

Néstor A. Braunstein, Betty B. Fuks, Carina Basualdo  
(coordinadores)

# Freud: A cien años de *Tótem y tabú* (1913-2013)

Sigmund Freud  
Gustav Jung  
Karl Abraham  
Oskar Pfister  
Ernest Jones  
Wilhelm Fliess  
Sándor Ferenczi  
Thomas Mann



psicología  
y  
psicoanálisis

DIRIGIDA POR OCTAVIO CHAMIZO

# **FREUD: A CIEN AÑOS DE *TÓTEM* *Y TABÚ* (1913-2013)**

*coordinado por*

*NÉSTOR A. BRAUNSTEIN*  
*BETTY B. FUKS*  
*CARINA BASUALDO*

*textos de*

ANNE DUFOURMANTELLE \* DANIEL KOREN  
NÉSTOR A. BRAUNSTEIN \* OCTAVIO CHAMIZO  
PAOLA MIELI \* JACQUES NASSIF  
CARINA BASUALDO \* PATRICIA GHEROVICI  
BETTY BERNARDO FUKS \* CATERINA KOLTAI  
MÁRCIO SELIGMANN-SILVA \* PAULO ENDO



**siglo xxi editores, méxico**

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS,

04310 MÉXICO, DF

[www.sigloxxieditores.com.mx](http://www.sigloxxieditores.com.mx)

**siglo xxi editores, argentina**

GUATEMALA 4824, C 1425 BUP

BUENOS AIRES, ARGENTINA

[www.sigloxxieditores.com.ar](http://www.sigloxxieditores.com.ar)

**salto de página**

ALMAGRO 38, 28010

MADRID, ESPAÑA

[www.saltodepagina.com](http://www.saltodepagina.com)

**biblioteca nueva**

ALMAGRO 38, 28010

MADRID, ESPAÑA

[www.bibliotecanueva.es](http://www.bibliotecanueva.es)

**anthropos**

DIPUTACIÓN 266, BAJOS,

08007 BARCELONA, ESPAÑA

[www.anthropos-editorial.com](http://www.anthropos-editorial.com)

---

RC530

F74

2013

*Freud : A cien años de Tótem y tabú (1913-2013) / coordinado por Néstor A. Braunstein, Betty B. Fuks, Carina Basualdo ; textos de Anne Dufourmantelle [y otros once] — México : Siglo XXI, 2013.*

272 p. — (Psicología y psicoanálisis)

ISBN: 13: 978-607-03-0472-9

1. Freud, Sigmund – 1856-1939. 2. Neurosis. 3. Tabú. 4. Totemismo 5. Psicoanálisis. I. Braunstein, Néstor A., editor. II. Fuks, Betty B., editor. III. Basualdo, Carina, editor. IV. Dufourmantelle, colaborador. V. t. VI. Ser.

primera edición, 2013

primera reimpresión, 2013

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 978-607-03-0472-9

derechos reservados conforme a la ley

impreso en ingramex, s.a. de c.v.

centeno 162-1

col. granjas esmeralda

09810 méxico, d.f.

# POR AMOR A TÓTEM Y TABÚ

*Si se me preguntase cuál de las atrevidas e innovadoras contribuciones de Sigmund Freud al conocimiento del ser humano ha sido para mí la más relevante y cuál de sus obras literarias es la primera en venirme a la mente cuando escucho su nombre, yo diría, sin pestañear, que es Tótem y tabú, el gran tratado en cuatro partes [...] ello se debe a que esa obra trasciende ampliamente sus intenciones e intuiciones en el campo de la medicina para introducirse en las ciencias humanas en general y, más que nada, porque abre, de manera esclarecedora, para el lector que reflexiona sobre las cuestiones de la humanidad, perspectivas increíbles sobre el pasado anímico, la profunda protohistoria moral, social, mítico-religiosa de la prehistoria y los comienzos de la historia [...] Se trata, sin duda, desde un punto de vista puramente artístico, del mejor de los trabajos de Freud: por su construcción y por su forma literaria es una obra señera de la ensayística alemana que se emparenta y se incluye entre sus realizaciones más logradas.*<sup>1</sup>

Thomas Mann [1929], “Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte”.

“Todo yo soy *Tótem y tabú*.” Así, con estas palabras, Freud declaraba a Sándor Ferenczi, en una carta fechada el 11 de agosto de 1911, la medida en que se sentía absorbido por la escritura de un texto que lo llevaría —aludiendo aquí a las reflexiones de Michel Foucault en *¿Qué es un autor?*—,<sup>2</sup> a comprometerse en una nueva y extraña relación consigo mismo. Muchos de los comentaristas de Freud consideran que esta obra, escrita entre 1911 y 1912, publicada en 1913, es tan sólo una aplicación de la teoría psicoanalítica a la antropología. Es evidente que ésa sería una lectura apresurada y equivocada. El libro en cuestión es un escrito metapsicológico que ofrece, como subproducto, el esclarecimiento del principio psicoanalítico del vínculo indisoluble que hay entre lo individual y lo colectivo, algo que es más claro hoy que hace cien años. Esa postulación exige que el analista ocupe el lugar de crítico de la cultura en la que rinde su testimonio. Siendo así, es más que legítimo afirmar que *Tótem y tabú* es uno de esos textos señeros que habrán de ser considerados fundamentales, no sólo en el ámbito de la obra de su autor, sino como una de las mayores creaciones del siglo xx. El ensayo inaugura lo que era hasta entonces impensable: un mismo espacio, un espacio común, para aprehender la psicología individual y la psicología colectiva. Recordemos: “La psicología individual, es al mismo tiempo y desde un principio, psicología social”: *Psicología de masas y análisis del yo* (1920).

de las narrativas personales que le abrieron las puertas de acceso a la singularidad del deseo, Freud construyó, en *Tótem y tabú*, la escena que funda la vida social, el mito del asesinato del padre. ¿Por qué fue necesario forjar un mito en ese momento, cuando casi todos los conceptos psicoanalíticos extraídos de la clínica configuraban ya una teoría aceptada y reconocida?

En primer lugar debe decirse que la tarea fue ardua, según lo muestra otra carta de Freud a Ferenczi, la del 30 de noviembre del mismo año, 1911: “El trabajo sobre el tótem es una bazofia. Leo grandes libros que carecen de verdadero interés pues ya conozco las conclusiones, según me lo dicta el instinto. Pero tengo que rastrearlas a través de todo el material; mientras tanto, las intuiciones se oscurecen”. Era así porque los datos de la literatura antropológica y etnológica que se describen en los cuatro ensayos que integran *Tótem y tabú* confirmaban, de un modo u otro, lo que Freud estaba habituado a escuchar de sí mismo y de sus pacientes. Por lo tanto, era preciso extraer una inferencia lógica del material propagado por los libros de Charles Darwin, George Frazer, W. Robertson Smith, James J. Atkinson y tejer una trama literaria que fuese capaz de manifestar la verdad analítica sobre los orígenes de la religión (tótem) y de la moral (tabú).

El espíritu crítico del padre del psicoanálisis se adelantó a los estudios más modernos sobre la función de los mitos en la cultura como relatos de una creación que, habiendo emergido en un pasado remoto, se perpetúa en aspectos de la realidad presente. Como historias dramáticas que autorizaban las costumbres, los ritos y las creencias o permitían sus mutaciones, los mitos se ubican entre, por una parte, la dominación y, por otra, el conocimiento de la naturaleza; de ahí procede su eficacia simbólica. De modo general, Freud, contrariando a la tradición, rompió con la clásica devaluación del mito por parte de la razón esclarecida; lo exaltó como una narración de alto valor social e individual cuya función consistía en *expresar una verdad sobre los orígenes y la arquitectura del espíritu humano*. En tal sentido, la entrada de las construcciones míticas en el campo psicoanalítico va más allá de un simple ensamblaje de ilustraciones: es, al mismo tiempo, un modelo inaudito de expresión del pensamiento científico.

