distributiva. La distinción entre igualdad y proporción la establece Aristóteles en función de que esta última *exige* la diferencia, "pues una asociación por cambio no tiene lugar entre dos médicos, sino entre un médico y un agricultor y en general

entre personas diferentes y no iguales" (V, 5, 1133a, 15). La proporción ha de buscarse no en la igualdad sino en la kreia. ¿Cómo traducir kreia? Unos lo traducen por necesidad (por ejemplo Julio Palli Bonet), otros por demanda (por ejemplo María Araújo y Julián Marías). Vacilación de los traductores que nosotros conocemos ya bien, pues sabemos que para el hombre la Necesidad aparece ya de entrada convertida o transmutada en Demanda. Para Aristóteles ambas van juntas: necesitamos luego demandamos, lo que es igual a decir: nos necesitamos. No es por tanto lo mismo que la distribución de lo ya tenido, sino que corresponde a lo que no se tiene y se demanda. Por esa razón dirá que la justicia es del ámbito de la política y la proporción se aplica también a las relaciones de poder, "no permitimos que nos mande un hombre sino la razón, porque el hombre manda en interés propio y se convierte en tirano...." (V, 6, 1134a, 35).

De Aristóteles, lo hemos dicho ya, nos interesan sobre todo sus preguntas más que sus respuestas. Sus preguntas son mucho más esclarecedoras. Por eso acudimos a Aristóteles, para hacernos acompañar de sus preguntas. El atisbo de que justicia y ley no se corresponden tiene un alcance que el propio Aristóteles retoma al hablar de la amistad. El Libro VIII comienza con un elogio tal de la amistad que le lleva a decir que "es lo más necesario para la vida..., sin amigos nadie querría vivir aunque tuviese todos los otros bienes" (VIII, 1, 1155a). Sin embargo, no se corresponde tal afirmación que asocia la vida del hombre con la amistad con esta otra en la que, prosiguiendo su elogio de la amistad, dice: "...cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero aun siendo justos sí necesitan de la amistad y parece que son los justos los que son más capaces de amistad" (VIII, 1, 1155a, 25).

Podríamos entonces establecer una gradación que va de "la más hermosa virtud" a la "razón legislativa", desde la amistad ("que mantiene unidas las ciudades") a la ley positiva. Pero si la amistad es "lo más necesario para la vida", ¿por qué no proponer de manera unívoca la política de la amistad? Ya sabemos que Aristóteles no es proclive a la univocidad. Busca la unidad en la diversidad de las significaciones del ser y en la precariedad del ser en

movimiento. Por eso privilegia la proporción como reciprocidad entre lo diferente y lo plural. La búsqueda tenaz de la proporción es el objetivo aristotélico. Búsqueda tenaz pero también inencontrable, pues ni siquiera su inquieto rigor le va a permitir conseguir la proporción entre el justo y la justicia, "puesto que es posible obrar injustamente sin ser injusto" (V, 6, 1134a) y no es inoportuno que ponga el ejemplo de la pasión erótica, ya que el sexo es para nosotros, como ya dijimos, la evidencia de la no reciprocidad. No hay proporción sexual, dijo Lacan con estos términos aristotélicos. Es cierto, no la hay, puesto que el sexo es aquella herida en el cuerpo que es herida de realidad en busca de realidad, por retomar de nuevo el verso de Paul Celan. El sexo es la desproporción por excelencia donde el amor está sometido a su condición de demanda originaria, indigencia que frustra las propuestas de reciprocidad o proporción. El falo es una medida patética, pues requiere siempre el deseo del otro, siendo a la vez ese deseo su cuestionamiento. Ley de la castración que desbarata las complicadas artimañas de la proporcionalidad. Es verdad que los hombres hicieron el amor antes que el derecho, pero no habría necesidad de derecho si no fuera porque eso que llamamos hacer el amor incluye la guerra, el odio y la agresividad, pues, amigo Aristóteles, no hay propiedad ni de mujer ni de hijo. La apropiación es incalculable para la indigencia del hombre.