*Tótem y tabú*, un mito científico, es el escándalo que el psicoanálisis introduce en el corazón del saber moderno como efecto de la alta estima en que Freud tuvo a la confluencia de mito y logos. Nunca estará de más recordar que, a pesar de todas las críticas recibidas, el maestro de Viena jamás renunció a echar mano del mito, cuyo relato adquiere el tono de una gran leyenda, para representar, gracias a él, un origen desconocido pero que es siempre necesario. “Un día los hijos expulsados de la horda por el padre que gozaba de todas las mujeres, regresaron, lo mataron y devoraron el cadáver, poniendo fin a la existencia de aquella arbitraria figura de poder.” El asesinato es el acto que instaura la cultura. Esa ecuación puede también ser expresada en términos metapsicológicos: el asesinato representa el momento mítico de instalación de la represión primaria (*Urverdrängung*), ese mecanismo que organiza las representaciones en el interior del aparato psíquico.

En la década de los treinta, al sentirse cada vez más convencido de que los mitos

poseen un valor incalculable para la investigación científica, Freud escribe a Einstein: “Acaso tenga usted la impresión de que nuestras teorías constituyen una suerte de mitología y en tal caso ni siquiera una mitología alegre. Pero ¿no desemboca toda ciencia natural en una mitología de esta índole? ¿Les va a ustedes de otro modo en la física hoy?”<sup>3</sup> El mito de *Tótem y tabú*, ¿una especie de mitología nada alegre? Más aún, cabe preguntar: ¿qué hay de agradable en la *verdad histórica* de que cada padre es un padre muerto y cada hijo un asesino involuntario? Sí; un mito desagradable. Sin embargo, es una herramienta poderosa y precisa para la inteligencia del psiquismo y del orden social: el pasado remoto, perdido en el tiempo y en el espacio, florece en el presente y alcanzará al futuro del sujeto individual y, en su conjunto, a la cultura. En ese sentido Freud teje la célebre y discutible serie de analogías entre el niño, el neurótico, el salvaje y el hombre prehistórico para poner en acción teórica al tabú del incesto, al deseo prohibido. No sin razón el análisis de Juanito es recuperado en *Tótem y tabú*: se trata de demostrar cómo la fobia infantil con relación a ciertos animales presenta analogías con el totemismo, esa primera forma de religión que advino después y a modo de conmemoración del asesinato del padre.

Cada vez que Freud percibía al mundo como condenado al agobio y a los impases de la desorganización social, regresaba a la narrativa mítica que se prestaba para ser leída como una historia del pasaje de la naturaleza a la cultura. En otros términos, el mito relata la adquisición del lenguaje como palanca primordial para la formación de los lazos sociales. Ahora bien, retornar al mito no podría dejar de implicar el intento de inscribir a lo real (que no deja de no escribirse) como resto de la operación simbólica que funda al sujeto tanto en lo individual como en lo colectivo. ¿Habría sido ése el mensaje —inscribir a lo real en el centro de la teoría— que el padre del psicoanálisis dejó a sus herederos cuando reiteradamente, en tres ocasiones, mencionó el mito del asesinato en su obra testamentaria, *El hombre Moisés y la religión monoteísta* (1939)?

Fue poco más tarde cuando la civilización sufrió los inimaginables horrores de la segunda guerra que sumieron a la cultura moderna en un estado de barbarie nunca experimentado por ninguna tribu salvaje, ni siquiera en los albores supuestamente primitivos y brutales de la humanidad. El mito ilustra, en parte, ese retroceso inefable e inescrutable, puro efecto de las estrategias mortíferas de recuperación de lo esencialmente perdido por el asesinato del padre. La narración transmite el instante supremo de la muerte del poder arbitrario y del nacimiento de la vida comunitaria. Es ése uno de los grandes legados de Freud al campo de las ciencias humanas, en particular aquellas que se imbrican con la tercera herida narcisista de la humanidad: la presencia de lo inconsciente en la relación entre los hombres.

Es por esa grandeza insólita que adquiere *Tótem y tabú* en la historia del pensamiento occidental y por aquello que esbozan sus entrelíneas como lo que estaría en el horizonte, que tomamos la decisión de rendirle homenaje, el homenaje no exento de crítica que el texto pide y merece. En nuestra obra se reúnen ensayos de psicoanalistas y profesionales de otras áreas, oriundos de diferentes países. Esas

diferencias, sumadas a la lengua materna de cada uno de los autores, se desvanecen ante el entusiasmo de todos por la magna obra freudiana que, estando más allá o más acá de nuestra contemporaneidad, sin un tiempo determinado, nos convoca a producir otros textos en el surco que él roturó. En fin, es la transferencia al texto de 1913 la que inspira el tributo de los once autores de esta recopilación.

Vivimos hoy en el futuro de la obra de Freud. 100 años han transcurrido y el mítico pasado totémico que él inventó o develó se prolongaba clínicamente en los neuróticos y en los psicóticos, los de su tiempo y también los del nuestro. La estructura conserva su armazón y, por eso mismo, el texto de *Tótem y tabú* mantiene su vigencia. En el inconsciente el pasado no pasa: es intemporal, impermeable al flujo de los hechos sociales y a la transitoriedad de los fenómenos culturales y políticos que han transformado la faz de la tierra pero no las posiciones subjetivas de sus habitantes. 100 años han transcurrido y la actualidad del texto se conserva impertérrita, más aún, se ha confirmado con las más abyectas pero también con las más sublimes acciones. Nuestra humanidad se ha manifestado tanto en las guerras genocidas como en los avances de la medicina, en el rostro descarnado de los mercados como en las producciones del arte, en la devastación y el asesinato del alma de los hijos por los padres de Schreber como en el comienzo del fin del colonialismo y del régimen patriarcal, en la destrucción ecológica como en la abolición del tiempo, el espacio y el monopolio en las comunicaciones. *Tótem y tabú*, como ya se ha indicado, es un texto memorable que exhibe las huellas del pasado en el presente y, por eso mismo, una obra profética: el pasado continuará modelando el futuro y las imprevisibles transformaciones que acarreará el desarrollo de las ciencias exacerbará la lucha forjadora de la historia entre las titánicas fuerzas de Eros y Tánatos. 100 años es una marca temporal, arbitraria, que permite enfocar una visión retroactiva y, por lo mismo, es una manera de avizorar el futuro con sus amenazas y sus promesas, con el avance simultáneo —a la vez que conflictivo— del cálculo y del pensamiento que alimenta en nosotros, herederos de Freud, la esperanza de su recíproca fecundación.

## SOBRE EL PRIMER CAPÍTULO

Hemos decidido publicar, a modo de preludio, una serie de documentos relacionados con el texto de *Tótem y tabú* con la intención de abrir nuevos caminos al lector para la comprensión histórica y conceptual de la obra. En primer lugar, hemos seleccionado algunos fragmentos de varios epistolarios de Freud y de los colegas con los cuales mantuvo una interlocución antes, durante y en el momento siguiente a la publicación de los cuatro ensayos. Muchas de esas cartas muestran la evolución en Freud de algunos puntos que fueron abordados en *Tótem y tabú*. Son, en efecto, marcas elocuentes del proceso creativo seguido por el autor. Comenzamos por vislumbrar una referencia premonitoria a la temática de *Tótem y tabú* en el Manuscrito N dirigido a Wilhelm Fliess y anexo a la carta del 31 de mayo de 1897. En lo que se refiere a la relación del psicoanálisis con la mitología, el intercambio epistolar con Carl Gustav Jung es altamente iluminador. Permite entrever que, mientras el itinerario del entonces presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional se orientaba en la dirección de encontrar en la mitología pruebas de la presencia de un inconsciente colectivo, Freud está convencido de que los mitos lo ayudan a la comprensión del alma humana individual y de las organizaciones sociales. La correspondencia con Sándor Ferenczi muestra los afectos, las angustias y la relación pasional que hizo presa de Freud durante la escritura de la obra. Las correspondencias con Karl Abraham y con el pastor Oskar Pfister ubican al lector en el centro de los conflictos que sacudían al movimiento psicoanalítico, el telón de fondo político e institucional de la construcción del texto. Este trasfondo aparece como determinante en la correspondencia entre Freud y su biógrafo Ernest Jones; allí se trasluce una doble inserción: por un lado el lector se entera de las escaramuzas entre Jung y Freud y, por el otro, sale a la luz una serie de discusiones teóricas altamente polarizadas.

Los lectores en lengua española y portuguesa encontrarán por primera vez en este libro un anexo inédito a las obras completas de Freud publicadas en sus lenguas respectivas. Este complemento apareció como un primer prólogo a *Tótem y tabú* bajo el título “De quelques concordances dans la vie d’âme des sauvages et des névrosés”, que fuera publicado en Francia en la edición de las *OEuvres complètes* dirigida por Jean Laplanche.<sup>4</sup> El anexo está formado por cinco párrafos impresos en marzo de 1912 en la revista *Imago* como introducción a la primera parte de *Tótem y tabú*. Como nota al pie de página, los editores franceses aclaran que los susodichos párrafos fueron sustituidos, cuando se publicó el libro, por un nuevo prefacio escrito en septiembre de 1913. Fueron omitidos en las ediciones sucesivas de la obra y sólo volvieron a emerger del olvido en que se los tuvo en 1987, en el *Nachtragsband* de las *Gesammelte Werke* en alemán.

La inclusión del anexo en este volumen es uno de los afortunados resultados del trabajo de colaboración llevado a cabo por los tres responsables. El entretejido de las tres lenguas y el trabajo de traducción continuo de los once textos provenientes de varios países está en el origen de este inesperado develamiento. Grande fue

nuestra sorpresa cuando nos percatamos de que esta introducción nunca fue incluida en las múltiples versiones de las obras de Freud publicadas en español y en portugués.

Dejemos a nuestros lectores descubrir la riqueza de este texto desconocido. Anticipemos tan sólo que en él se avizora y es legible la ambivalencia de Freud hacia Jung. En efecto, a la vez que reconoce que Jung fue el primero en llamar la atención sobre el paralelismo entre el desarrollo ontogenético y el filogenético, Freud se disculpa por publicar *Tótem y tabú* de modo apresurado, a causa de “diversas instigaciones exteriores”... Como lo indican los editores franceses, la publicación de Jung<sup>5</sup> fue, sin duda, la causa motriz de la precipitación de Freud para asentar su posición en el campo de la antropología. Eso, a su vez, trajo consecuencias para el movimiento psicoanalítico internacional... Por otra parte y paradójicamente, como a menudo sucede con Freud, puede leerse en estas breves páginas su humildad ante el saber antropológico que, como tenía clara conciencia, sería sacudido por la osadía de *Tótem y tabú*.

NÉSTOR A. BRAUNSTEIN  
BETTY BERNARDO FUKS  
CARINA BASUALDO

---

Nota de los editores: Este párrafo falta en las distintas ediciones en español del texto redactado por Thomas Mann que fue publicado con el título de “El lugar de Freud en la moderna historia del espíritu”. Debemos y agradecemos la referencia y la traducción primera al portugués a nuestro compañero Márcio Seligmann (versión en castellano, N. A. B). Curiosamente, según hemos podido comprobar, falta también en las diferentes ediciones en francés y portugués. Es un misterio el hecho de que, entre las primeras ediciones en alemán y las ulteriores, este comienzo del artículo haya sido omitido. Nos complace rescatarlo del olvido en que cayó para entregarlo a los admiradores y conocedores de las obras tanto de Thomas Mann, el autor, como de Sigmund Freud, el homenajeado.

M. Foucault, *O que é um autor?*, Lisboa, Passagens, 1992.

S. Freud, “Por qué la guerra?” (1933 [1932]), *Obras completas*, vol. xxii, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 194. Traducción de J. L. Etcheverry. En adelante, todas las referencias a la obra de Freud en español se harán según esa edición indicando O. C. seguidas del número del volumen y página. En el caso de citas correspondientes a *Tótem y tabú*, en O. C., vol. xiii, simplemente *T&T*, seguido del número de página en esa edición.

S. Freud, *Œuvres complètes psychanalyse*, vol. xi: 1911-1913, París, PUF, 1998, pp. 383-385.

“Transformations et symboles de la libido” [Wandlungen und Symbole der Libido],  
*Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, t. 3, 1911).

# **CORRESPONDENCIA**

**DOCUMENTOS RELACIONADOS  
CON EL TEXTO DE *TÓTEM* Y  
*TABÚ***

## *I. EN LA CORRESPONDENCIA ENTRE FREUD Y FLIESS*

a] Manuscrito N (31 de mayo de 1897): “El horror al incesto (impío) estriba en que, a consecuencia de la comunidad sexual (también en la infancia), los miembros de la familia adquieren cohesión verdadera y se vuelven incapaces de incorporar extraños al grupo. Por eso es antisocial —la cultura consiste en esta renuncia progresiva. Al contrario, el superhombre”.<sup>1</sup>

b] Carta del 12 de diciembre de 1897: “¿Puedes imaginarte qué son los ‘mitos endopsíquicos’?: pues, el último engendro de mi gestación mental. La difusa percepción interna del propio aparato psíquico estimula ilusiones del pensamiento que, naturalmente, son proyectadas hacia afuera y —lo que es más característico— al futuro y a un más allá. La inmortalidad, la expiación, todo el más allá, son otras tantas representaciones de nuestra interioridad psíquica. *Meschugge?* Psicomitología”.<sup>2</sup>

## II. CORRESPONDENCIA DE FREUD CON JUNG<sup>3</sup>

### 1. Acerca de la relación entre mito y psicoanálisis

a] Carta de Freud a Jung del 13 de agosto de 1908: “Mis pensamientos se han dirigido a la mitología y comienzo a creer que el mito y la neurosis comparten un mismo núcleo” (p. 169 de la edición en inglés).

b] Carta de Freud a Jung del 17 de octubre de 1909: “Me alegra saber que usted comparte mi creencia de que debemos conquistar todo el campo de la mitología. Hasta ahora no tenemos más que dos adelantados: Abraham y Rank” (íd., p. 255).

c] Carta de Freud a Jung del 11 de noviembre de 1909: “Me complace saber que usted se ha interesado en la mitología. [...] Espero que pronto concordará conmigo en que la mitología está seguramente centrada en el mismo complejo nuclear que las neurosis. Pero nosotros somos tan sólo unos pobres diletantes. Necesitamos urgentemente auxiliares capacitados” (íd., p. 260).

d] Carta de Jung a Freud del 30 de noviembre de 1909: “Cada vez es más fuerte en mí el sentimiento de que una cabal comprensión de la psique (en la medida en que ello sea posible) sólo podrá alcanzarse mediante la historia o con su auxilio. Del mismo modo en que la comprensión de la anatomía y de la ontogénesis sólo es posible basándose en la filogénesis y en la anatomía comparada. [Por esa razón la antigüedad se presenta ahora ante mí bajo una luz nueva y significativa.] Lo que hoy hallamos en el psiquismo individual comprimido, enjuto o diferenciado de manera unilateral, debe haber estado, en el pasado histórico, ampliamente expandido. ¡Afortunado sea quien sepa leer estos signos! Es lástima que nuestra filología sea tan completamente inepta como nuestra psicología. Cada una le ha fallado a la otra” (íd., p. 269. La frase entre corchetes aparece en la edición francesa de la correspondencia pero no en la edición en inglés).

e] Carta de Jung a Freud del 25 de diciembre de 1909: “Es para mí evidente que no resolveremos los secretos últimos de las neurosis y las psicosis sin la mitología y la historia de la cultura. La *embriología* va de la mano de la *anatomía comparada* y sin esta última la primera es tan sólo un capricho de la naturaleza cuyas profundidades permanecen incomprensibles. Es una desgracia tener que trabajar al lado del Padre creador. De ahí mis choques con la ‘terminología clínica’” (íd., p. 279).

f] Carta de Jung a Freud del 17 de octubre de 1911: “Su contribución al simbolismo de los hermanos, a la que aludió en Zúrich, es de extraordinario valor e interés. A partir de ella descubrí que el simbolismo está ampliamente diseminado y es muy arcaico. Me complace mucho esa contribución pues coincide muy bien con otras observaciones que me imponen la conclusión de que los llamados ‘recuerdos infantiles tempranos’ no son en absoluto infantiles sino filogenéticos” (íd., p. 450).