Esa rigurosa mezcla de Aristóteles y la Estoa, que es Montaigne, decía a propósito de la ley y la justicia:

Ahora bien, las leyes mantienen su crédito no porque sean justas sino porque son leyes. Es el fundamento místico de su autoridad, no tienen otro... El que las obedece porque son justas, no las obedece justamente por lo que debe obedecerlas (Ensayos III, p. 346).

La ley no es justicia. Su crédito, el crédito de la ley, es la ley misma. No sólo no tiene la garantía de la justicia sino que si pidiera un crédito a la justicia, entonces la ley misma quedaría pervertida. El fundamento místico de la autoridad es, como ya había dicho anteriormente, una ficción legítima. Una ficción, puesto que no se funda en la naturaleza, y legítima, de la misma forma en que es legítimo que una mujer emplee "dientes de marfil allí donde

los suyos faltan" (p. 30). Si confundiéramos la ley con la justicia, la obediencia a la ley se convertiría en servidumbre y la autoridad en inquisición o terror de las conciencias. Ése es a nuestro parecer el gran hallazgo de Aristóteles y el motivo por el cual la ley se debe a la razón y no a la tiranía, y en consecuencia la obediencia a la ley se opone a la servidumbre al tirano.

El torvo Yahvé concede a Abraham no ya cincuenta hombres justos sino que sólo con diez sería suficiente para no destruir Sodoma y Gomorra. Quien decide no sólo conocer y ordenar lo justo sino encarnarlo elige el rostro del mal donde los hombres son condenados a diario en el altar del sacrificio de la subjetividad. Si Yahvé conoce la justicia es porque no es un hombre. Llevaba razón Aristóteles cuando pedía no deificar a los amigos, pues "un amigo sólo es amigo mientras siga siendo un hombre" (VIII, 7, 1159a, 10). Por la misma razón el hombre justo sólo lo es "mientras siga siendo un hombre".

7.8. El hombre justo a veces...

¿Cómo entender ese "mientras siga siendo un hombre"? Mientras respete la angustia de su indignancia, el enigma de su extravío y la soledad del deseo y del acto. El hombre justo no es una abstracción ni una permanencia, a veces se da, acontece, luego desaparece. Nadie lo es de por sí. Es una posibilidad que a veces acontece. Es una posibilidad, puesto que un sujeto no coincide con su función o con su apropiación de la "cosa". Al contrario, das Ding, la cosa, esa constancia de lo impropio e inapropiable, esa constancia de la desposesión, es el fundamento del mundo, su elemental extrañeza inmediata e inapropiable. Das Ding, dice Freud, se define por no ser un atributo, ni siquiera es atribuible al recuerdo. Es memoria desposeída de recuerdo, escrita en la carne, soledad de la carne.

El hombre justo acepta la soledad del cuerpo como comienzo de un acercamiento que se ve constantemente interrumpido por la desproporción, sea entre la demanda y su respuesta, entre el pensamiento y el acto, entre el amor y el deseo, o ya sea, en suma, entre la posibilidad del otro y su radical extrañeza, figura angustiada de la muerte. Es cierto, el hombre justo no se ahorra angustia, pero no la explota como ansiedad en el "paso al acto", en ese

empuje desesperado hacia la común destrucción. El hombre justo cuida ese límite del respeto al existir del otro porque conoce su fragilidad. La compañía odiosa del otro no ignora que es imprescindible, pero que sea imprescindible no se resuelve en apropiación siempre indebida, pues es tan débil que sólo el empuje a la apropiación la marchita. Por eso el hombre justo proviene de la experiencia del Nebenmensch, de esa extraña e imprescindible vecindad lejana. Toma no sólo la indignancia del otro, sino también la miseria de su pánico como espacio de lo vivo. No mata el deseo. No es cómplice del daño, pero respeta el sufrimiento como vivo y digno acontecer de la pobreza del hombre.

El hombre justo no confunde el daño con la decepción. La decepción proviene de la identificación narcisista con el objeto de la satisfacción; pide la adoración. El daño es la injusticia que ya sólo por respirar, y no digamos amar, impone el hombre al mundo. El hombre justo nunca es insensible a la injusticia que acarrea su presencia/ausencia ante el otro. El hombre justo es esa sensibilidad, ese "sentido interno", porque no confunde lo injusto del hombre con la decepción del narcisismo. ¿Qué le procura tanto dolor, el sufrimiento de su mujer o la decepción que ella le achaca?, preguntamos a un hombre atormentado, que acaba de anunciar a su pareja su deseo de separación. Si puede orientarse en esa pregunta, quizás entonces pueda actuar como un hombre justo, que no puja con la facundia; aunque sucumba, la detesta.

La facundia de la queja, por ejemplo. A un hijo se le puede conceder el derecho a pedir cuentas a los padres por traerlo al mundo y exponerlo así al daño. Pero no sería justo. El hombre justo se mantiene (steh herein) sin traspasar el límite del pudor. El hombre en cuanto justo acepta la existencia de los hombres, no cuestiona el hecho de la existencia de la reproducción de los hombres, de la diferencia sexual y generacional. Ese hecho responde a un pacto que va más allá de la ley. Un pacto donde diké y aidós guardan una relación silenciosa, pero real, ledig allen Gebets, es un pacto de existencia, de sostenerse en la vida, a pesar de los exterminios permanentes. Su ruptura, cuando se rompe ese pacto, sólo tiene un único acto justo: el suicidio, nunca

el asesinato. Los fenómenos depresivos de los que hablamos en otro lugar no se corresponden con lo justo, puesto que es acobardarse de la vida, es pedir cuentas a la vida. Hay derecho a deprimirse pero no es justo.

El derecho es más amplio que la ley, pero no es lo mismo que la justicia. El derecho es más amplio que la ley porque hay derechos que no están legislados, por ejemplo, el derecho mismo a la justicia, es un derecho, pero no sería justo, porque el derecho llevado por su inercia conduce a la impunidad, por eso no es justo. La ley pone límite al derecho y a la vez sabe que no puede presentarse como justicia. Cuando un fiscal pretende justificar su inquisitorial actuación en un juicio porque dice "yo busco la verdad y la justicia" en vez de decir "yo sirvo a la ley", es el retor no del terror de las conciencias, es el retorno de la Inquisición.

El hombre justo no se consuela con la soberbia inquisitorial. El hombre en cuanto justo, cuando eso sucede aunque sea rara vez, es por ello testimonio de la soledad. Ese testimonio es el aura de una compañía por efímera que sea, como efímeras son estas nubes que se arremolinan en la cumbre de esa montaña o como lo son los gestos intensos de ese sujeto que dijo una palabra que no era como las otras y no puede proseguir. Es testimonio de la experiencia de que vivir es imposible y ésta es la experiencia del sujeto viviente. Testimonia que vivir no se corresponde con la justicia.

Pero el anhelo de justicia es irrenunciable. No es una promesa. Ninguna interpretación la recupera. Es un horizonte de redención que no es una promesa, pues no puede tomar al otro como un medio. El hombre, hijo del grito, de la necesidad convertida en demanda, no puede, sin embargo, hacer del otro un instrumento si no es a condición de haber destruido su propio deseo de que el otro viva para seguir vivo. El anhelo de justicia no es una promesa exigida o una demanda aplazada, sino que posee la inmediatez del deseo de vivir aún a pesar de la experiencia de su imposibilidad, mejor dicho, a causa de esa experiencia. Si bien es cierto que el hombre justo testimonia de esa experiencia, también es verdad que reclama la justicia de poder vivir a pesar de estar preso en la demanda.

No es justo que el hombre sea tan imposible. No es justo ese sufrimiento ni esa soledad que sabe que no puede conseguir la indiferencia, ni siquiera la del cínico, que explota el pesimismo que predica.