## **2. Acerca del sentimiento religioso**

a] Carta de Freud a Jung del 2 de enero de 1910: “De mis recientes accesos de inspiración puedo confiarle sólo uno (me siento de nuevo bien y por lo tanto improductivo). Se me ha ocurrido que la razón última de la necesidad humana de la religión es el *desamparo infantil* que es infinitamente mayor en los hombres que en los animales” (íd., pp. 283-284).

## **3. Con una referencia explícita a *Tótem y tabú***

a] Carta de Freud a Jung del 10 de enero de 1912: “[A propósito de *Imago*] Ayer establecimos el contenido del primer número. Contribuiré con el primero de tres breves ensayos que tratan de las analogías entre la vida anímica de los pueblos primitivos y la de los neuróticos. El primero se titula ‘El temor al incesto’ y los otros se llamarán ‘La ambivalencia de la dirección de los sentimientos’ y ‘La magia y la omnipotencia de los pensamientos’” (íd., p. 480).

b] Carta del 21 de marzo de 1912: “Mi trabajo sobre el tabú, cuyas conclusiones conozco desde hace tiempo, progresa lentamente. La fuente del tabú y, por tanto, también de la conciencia (moral) es la ambivalencia. Es posible que *Imago* esté ya publicada en el momento en que usted lea esta carta” (íd., p. 495).

### III. CARTAS DE FREUD A FERENCZI<sup>4</sup>

a] Carta del 11 de agosto de 1911: “Todo yo soy *Tótem y tabú*” (cit., p. 317).

b] Carta del 30 de noviembre de 1911: “El trabajo sobre el tótem es una bazofia. Leo grandes libros que carecen de verdadero interés pues ya conozco las conclusiones, según me lo dicta el instinto. Pero tengo que rastrearlas a través de todo el material; mientras tanto, las intuiciones se oscurecen. Hay muchas cosas que no engranan y, por lo tanto, hay que forzarlas. No todas las noches tengo tiempo para ello, etc. Por momentos siento que he querido entablar apenas un breve flirteo y descubro, a mi edad, que debo casarme con otra mujer” (íd., p. 333).

c] Carta del 8 de agosto de 1912: “Del libro de Robertson Smith<sup>5</sup> sobre la *Religión de los semitas* saqué las mejores confirmaciones de mis hipótesis respecto al tótem” (íd., p. 421).

d] Carta del 13 de mayo de 1913: “Querido amigo: Hoy puedo volver a escribirle porque ayer puse fin al trabajo sobre el tótem. Una espantosa jaqueca (cosa extraña en mí) y la inesperada visita de mi hermano de Southport, de 80 años ya, me impidieron, a último momento, terminar. Tengo muchas ganas de hablar de eso. Después de *La interpretación de los sueños* [...] en nada he trabajado con tanta seguridad y entusiasmo. La recepción estará a la medida: una tormenta de indignación con la excepción de mis fieles más cercanos. Eso será oportuno en la disputa con Zúrich pues nos va a separar como lo hace un ácido con una sal. [...] Es evidente que estoy muy exaltado y contemplo con calma el sombrío porvenir. Cuando venga Jones, recibirán ambos, por primera vez, en tanto que Comité, un trabajo serio. Creo que es conveniente no dejar que las cosas terminen en un duelo personal entre Jung y yo. He roto las relaciones, al margen de que él quede o no en la Asociación” (íd., p. 514).

#### IV. CARTAS DE FREUD A ABRAHAM<sup>6</sup>

a] Carta del 14 de enero de 1912: “La razón de mi buen humor es que acabo de terminar un trabajo para *Imago* que trata del horror del incesto entre los salvajes. Lo asombroso no es que sea bueno sino que esté terminado” (cit., p. 191).

b] Carta del 13 de mayo de 1913: “El trabajo sobre el tótem está terminado, salvo por las correcciones y adiciones que provienen de la literatura. El 13 de junio pasará a la imprenta y tan pronto como las tenga le enviaré las pruebas de galera. Es necesario que la cosa salga antes del congreso, en el número de *Imago* de agosto, pues debe servir propiamente para expurgar todo lo que es religioso ario y ponerlo aparte. Tal será, en efecto, la consecuencia” (íd., p. 233).

c] Carta del 1 de junio de 1913: “Sabe usted ya, sin duda, que nos encontraremos en Múnich en la víspera del congreso, en la mañana del 6 de septiembre. Jung está chiflado pero yo no busco la separación; quisiera en principio dejarlo ir a su perdición. Puede que, contra mi voluntad, mi trabajo sobre el tótem acelere la ruptura. Evidentemente usted recibirá las galeras tan pronto como yo las tenga (a partir de mediados de este mes). El miércoles presentaré este trabajo a la Asociación; ahora tengo grandes dudas. Es la reacción que sigue al entusiasmo” (cit., p. 237).

d] Carta del 1 de julio de 1913: “Su juicio acerca de mi trabajo sobre el tótem fue para mí de particular importancia pues, después de haberlo terminado, pasé por un periodo de dudas sobre su valor. Pero Ferenczi, Jones, Sachs y Rank se han expresado en los mismos términos de modo que poco a poco recuperaré mi confianza en el porvenir. El modo en que ustedes quieren probar el valor de mi trabajo, haciendo aportaciones, agregados y extrayendo consecuencias es, sin duda, la más fecunda. Espero ataques malévolos que, ciertamente, no me producirán desconcierto. Es posible que el foso que nos separa de los suizos se amplíe notablemente” (1969, p. 147).

## V. CARTA DE FREUD AL PASTOR PFISTER<sup>7</sup>

El 2 de mayo de 1912: “Algún pasaje de su carta me permite advertir, con pena, que nuestras relaciones con Zúrich no son tan estrechas como podrían ser. [...] Si Jung pudiese obtener el cargo de profesor sin las obligaciones administrativas sería, naturalmente, un triunfo colosal para nosotros pero creo que él mismo no lo considera probable. Hace algunos siglos hubiéramos destinado días de oración para la realización de este deseo; en la actualidad tenemos que conformarnos con la espera”.

## VI. CORRESPONDENCIA DE FREUD CON ERNEST JONES<sup>8</sup>

a] Carta de Jones a Freud del 15 de marzo de 1912: “Espero con impaciencia las contribuciones que usted prometió que, según supongo, son los primeros frutos de su trabajo sobre la religión. Me interesa en especial el totemismo por ser un tema tan esencialmente inglés y porque la mayoría del trabajo ha sido hecho por ingleses. ¡Cómo se sorprenderá el pobre de Frazer quien, después de anunciar que ‘tras veinte años de investigar sobre el tema mis sondas han alcanzado la sima’, tendrá que escuchar hasta qué punto ellas flotan aún a media altura en el mar!” (cit., p. 135).

b] Carta de Freud a Jones del 28 de abril de 1912: “Mi segundo artículo sobre el tabú que debería estar ya terminado sufre por mi completa falta de tiempo y de concentración para el trabajo. Confío en que producirá una mucho mejor impresión que el primero. Veremos si Frazer, Hartland, etc., sabrán aceptar que aquí ofrecemos la solución que ellos estaban buscando. Me temo que no lo harán” (íd., p. 138).

c] Carta de Jones a Freud del 7 de mayo de 1912: “He notado con interés que usted encontró de alguna utilidad los escritos de los investigadores ingleses para su aplicación del psicoanálisis. Permítame adelantar que en el futuro ellos también serán serviciales a pesar de sus tardíos comienzos. ¿Le está usted enviando separatas de la nueva serie a Frazer en Liverpool? Me gustaría enormemente conseguir que algunos de estos antropólogos y mitólogos se interesen” (íd., p. 139).

d] Carta de Jones a Freud del 30 de julio de 1912: “Espero que en uno de sus próximos escritos para *Imago* usted aborde el difícil problema de la *Ursprung der Verdrängung überhaupt*.<sup>9</sup> Aunque ella puede derivar de muy diversas fuentes, creo que depende tan íntimamente de la cuestión del incesto que constituiría un capítulo adecuado como uno más en la serie actual de sus artículos. Si nos remontamos a una era matriarcal o a todos los acontecimientos de la época en que la paternidad era desconocida, puede ser que un factor importante hayan sido los celos de los hombres más viejos contra los chicos menores que hubiesen estado naturalmente apegados a sus madres. Espero que usted aborde este problema en relación con el del tabú” (íd., p. 146).