¿Cómo soportar el sufrimiento que los hombres en su desesperación se infligen? No pensamos en la pertinaz patología de una identidad que sólo por el fanatismo de su exceso puede anular la luz que brota de la indigencia. Pensamos más bien en esos sujetos que acuden a atestiguar la desproporción de su vínculo con el otro. Ese sujeto paranoico, por ejemplo, que se precipita sobre el daño para preservar un victimismo que sólo es la derrota de quien, empeñado en vivir sin esperanza alguna, reclama, sin embargo, una inocencia por medio de un castigo atroz y permanente que parece, en su inocencia, incruento. O esa joven mujer que lesionada desde niña transita un cuerpo cuya única certidumbre es ser un desierto de deseo para el otro.

Ojalá la indiferencia que querían aquellos admirados griegos de la Estoa fuera posible. Los hombres por el contrario prefieren el terror. En realidad no es una elección, o al menos no es una elección previa, sino que la incertidumbre de ese cuerpo prendido en la indigencia de la demanda le empuja a preferir el terror a la indigencia.

7.9. Aun así el psicoanalista...

Somos testigos de esos ojos abiertos, puede que espantados, de ese esquizofrénico que no consigue descansar de un cuerpo fragmentado y atemporal. Testigos somos de esa mujer que prefiere el maltrato a una soledad que es para ella aniquiladora, o de ese hombre que llora desarbolado porque su demanda quedó encallada en tierra de nadie sin atisbar en su torpeza señal alguna que le devuelva (supuestamente) un lugar en el mundo. Y qué decir de esa mujer hostil y seca, desgarrada por un odio devastador que la mantiene aherrojada en la trasera de la vida que por otro lado tanto dice ansiar; o de esa otra junto al lecho del padre esperando una demanda que no llega y cuya pesadilla es la confirmación de su reiterada desesperanza.

Engreído por cualquier cosa, engatusado por el brillo de una imagen, el

hombre es demasiado torpe con su soledad y no consigue, como diría Aristóteles, "decir el bien" (1, 6, 1096a, 20) en vez de atragantarse con la facundia de la queja.

"No fui a la comida, no quise ir, pero le eché en cara a ella el no haber ido." No es justo atrapar a cada instante cualquier hojarasca de la queja o el reproche. "Si estoy bien, dice una joven mujer, es como si estuviera desnuda, me da miedo... Cuando estoy mal, quejosa o molesta o incluso angustiada, entonces me reconozco." Palabras esclarecedoras, sin duda, que señalan hasta qué punto el sujeto arrancado de su identidad está desnudo y esa identidad se construye a base de quejas, reproches y miedos que dan a la demanda una vestimenta que al ocultar su indigencia pareciera recuperar una identidad consistente del otro y ante el otro.

Pero el sujeto es sin identidad, incierto e incalculable, memoria de una vulnerabilidad escrita en el cuerpo y cuyo desciframiento es el trabajo del inconsciente. El trabajo del inconsciente es la propuesta. Por eso nuestra práctica se hace irrenunciable. Con que sólo uno haya podido abrir los ojos al menos por un instante a la pluralidad del mundo, con que sólo uno haya podido revivir una libido que parecía inerte de tan estancada, con que uno sólo pudiera desear y amar sin pretender la inocencia, pero sin verse, por ello, obligado a la posesión mortal o destructiva, con que alguien dé a su sufrimiento la dignidad de su límite y pueda tomar el momento de la alegría como un deber moral, con que el hombre que porta el cuerpo del hombre pueda ser el fuego de una palabra escueta, la "clara candela del hambre en la boca" (die helle Hungerkerze im Mund), que dice el verso de Paul Celan en ese hermoso poemario que se llama Cristal de aliento... Con que...

El fracaso de la identidad es el comienzo del hombre y del mundo cuando ese fracaso es el nombre de das Ding, de la cosa en cuanto inapropiable, y no el encierro del incesto, cuyo pestillo es la pulsión de muerte, burla terrible a una identidad fraguada en las temblorosas sombras del Miedo.

El pensamiento, aun en su empeño por la identidad, es al menos testigo de que no hay identidad sustantiva para el cuerpo del hombre. El pensamiento se

interrumpe a la hora de concluir una identidad.

De nuevo la Carta de Lord Chandos de Hugo von Hofmannsthal nos ayuda:

Esperaba restablecerme junto a esa armonía de nociones definidas y ordenadas, pero no pude alcanzarlas. A esas nociones las comprendía bien: veía ascender por mí su maravilloso juego de relaciones como elegantes surtidores jugando con globos dorados. Podría darles la vuelta y ver cómo jugaban frente a frente; pero sólo lo hacían entre sí, y lo más profundo, lo personal de mi pensamiento quedaba excluido de su corro. Por ellas conocí la sensación de una espantosa soledad: yo estaba como encerrado en un jardín poblado de estatuas sin ojos; de nuevo traté de refugiarme en lo abierto.

Bibliografía

Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1990 (edición trilingüe de Valentín García Yebra).

-*Ética Nicomachea*, Madrid, Gredos, 1985 (trad. y notas de Julio Pallit Bonet; introducción de Emilio Lledó; las citas bibliográficas corresponden a esta edición).

-*Ética a Nicómaco*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960 (edición bilingüe y trad. de María Araújo y Julián Marías).

-*Física*, Madrid, Gredos, 1995 (introducción, trad. y notas de Guillermo R. de Echandía).

-*Acerca de la generación y la corrupción*, Madrid, Gredos, 1987 (introducción, trad. y notas de Ernesto La Croce).

-*Tratados breves de historia natural*, Madrid, Gredos, 1987 (introducción, trad. y notas de Alberto Bernabé Pajares).

-*Poética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000 (edición de Salvador Mas).

Aubenque, P.: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1974 (trad. Vidal Peña).

Bachmann, I.: *Últimos poemas*, Madrid, Hiperión, 1999 (edición bilingüe de Cecilia Dreymüller y Concha García).

Benjamin, W.: "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973 (trad. de Jesús Aguirre).

Bloom, H.: "De Freud en adelante", en *Poesía y creencia*, Madrid, Cátedra,

- 1991 (trad. de Luis Cremades).
- Bodej, R.: La forma de lo bello, Madrid, Visor, 1998 (trad. de Juan Díaz de Atauri).
- Calasso, R.: Las bodas de Cadmo y Harmonía, Barcelona, Anagrama, 1990 (trad. de Joaquín Jordá).
- "El demonio de la repetición", en La ruina de Kasch, Barcelona, Anagrama, 1989 (trad. de Joaquín Jordá).
- Celan, P.: Obras completas, Madrid, Trotta, 1999 (trad. de J.L.Reina Palazón).
- Colina, F.: El saber delirante, Madrid, Síntesis, 2001.
- Cooley, C. H.: Human Nature and the Social Order Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1922.
- Charcot, J. M.: Lecciones sobre histeria traumática, Madrid, Nieva, 1989 (selección e introducción de Francisco Pereña y Manuel Desviat).
- Desviat, M.: La reforma psiquiátrica, Madrid, DOR, 1994.
- Epicteto: Disertaciones, Madrid, Gredos, 1993 (trad., introducción y notas de Paloma Ortiz García).
- Pláticas IV. Fragmentos, Madrid, CSIC, 1973 (edición bilingüe de Pablo Jordán de Urríes y Azara).
- Ferenczi, S.: Correspondencia completa Freud-Sándor Ferenczi, vol. 1, 2, 1912-1914. Madrid, Síntesis, 2001.
- Foucault, M.: Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres, Madrid, Siglo XXI, 1987 (trad. de Martí Soler).
- Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí, Madrid, Siglo XXI, 1987

(trad. de Tomás Segovia).

Freud, S.: Entwurf einer Psychologie [Proyecto de una psicología para neurólogos]. G.W., IX, Londres, Imago, 1940-1952.

-Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904 [Cartas a W Fliess], Frankfurt del Meno, Fischer, 1986 (edición de J.M.Masson).

-Die Traumdeutung (1900) [La interpretación de los sueños], Studienausgabe (1969- 1979), II, Frankfurt, Fischer.

-Erinner, Wiederholen und Durcharbeiten (1914) [Recuerdo, repetición y elaboración], Studienausgabe, Ergänzungsband.

-Triebe und Tribschicksale (1915) [Las pulsiones y sus destinos], Studienausgabe, 111.