e] Carta de Freud a Jones del 1 de agosto de 1912: “Ocupémonos ahora de la ciencia. La verdadera fuente histórica de la *Verdrängung* (represión) es tema que espero abordar en el último de mis 4 artículos, de los cuales el tabú es el segundo, en lo que se llamará *Die Infant. Widerkehr [Wiederkehr] des Totemismus*.<sup>10</sup> Puedo hoy mismo darle la respuesta: Cualquier interior —¡Dios mío, qué inglés!— *Jede innere Verdrängungsschranke ist der historische Erfolg eines äusseren Hindernisses. Also: Verinnerlichung der Widerstände, die Geschichte der Menschheit niedergelegt in ihren heute angeborenen Verdrängungsneigungen*”<sup>11</sup> (íd., p. 148).

f] Carta de Jones a Freud del 7 de agosto de 1912: “Muchas gracias por haber

respondido a mi pregunta sobre la *Ursprung der Verdrängung* (origen de la represión). Creo entender lo que usted quiere decir en la conclusión que planteó pues Rank me la citó y la hemos discutido. Siento que usted captó una idea importante y de grandes alcances al indicar a la herencia de la *Verdrängung* (represión) como resultado de experiencias raciales más tempranas pero sigo en la oscuridad en cuanto al principio de Weissman de la no transmisibilidad de los caracteres adquiridos. Ciertos párrafos de Jung parecen mal redactados o contradecir ese principio. Es así como él habla de la herencia de los efectos de diversas experiencias que acaban por ‘estamparse’ en la raza, etc. ¿No sería más creíble que la capacidad para reaccionar a las barreras exteriores por medio de la represión y la sublimación se haya modificado en diferentes individuos y que esta capacidad haya sido afectada [desarrollada] por la intervención de la selección natural y en especial, quizá, por la selección sexual?” (íd., p. 150).

g] Carta de Freud a Jones del 9 de abril de 1913: “Ahora estoy componiendo lentamente el cuarto de los *Überenstimmungen* (acordes) sobre el totemismo que completará la serie. Es la empresa más atrevida en la que me he jamás aventurado. Sobre la Religión, la Sociedad, la Ética y *quisbusdam aliis*.<sup>12</sup> ¡Que Dios me ayude!” (íd., p. 198).

h] Carta de Freud a Jones del 20 de junio de 1913: “Dígale por favor a Ferenczi que no espero que me devuelva las pruebas de *Tótem*. A ambos les agradeceré cualquier observación o crítica que hagan sobre las siguientes galeras pues no tengo ahora más confianza en el asunto que la que tenía al principio. Aunque tal vez no dé lugar a modificaciones de gran vuelo pues la cosa tiene ya que terminarse” (íd., p. 205).

i] Carta de Jones a Freud del 25 de junio de 1913: “Siento una fuerte responsabilidad al transmitirle una opinión sobre su último trabajo pues, posiblemente, soy la única persona próxima a usted que tiene familiaridad con los dos temas, la literatura sobre el totemismo y el tabú por una parte, y el  $\psi$ - $\alpha$  por la otra; el de Robertson Smith es el único libro que usted cita y yo no he leído; es, por cierto, una excepción importante. Pues bien, siento con serenidad y absoluta seguridad que su teoría es totalmente correcta y que podrá resistir a cualquier prueba a la que se la someta en el futuro. Otra cuestión sobre la que no tengo la menor idea es la de la repercusión general inmediata y bien pudiera suceder que mis inclinaciones personales en favor de la teoría expliquen mi rápido asentimiento; durante años he creído que la situación edípica tenía su origen en conflictos *reales* entre las pretensiones de los hijos y los celos del padre que se convertían luego en conflictos internos y que ahí reside el problema central del desarrollo cultural (véase la frase final de mi ensayo sobre *Hamlet*). Siendo así, no veo otra solución posible a los problemas del totemismo que la que usted propone.

”Siento que debería manifestarle la siguiente idea que se me impone: concretamente que su juicio sobre el valor y la precisión de la teoría se ve afectado por el hecho de ser usted mismo el autor —mucho más allá de lo que sucede por lo común en su obra, lo que sugiere que esta teoría tiene una especial significación

personal para usted—. La situación externa no alcanza a explicarme su actitud emocional. Por ejemplo, ¿no es posible que sus dudas y la disminución de su confianza puedan haber surgido como una reacción a lo que quizás era una sobrevaloración del atrevimiento y de la peligrosa innovación teórica (como queda indicado en los sentimientos triunfales expresados en las primeras cartas)? Pues, para decirlo con bastante ingenuidad, no encuentro que la nueva teoría sea tan terriblemente sorprendente para quien está familiarizado con su obra anterior. Cuando uno toma las conclusiones de Frazer, R. Smith y Atkinson y las fertiliza con la *Traumdeutung*, ¿qué otra conclusión cabría que la que usted acaba de proponer? Lo que resulta ahora completamente nuevo es el modo esclarecedor con que usted ha ensamblado los distintos aspectos de los problemas formando un todo completo. (Me refiero, por supuesto, a la teoría central, no a las múltiples otras ideas que aparecen en la obra). [...] Que el hijo desee asesinar a su padre y casarse con su madre es algo que usted demostró hace trece años pero, en tanto que Jung devalúa este descubrimiento estimando que el deseo es ‘meramente simbólico’, usted, por el contrario, insiste en indicar que es la espantosa realidad. [...] Es probable que este avance de su parte anticipe aun un desarrollo personal adicional en una convicción aun más absoluta de la verdad irrecusable del descubrimiento (*wahr, aber so wahr*) [verdadero, pero ¡tan verdadero]. Por eso la obra en cuestión le impresiona a tal punto. En todo caso ésta es mi propia opinión y si alguna verdad hubiese en ella, confío sinceramente en que usted no atenuará lo que ha escrito sino que sostendrá cada una de sus palabras. Usted ha tomado el papel de Mitra<sup>13</sup> y debe actuarlo con la valentía con que siempre lo hizo. ¡Cómo he disfrutado, por ejemplo, al leer ese pasaje, tan característico de usted, en que afirma que si el nuevo elemento que agrega fuese verdadero, entonces no es sólo *un* nuevo elemento sino *el* elemento decisivo” (íd., p. 208).

## *SIGMUND FREUD*

# ALGUNAS CONCORDANCIAS EN LA VIDA ANÍMICA DE LOS SALVAJES Y DE LOS NEURÓTICOS<sup>14</sup>

## ***I. El temor del incesto. Introducción***

Desde sus tempranos inicios la investigación psicoanalítica ha constatado similitudes y analogías entre sus conclusiones acerca de la vida anímica de los individuos y las de la psicología de las poblaciones (*Völkerpsychologie*). Esto se hizo, en un principio, como bien se comprende, tímidamente, en una modesta escala y sin rebasar el terreno de los cuentos y de los mitos. La única meta de esa extensión era la de conferir credibilidad, por esas inesperadas concordancias, a los resultados, en sí muy inverosímiles, de nuestra indagación.

En los quince años que han transcurrido el psicoanálisis ha reforzado la confianza en su trabajo: el grupo nada desdeñable de investigadores que han seguido las incitaciones del primero de ellos ha logrado una satisfactoria concordancia y el momento parece cada vez más favorable para fijar un nuevo objetivo a un trabajo que se amplía más allá de la psicología individual. No se trata tan sólo de rastrear, en la vida anímica de los pueblos, ciertos acontecimientos y correlaciones comparables a las que el psicoanálisis reveló en el individuo, se trata también de arriesgarse al intento de esclarecer, gracias a las ideas del psicoanálisis, lo que en la psicología de los pueblos ha permanecido dudoso u oscuro. La joven ciencia psicoanalítica quiere, por así decirlo, restituir aquello que recibió en sus comienzos de otros dominios de la ciencia y espera poder devolver aun más de lo que en su tiempo recibió.