-Die Verdrängung (1915) [La represión], Studienausgabe, III.

-Das Unbewusste (1915) [El inconsciente], Studienausgabe, III.

-Aus der Geschichte einer infantilen Neurose (1918) [Historia de una neurosis infantil. • el hombre de los lobos], Studienausgabe, VIII.

-Ein Kind wird geschlagen (1919) [Pegan a un niño], Studienausgabe, VII.

- Das Unheimliche (1919) [Lo siniestro], Studienausgabe, IV.

-jenseits des Lustprinzips (1920) [Más allá del principio del placer], Studienausgabe, III.

-Der Untergang des Ödipuskomplexes (1924) [El naufragio del complejo de Edipo], Studienausgabe, V.

-Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose (1924) [La pérdida de realidad en la neurosis y en la psicosis], Studienausgabe, III.

- Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschied (1925) [Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica], Studienausgabe, V.
 - Die Verneinung (1925) [La negación], Studienausgabe, III.
 - Hemmung, Symptom und Angst (1926) [Inhibición, síntoma y angustia], Studienausgabe, VI.
 - Fetischismus (1927) [Fetichismo], Studienausgabe, III.
 - Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychanalyse (1933) [Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis], Studienausgabe, I.
 - Die endliche und die unendliche Analyse (1937) [Análisis terminable e interminable], Studienausgabe, Ergänzungsband.
- Freud, S.: Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1974 (trad. de Luis LópezBallesteros).
- Gadamer, H. G.: Poesía y diálogo, Barcelona, Gedisa, 1993 (trad. de D.Najmias y J.Navarro).
- Gehlen, A.: El hombre, Salamanca, Sígueme, 1987 (trad. de F.C.Vevia Romero).
- Hegel, G. W. E: Fenomenología del Espíritu, México, FCE, 1966 (trad. de Wenceslao Roces).
- Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal, Madrid, Revista de Occidente, 1974 (trad. de José Gaos).
- Ciencia de la lógica, Buenos Aires, Hachette, 1968 (trad. de A. y R.Mondolfo).
- Hofmannsthal, Hugo von: Carta de Lord Chandos, Murcia, Colegio de

- Aparejadores y Arquitectos Técnicos, 1981 (trad de J.Quetglas).
- Hiilderlin, F.: Ensayos, Madrid, Hiperión, 1976 (trad. y notas de Felipe Martínez Marzoa).
- Las grandes elegías, Madrid, Hiperión, 1980 (edicion bilingüe de Jenaro Talens).
- Homero: Ilíada, Madrid, Gredos, 1991 (trad., prólogo y notas de Emilio Crespo Güemes).
- Kafka, E: Ein Landartz und andere Prosa, Stuggart, Reclarn, 1995.
- La condena y otros relatos, Madrid, Alianza, 1984 (trad. de J.R.Wilcok).
- El proceso, Madrid, Galaxia Gutemberg, 1999 (trad. de Miguel Sáenz).
- Kandel, E. R.: "Un nouveau cadre conceptual de travail pour la psychiatrie", en Évolution psiquiatrique, 2002: 67: 12-39. Éditions scientifiques et médicales.
- Kant, I.: Crítica de la razón pura, Madrid, Alfaguara, 1978 (prólogo, trad. y notas de Pedro Ribas).
- Crítica de la razón práctica, Buenos Aires, Losada, 1961 (trad. de Rovira Armengol).
- Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia, Buenos Aires, Charcas, 1984 (trad. de Mario P.M.Caimi).
- La religión dentro de los límites de la mera razón, Madrid, Alianza, 1969 (trad., prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa).
- Kerényi, K.: La religión antigua, Barcelona, Herder, 1999 (trad. de Adan Kovacsis y Mario León).
- Kierkegaard, S.: El concepto de angustia, Madrid, Espasa Calpe, 1964.

- Klein, M.: El psicoanálisis de niños, Buenos Aires, Hormé, 1964 (trad. de Arminda Aberastury).
- Obras completas, Barcelona, Paidós, 1989 (trad. de Arminda Aberastury y H. Friedenthal).
- Kommerell, M.: Lessing y Aristóteles. Investigación acerca de la teoría de la tragedia, Madrid, Visor, 1990 (trad. de F.L.Lisj).
- Kraepelin, E.: Introducción a la clínica psiquiátrica, Madrid, Nieva, 1988 . (prólogo de C.Castilla del Pino).
- Kraus, K.: Escritos, Madrid, Visor, 1990 (edición de J.L.Arántegui).
- Lacan, J.: Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse, París, Seuil, 1973.
- Ecrits, París, Seuil, 1966.
- L'envers de la psychanalyse, París, Seuil, 1991.
- Laplanche, J.; Pontalis, J. B.: Vocabulaire de la psychanalyse, París. PUF, 1968.
- Leuret, F.: El tratamiento moral de la locura, Madrid, AEN, 2001 (trad. de María J. Pozo Sanjuán).
- Levinas, E.: Totalidad e infinito, Salamanca, Sígueme, 1977 (trad. de Daniel E.Guillot).
- De otro modo que ser, o más allá de la esencia, Salamanca, Sígueme, 1987 (trad. de Antonio Pintor Ramos).
- Humanismo del otro hombre, México, Siglo XXI, 1974 (trad. de Daniel E.Guillot).
- Lledó, E.: El silencio de la escritura, Madrid, Centro de Estudios

Constitucionales, 1991.

Días y libros, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1994 (edición de Mauricio Jalón).

Mead, G. H.: Espiritu, persona y sociedad, Buenos Aires, Paidós, 1982 (trad. de Florial Mazía).

Montaigne, M. de: Ensayos III, Madrid, Cátedra, 1987 (Edición de Dolores Picazo y Almudena Montojo).

Musil, R.: El hombre sin atributos, 1, Barcelona, Seix Barral, 1970 (trad. de José M. Sáenz).

Neisser, C.: "Disertación sobre la paranoia desde el punto de vista clínico", en Clásicos de la paranoia, Madrid, DOR, 1997 (edición de J.M.Álvarez y F.Colina).

Newton, I.: Óptica, Madrid, Alfaguara, Madrid, 1977.

El Templo de Salomón, Madrid, CSIC, 1998 (edición a cargo de Ciriaca Morano).

Nietzsche, F.: Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999 (edición de Germán Cano).

-La Gaya Ciencia, Barcelona, Olañeta, 1979 (trad. de Pedro González Blanco).

- La ciencia jovial, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001 (trad. y notas de Germán Cano).

-Humano, demasiado humano, Madrid, Akal, 1966 (trad. de Alfredo Muñoz Brotons).

Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos (1869-

- 1889), Madrid, Tecnos, 2002 (edición de Diego Sánchez Meca).
- Ortega y Gasset, J.: Vives-Goethe, Madrid, Revista de Occidente, 1973.
- Pereña, F.: La pulsión y la cupa, Madrid, Síntesis, 2001.
- Pérez, A.: El Objeto Encontrado. Madrid, Círculo de Bellas Artes, 1994.
- Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlín, De Gruyter Bln, 1975.
- Plutarco: Moralia II, Madrid, Gredos, 1986 (introducción, trad. y notas de Concepción Morales Otal y José García López).
- Moralia V, Madrid, Gredos, 1989 (introducción, trad. y notas de Mercedes López Salvá).
- Moralia VIII, Madrid, Gredos, 1996 (introducción, trad. y notas de Rosa María Aguilar).
- San Agustín: Confesiones, Madrid, Aguilar, 1952 (trad., prólogo y notas de Lorenzo Riber).
- Schiller, J. C. F.: Escritos de filosofía de la historia, Universidad de Murcia, 1991 (trad. de Lucía Camarena).
- Schreber, D. P.: Memorias de un neurópata, Buenos Aires, Petrel, 1978 (trad. de Italo Manzi).
- Segal, H.: Introducción a la obra de Melanie Klein, Buenos Aires, Paidós, 1972 (trad. de H.Friedenthal).
- Séneca: Epístolas morales a Lucilio, Madrid, Gredos, 1994 (introducción, trad. y notas de Ismael Roca Meliá).
- Sófocles: Tragedias I. Edipo Rey-Edipo en Colono, Madrid, CSIC, 1959 (edición bilingüe de Ignacio Errandonea).