Una dificultad en esta empresa procede de la calificación de los hombres (*Männer*) que se dedican a esta nueva tarea. Inútil sería esperar que los investigadores en materia de mitos, los psicólogos de las religiones, los etnólogos, los lingüistas, etc., se aboquen a aplicar a sus propios materiales el estilo del pensamiento psicoanalítico. Quienes deben dar los primeros pasos en todas esas direcciones son justamente quienes, en tanto que psiquiatras o investigadores de los sueños, han hecho suyas la técnica psicoanalítica y sus resultados. Pero en otros campos del saber ellos no son más que profanos y, cuando han adquirido con grandes penas algunos conocimientos, unos diletantes o, en el mejor de los casos, autodidactas. Sus hallazgos no podrán evitar ni las debilidades ni los errores que el investigador de oficio, el especialista, el que domina el material y sabe manejarlo, descubrirá fácilmente y lo acusará quizá por su ironía y su soberbia. ¡Ojalá pudiese el experto tener en cuenta que nuestros trabajos no persiguen otro fin que el de aportarle la incitación para mejor avanzar él mismo, experimentando sobre el material que le es familiar, el instrumento que nosotros podemos aportarle!

Aunque, para el pequeño ensayo que sigue, además de ser el primer paso del

autor en un terreno que hasta aquí le era ajeno, me hace falta presentar una excusa más. Es que, como consecuencia de diversas instigaciones exteriores,<sup>15</sup> él fue impulsado a mostrarse públicamente de manera prematura, después de un periodo de incubación mucho más corto que las demás comunicaciones del autor, mucho tiempo antes que le hubiese sido posible elaborar la sustancial literatura sobre el tema. Pese a todo ello no he diferido la publicación y me consuelo pensando que, de todos modos, los primeros trabajos pecan con mayor frecuencia por querer abarcar demasiado y aspiran a soluciones exhaustivas que, como lo mostrarán los estudios ulteriores, uno no podría casi alcanzar en la primera tentativa. El daño será entonces mínimo si uno se limita con conocimiento de causa a una pequeña muestra. Por lo demás, el autor se encuentra en la situación de un muchacho que encontró en el bosque un rincón lleno de frutos deliciosos y sabrosos hongos y que llama a su compañero antes de apresurarse a recogerlos todos él mismo porque ha comprendido que jamás podrá él solo dar cuenta y aprovechar de semejante abundancia (*die Fülle zu bewältigen*).

*Paralelo entre el desarrollo ontogenético y el desarrollo filogenético de la vida anímica*

Para todos quienes participan en el desarrollo de la investigación psicoanalítica hubo un momento memorable: cuando, en medio de un encuentro científico privado, C. G. Jung hizo comunicar por uno de sus alumnos que las formaciones fantasmáticas de ciertos enfermos mentales (*dementia praecox*) concordaban de la manera más asombrosa con las cosmogonías mitológicas de los pueblos antiguos, acerca de los cuales era imposible que estos enfermos incultos hubiesen recibido una información científica.<sup>16</sup> Lo que entonces se destacó no era tan sólo una nueva fuente en el origen de las producciones mórbidas y más peculiares del psiquismo, sino la significatividad para la vida anímica del paralelismo entre desarrollo ontogenético y filogenético que de tal modo era subrayado de la manera más nítida. El enfermo mental y el neurótico son así arrimados al primitivo, al hombre de los remotos primeros tiempos y, si son exactas las presuposiciones del psicoanálisis, también deben ser retrotraídas a lo que les es común con la vida psíquica infantil.

---

S. Freud, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982, vol. 1, p. 299. Traducción J. L. Etcheverry. En lo sucesivo y a todo lo largo de este volumen se utilizarán las referencias a esta edición. En el volumen xxiv de la misma podrá consultarse la correspondencia entre esa traducción, el original alemán tal como aparece en las *Gesammelte Werke* y la *Standard Edition of Sigmund Freud Complete Psychological Works*.

Esta carta, antes, carta 78, falta en la edición antecitada. La traducción (de Ludovico

Rosenthal) procede de S. Freud, *Obras completas*, Buenos Aires, Santiago Rueda, volumen xxii, pp. 275-276. Cf. también: *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess. 1887 - 1904* . Traducidas y editadas por Jeffrey Masson, Londres, Harvard, 1985, p. 286.

S. Freud y C. G Jung, *The Freud / Jung Letters*, editado por William McGuire. Traducido del alemán, Ralph Manheim, Princeton, Princeton University Press, 1974 y del inglés, N. A. Braunstein..

S. Freud – S. Ferenczi, *Correspondance 1908-1914*, t. 1, París, Calmann-Lévy, 1992.

W. Robertson Smith [1846-1894], *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, 1889.

S. Freud - K. Abraham, *Correspondance complète. 1907-1925*, París, Gallimard, 2006. Traducción de F. Cambon.

S. Freud – O. Pfister, *Correspondencia [1909-1939]*, México, FCE, 1966, pp. 52-53. Traducción del alemán de M. Rodríguez Cabo.

S. Freud – E. Jones, *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones (1908-1939)*, editada y traducida por R. Paskauskas, Harvard, Harvard University Press, 1993. Traducción de N. A. Braunstein.

El origen de la represión en general (en alemán en la carta escrita en inglés).

“El retorno del totemismo en la infancia” (parte 4 de *Tótem y tabú*).

“Cualquier barrera *interior* de represión es el resultado histórico de un obstáculo exterior. Por lo tanto, la internalización de las resistencias [representa] la historia de la especie humana tal como ella se inscribe en las actuales tendencias innatas a la represión.”

“Algunos otros temas.”

Al contrario que Cristo, que dio su vida para redimir a sus hermanos del pecado original. Freud proclama: “Acaso sea lícito inferir, de las figuraciones que lo muestran dando muerte a un toro, que Mitra representaba a aquel hijo que consumió él solo el sacrificio del padre y así redimió a los hermanos de la compartida culpa que a todos los oprimía tras semejante hazaña” (S. Freud, O. C., cit., vol. XIII, p. 154).

Estos cinco párrafos, publicados en la revista *Imago* en marzo de 1912 como introducción a la primera parte de *Tótem y tabú*, fueron remplazados cuando apareció el libro por el prefacio escrito en septiembre de 1913. Se los omitió en las ediciones sucesivas del libro y en las traducciones a lenguas extranjeras y fueron nuevamente publicados en 1987 en el *Nachtragsband des Gesammelte Werke*. La traducción al francés se encuentra incluida en: S. Freud, *Oeuvres complètes*, vol. XI [1911-1913], París, PUF, 1998. Traducción de N. A. Braunstein.

*Nota de los editores:* Es válido conjeturar que el principal motivo para esta supresión y sustitución era la mención hecha a Jung y a sus alumnos en relación con los orígenes de las ideas freudianas expresadas en *Tótem y tabú*. Fue en ese periodo entre los dos textos cuando la distancia entre Freud y Jung se hizo insalvable.

Entre ellas, los trabajos de Jung que se citan en la siguiente página.

En el Congreso psicoanalítico de Núremberg de 1910. El encargado de la exposición era el muy dotado (*hochgegebte*) C. Honegger que falleció después. Jung mismo y sus alumnos (Nelken, Spielrein) siguieron dedicados en otros trabajos a los puntos de vista que entonces se abordaron por primera vez. (Cf. Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido*. [*Wandlungen und Symbole der Libido*]. *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, t. 3, 1911.)

Esta nota de Freud requiere de alguna corrección y de especificaciones. El “muy dotado” autor de la comunicación de 1910 se llamaba en realidad Johann Jakob Honegger [1885-1911], hijo de un destacado psiquiatra e historiador de la cultura del mismo nombre. Su trabajo “Über paranoide Wahnbildung” (De la formación delirante paranoide) apareció en el mencionado *Jahrbuch* en 1910, vol. 2, pp. 734-735. J. J. Honegger se suicidó a los 25 años: su muerte ha sido descrita como una “tragedia del psicoanálisis didáctico”. Los trabajos de los discípulos de Jung aludidos por Freud aparecieron también en ese *Anuario*: Jan Nelken, “Analytischen Beobachtung über Phantasien eines Schizophrenen” (Observaciones analíticas sobre las fantasías de un esquizofrénico) en 1912, vol. 4, pp. 504-562, y Sabina Spielrein, “Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenia (Dementia praecox)” (Del contenido psicológico en un caso de esquizofrenia – *dementia praecox*) en 1911, vol. 3, pp. 329-400.

# **TABÚES DE HOY, TÓTEMS DE MAÑANA**

# TÓTEM Y TABÚ: UNA LECTURA

ANNE DUFOURMANTELLE

*Tótem y tabú* es un gran texto. Para convencerse de ello, basta con volver a su lectura, como quien retoma un trozo de música para volver a tocarlo hasta oír que suena perfectamente. Manifestando una audacia intelectual intacta, nos muestra hasta qué punto Freud era un investigador más que un jefe de clan o un pensador dogmático.

Desde un punto de vista filosófico, *Tótem y tabú* plantea dos o tres hipótesis bastante asombrosas en torno a la necesidad que tiene toda sociedad humana de estructurarse sobre la exogamia, cuestionando de hecho la prohibición del incesto como resultado de una ley o de una moral natural, aun cuando estuviese ligada a la sobrevivencia de la especie. Siguiendo paso a paso la investigación antropológica de Frazer, Freud lanza la hipótesis de que “una comparación entre la psicología de los pueblos naturales, tal como nos la enseña la etnología con la psicología del neurótico, que se nos ha vuelto familiar por obra del psicoanálisis, no podrá menos que revelarnos numerosas concordancias y permitirnos ver bajo nueva luz lo ya consabido en aquella y en ésta”.<sup>1</sup>

Finalmente, la opción es siempre revolucionaria, pues Freud prescinde de toda idea de “primitivismo”. Algunos años después de la publicación de *Tótem y tabú*, Wittgenstein hace eco a las intuiciones de Freud en sus “Observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer”.<sup>2</sup> Ambos se hacen intérpretes y arqueólogos de una relación con el mundo que ciertamente ya ha desaparecido como tal, o bien ha quedado reservada a ciertos pueblos todavía poco contaminados por el Occidente, pero que da fe de esa parte de nosotros mismos que expresan el niño o el neurótico obsesivo, es decir, en cierto sentido, todos nosotros. Según Wittgenstein, “la explicación histórica sólo es una manera de reunir los elementos —de proporcionar un cuadro sinóptico de esos principios— sin formular una hipótesis referida a su evolución en el tiempo”.<sup>3</sup> Esta visión sintética es vertical, remite a lo que el lenguaje designa y reúne, al iluminar resonancias secretas en aquello que construye la génesis de una representación del mundo. Al igual que Freud, Wittgenstein se rehusaba a oponer el progreso de las Luces a la visión de los “primitivos”, y nos proponía pensar nuestras propias concepciones del mundo como formaciones tan extrañas y heterogéneas como las suyas.

Wittgenstein piensa que Frazer intenta “traducir” la creencia primitiva en un lenguaje que nos fuese accesible, incluso como sabiduría o como costumbre. “Al identificar los dioses propios con los dioses de otros pueblos uno se convence de

que los nombres tienen el mismo significado”, nos advierte. A pesar de su admiración, Wittgenstein desconfía de la manera en que Frazer agrupa los hechos. Comprende que el animismo no está menos organizado racionalmente que nuestros discursos —con todo lo que ello supone de desconocimiento—. Y precisa: “el concepto de cuadro sinóptico es de una importancia fundamental. Designa nuestro modo de representar (*Darstellungform*) la manera según la cual vemos las cosas (una especie de *Weltanschauung*, de concepción del mundo).<sup>4</sup> Esta presentación sinóptica nos permite comprender o, para decirlo con mayor exactitud, “ver las conexiones”.<sup>5</sup> Wittgenstein desconfía de las creencias más que nada cuando el lenguaje cree que puede despertar un mundo desaparecido. “Quisiera decir esto: nada muestra mejor nuestra afinidad con aquel salvaje que el que Frazer tenga a mano una palabra tan familiar para él y para nosotros como es *ghost* (espíritu) o *shade* (sombra) a la hora de describir las opiniones de esta gente [...]. En comparación con esto, es de poca importancia que no creamos en el hecho de que nuestra alma come y bebe. *En nuestro lenguaje está depositada toda una mitología.*”<sup>6</sup> Las conexiones de las cuales Wittgenstein habla no son equivalencias ni causalidades; ellas funcionan de la misma manera en que circulan y resuenan los significantes en la economía del inconsciente. Wittgenstein no examina las inhibiciones y angustias de sus contemporáneos, pero intenta, al igual que Freud, descubrir lo que contamina al lenguaje de la creencia y cómo hay algo real “adherido” a las palabras. Para Wittgenstein, el tótem es, antes que nada, la lengua; a ella le sacrificamos todo, como si dispusiese del poder de darnos acceso mágicamente a lo real y nos autorizase o prohibiese pensar, actuar, imaginar. Las secretas correlaciones que forman una visión del mundo se hunden en la lengua de una manera tan remota como es el tiempo en el que ésta ha servido para designar lo heterogéneo con una sola palabra, para designar la emoción mediante una inflexión de la voz, para envolver a lo innombrable con un residuo de vocal.

\*

¿Puede pensarse la ley sin la prohibición que la funda y el tótem que la simboliza, tanto en nuestros días como en los tiempos antiguos? No; parece decir Freud, que sigue su génesis en la constitución de una comunidad, en el campo de su sexualidad y en sus apuestas de poder. De entrada, afirma con seguridad: “El tabú está simplemente presente entre nosotros [...] *A la inversa del totemismo es una institución religiosa y social totalmente extraña a nuestra sensibilidad actual.* Abandonado de hecho desde hace mucho tiempo en beneficio de formas más recientes, no ha dejado más que *rastros mínimos* en la religión, los hábitos, usos y costumbres de la vida de los pueblos civilizados contemporáneos e incluso entre los pueblos que hoy mismo se entregan a su práctica, ha tenido que sufrir transformaciones importantes. *El progreso social y técnico de la historia humana ha tenido menos efecto sobre el tótem que sobre el tabú.*”<sup>7</sup>

Por mi parte, de entrada, plantearé la hipótesis inversa, según la cual el tótem —y

no el tabú— es el vector individual y colectivo de identificación alrededor del objeto o de las figuras cuyo emblema prevalece hoy en todas partes. Si Freud hubiese podido hacer una incursión en el siglo XXI, habría visto que la sociedad liberal ha reactivado el totemismo a su manera. Para soslayar su relación con la ley, al consumo de fetiches le basta con disfrazar el deseo en necesidad. Freud, sin duda, habría constatado la condición perenne de las identificaciones totémicas en nuestra cultura de “redes sociales” que congrega a los seres alrededor de ciertas figuras juramentadas. El tabú, a su vez, ha sido degradado hasta el punto de designar tan sólo lo prohibido que ya fue transgredido, antes incluso de ser interiorizado, sin otro carácter sagrado que el de su valor de cambio. La pregunta es: ¿qué es aquello que —en grado mínimo— debe ser respetado para que el caos pulsional no lo invada todo? Y ¿en qué se transforma lo prohibido cuando se lo encuentra en todas partes? Se habla de tabú sexual, pero también del tabú del dinero, de lo no-dicho, etc.;<sup>8</sup> el tabú, en cierto sentido, es algo que ya no hay. La prohibición transgresible, es decir, pervertible, pone orden en una sociedad tanto más obsesionada por la seguridad cuanto más este orden se reduce a un “tú debes” (gozar, ser feliz, ser “relajado”). Una cosa es hacer del tabú un mero obstáculo de conveniencia para alcanzar una mejor “convivencia” en una sociedad infantilizada, sometida a necesidades siempre crecientes de consumo, y muy otra cosa es invertir la ley en una intimación superyoica.