- Trakl, G.: Cantos de muerte. Antología, Barcelona, Seix Barral, 2001 (edición de Angélica Becker).
- Valente, J. A.: Lectura de Paul Celan: Fragmentos, Barcelona, Rosa Cúbica, 1995.
- Villacañas, J. L.: Tragedia y teodicea de la historia, Madrid, Visor, 1993.
- Walser, R.: Jakob von Gunten, Barcelona, Barral, 1974 (trad. de J.García Hortelano y C.B.Agesta. Epílogo de Roberto Calasso: El sueño del calígrafo).
- Wittenberger, G. y Tógel, Ch.: Las circulares del "Comité Secreto", 2 vols. Madrid, Síntesis, 2002 (trad. de Pablo Villadangos).

Índice

Prólogo	9
Introducción	15
1. Identidad, saber e inconsciente o de cómo el saber del inconsciente carece de identidad	35
1.2. De la separación entre saber y poder al canon estoico	39
1.3. Cuerpo y causa subjetiva	44
1.4. El psicoanálisis es clínica del inconsciente	47
1.5. Saber y olvido	48
1.6. Represión y denegación	50
1.7. Argumento fantasmático o argumento del poder	52
1.8. De la hipnosis al saber del inconsciente	56
1.9. Memoria y recuerdo	58
2. Desamparo y asistencia ajena o de cómo la "identidad de percepción" es imposible para el hombre	62
2.2. Fracaso de la "identidad de percepción" e "identidad de pensamiento"	66
2.3. Fracaso de la "identidad de percepción" y huellas mnémicas	67
2.4. Angustia y trabajo del inconsciente	71
2.5. El sueño no se interpreta y el inconsciente es an sich	75
2.6. ¿Es el sueño realización de deseos? ¿Hay interpretación del sueño?	78
2.7. El sueño no se construye con la "identidad de pensamiento"	82
3. La represión y el retorno de lo reprimido; la denegación y la certeza fantasmática	84

3.2. La denegación nace del fracaso de la "identidad de percepción"	85
3.3. Relación entre represión y denegación	88
3.4. Los muertos de Nueva York, los muertos de Afganistán y los muertos de la guerra de Troya	91
3.5. Amor y belleza	94
3.6. El duelo, el fetiche y la fobia	95
3.7. Denegación estructural y denegación neurótica	99
4. Crítica a la confusión entre pulsión y fantasía o de cómo se ha de distinguir entre inconsciente,	102
4.2. Acerca de la clínica de la mirada	105
4.3. Trauma y argumento	107
4.4. Crítica a la correspondencia kleiniana entre "instinto" y fantasía inconsciente	109
4.5. La concepción del inconsciente condiciona la clínica	114
4.6. Argumento fantasmático y destinos de la pulsión	116
5. Edipo, el argumento y el falo o de cómo no se ha de confundir la tragedia edípica con el fantasma	121
5.2. Falo, ¿significante u órgano?	125
5.3. Ante la ley de la castración	129
5.4. El enigma de Edipo	132
5.5. ¿Disolución del complejo de Edipo?	137
5.6. Intriga y argumento; diversidad y encierro	140
5.7. La vida carece de proporción	145
6. Repetición o constancia del fracaso de la identidad	147
6.2. ¿Pensar la repetición o imaginar el cambio?	151
6.3. Repetición, inercia y disparidad	155

6.4. Lo siniestro	158
6.5. Repetición y muerte	161
6.6. El tiempo del inconsciente: entre dos tiempos	164
6.7. Repetición, identidad y pulsión	166
6.8. Demanda de vida y soledad	170
6.9. La carga más pesada	173
6.10. Escisión pulsional y dualidad sadomasoquista	174
6.11. Demanda y exposición al otro	177
7. El hombre sin argumento o de la extrema soledad de la exposición al otro	180