Freud subraya que el tabú es, a la vez, inquietante y protector y, por esa razón, algo que “contamina”. Pues reside en los cimientos de la lengua y de la ley y brinda una garantía a ambos. Es precisamente por eso que concierne al psicoanalista. Es en los entresijos de la ley y del lenguaje donde yacen los significantes que gobiernan al sujeto deseante según sus coordenadas. Freud insiste: “Por último, hemos de mencionar aquella peculiaridad del sistema totemista en virtud de la cual reclama el interés también del psicoanalista (p. 13) [...] Es la *exogamia* conectada con el tótem (p. 14) [...] Puesto que el tótem es hereditario y no se altera por casamiento, se echan de ver fácilmente las consecuencias de la prohibición, por ejemplo en caso de herencia matrilineal. Si el marido pertenece a un clan de tótem ‘Canguro’ y su mujer al tótem ‘Emú’, los hijos (varones y mujeres) serán todos Emú. De acuerdo con la regla totémica, a un hijo varón de este matrimonio se le vuelve imposible el comercio incestuoso con su madre y sus hermanas, las cuales, cómo él, son Emú” (p. 15). Y se encuentra como nota al pie esta observación: “Pero para el padre que es Canguro, le está permitido —al menos en virtud de esta prohibición— el incesto con sus hijas que son Emú”.<sup>9</sup> Nota, ¡oh, cuán revolucionaria!, a los ojos de la ley moral, dizque natural. Sobre el patriarcado y el matriarcado y también sobre la manera en que la ley teje la posibilidad de relación entre los seres en un linaje. “¿De qué manera se ha llegado a sustituir la familia real y efectiva por la estirpe totémica? He aquí un enigma cuya solución acaso se obtenga junto con el esclarecimiento del tótem”,<sup>10</sup> concluye Freud. De esta manera, tanto Rousseau como Hobbes acaban neutralizados el uno por el otro. Pensar que habría una naturaleza originariamente buena en el ser humano es en verdad algo extraño a Freud, en particular cuando uno

lee: *Más allá del principio de placer* donde la hipótesis de la pulsión de muerte lleva a volcar la repetición hasta llevarnos a la aniquilación.

Decir de la ley que debe fundarse en algo arbitrario común y ser reconocida de todos modos como siendo trascendente al grupo humano funda la posibilidad de un tabú que no sería transgresible como cualquier otro.<sup>11</sup> La inteligencia del tabú es “secante”, como se dice de dos rectas que se cruzan, pasa a la lengua y reduce a nada lo que se le opone sin que ningún decreto haya sido sancionado, pues quien ha transgredido muere (a menudo) por él, incluso antes de ser castigado. La ley que humaniza es tan poderosa que exilia literalmente fuera de la comunidad a quien la desconoce.

“Tabú —recuerda Freud— es una palabra polinesia cuya traducción nos depara dificultades porque ya no poseemos el concepto que ella designa.”<sup>12</sup> Designa un origen perdido. Los antiguos romanos lo traducían como *sacer*, los griegos como *agios*, los hebreos como *kadesh*, y los polinesios como *mana*. En nuestra lengua quiere decir, por un lado: santo, sagrado; por el otro: inquietante, peligroso, prohibido, impuro. El tabú es el código legislativo más antiguo, no escrito, de la humanidad. Comunicado o indirecto, es heredado o transmitido por un sacerdote o jefe o por una entidad espiritual, en un linaje materno o paterno. Apunta a poner en lugar seguro a los débiles, a las mujeres, a los niños, contra la fuerza mágica de los poderosos o los sacerdotes. Impone la relación de hospitalidad para con los extranjeros, su protección tanto como su sentencia de muerte. Protege de los peligros ligados al contacto con los cadáveres y con el consumo de ciertos alimentos y proporciona una seguridad contra la perturbación de ciertos actos esenciales para la vida tales como el nacimiento, la iniciación masculina, las relaciones sexuales y el matrimonio. Freud observa: “Al igual que las prohibiciones-tabú, las obsesivas conllevan una grandiosa renuncia y unas restricciones para la vida, pero una parte puede ser cancelada mediante la ejecución de ciertas acciones; estas últimas, a su turno, es forzoso que acontezcan, poseen el carácter obsesivo [compulsivo], son acciones —obsesivas— y no hay ninguna duda de que tienen la naturaleza de penitencias, expiaciones, medidas defensivas y purificaciones”.<sup>13</sup> Los TOC<sup>14</sup> modernos (como el lavado compulsivo de las manos, las verificaciones de todo tipo e incluso ciertas fobias) entran en este círculo infernal de la fobia obsesiva, que hace de los que la ponen en acto unos muertos vivientes de una vida que ha caído bajo el golpe de la prohibición. La neurosis obsesiva descrita por Freud es una enfermedad que sigue siendo infinitamente contemporánea. Seremos sepultados en vida, durmientes en tumbas ingravidas. Seremos y estaremos fatigados, desarraigados, desvalorizados, enganchados en una fijeza ficticia —oficio, familia, religión—, incluso en nuestras historias clandestinas.

¿Cómo desembalsamar cuerpos que ya están muertos, espíritus ya formateados, olvidando que se puede reinventar una vida de deseo? A nadie le gusta que se le recuerde que la libertad está ahí, al alcance. Entramos en la era de la glaciación suave, de la anestesia continua y ligera con entretenimientos organizados. La historia es abrupta, el tiempo también. No hay prórrogas. Es ahora o nunca. Cuanto

más lo presienten los seres, más —ahí, ante nuestros ojos— se melancolizan. El riesgo está en poner al desnudo antiguas llagas. No se sabe nada sino que el miedo que se suscita no nos hará más libres. Que el tabú es un principio interno que nos persigue y nos protege, mejor que cualquier otra cosa pudiese hacerlo jamás. “Sabemos sin comprenderlo que quien hace lo prohibido, quien viola el tabú se vuelve él mismo tabú [...] El hombre que ha violado un tabú se vuelve él mismo tabú porque posee la peligrosa aptitud de tentar a otros para que sigan su ejemplo. Despierta envidia, ¿por qué debería permitírsele lo que está prohibido a otros? Realmente, pues es *contagioso* en la medida en que todo ejemplo contagia su imitación, por esta razón es preciso evitarlo a él igualmente [...] lo será también si se halla en un estado apto para incitar las apetencias prohibidas de los otros, para despertarles el conflicto de ambivalencia”.<sup>15</sup> Si infringe esta ley, pone al elegido(a) bajo los efectos autoproducidos de la culpabilidad y el castigo. Así se perpetúa el ciclo: Prohibición-transgresión-incorporación. Frazer muestra que quien transgrede el tabú se inflige a sí mismo el castigo o la muerte, incluso antes de que el grupo se lo inflija a él, tan grande es el espanto por haber infringido la ley. A ese espanto se le llama angustia.

Cada día nos lo recuerda el neurótico obsesivo. ¡Ah!, pero es el paciente perfecto, estilizado como el edecán de un señor que nos haría descubrir el castillo de Barba Azul y las alcobas de los horrores que él resguarda con la mayor serenidad, con una voz aterciopelada y con paso seguro. Es cierto que llegará un poco obsequiosamente, pero seguro de su derecho a ser curado. Apenas dejará ver una mueca de ironía, cosa de sondear con quién está tratando., Así es como procederá, sin duda alguna, en el análisis, siempre puntual, en un control terrible de las sesiones, tratando de apoderarse racionalmente del encuadre y de manipular la transferencia; él esbozará desde lejos el caos que lo habita, obligando a su analista a dar fe de su impotencia y de la suya propia. Así como un reloj en apariencia intacto pero con el mecanismo descompuesto sabe invitar a mirar cómo pasa el tiempo mientras se espera la muerte. La superficie es lisa, el interior ha sido devastado. El neurótico obsesivo que Freud ha intuido en la relación “salvaje” del aborigen melanesio o del niño con el mundo ha construido refugios, rituales y gestos obsesivos, TOC, que él quiere compartir a condición de que nadie los afecte. Anuncia que ya ha muerto y quisiera que se le sacara de la tumba, sin que nada se altere, sin que nada cambie el paisaje. Finge todo el tiempo que sigue vivo. A veces hasta es excéntrico, pero sólo él sabe en qué cripta se esconde su sentido de la fiesta y de la amistad. No será tarea fácil desembarazarlo de la muerte.

No hay que dejar de hablar a los muertos, no tanto para conservarlos en vida, sino porque somos sus herederos, no sus “descendientes”; en esa herencia —de una lengua, de unos muertos y del deseo— se corre el riesgo del tormento. Y uno de los efectos más significativos del tabú es el de colocar al sujeto bajo el tormento. A ese tormento lo llamamos angustia. Espectral, se mantiene en los dédalos de una infancia que habremos superado dejando a una parte de nosotros mismos en condición de rehén, a merced de un otro que nos es desconocido. Y he ahí que

reclama su pago. La angustia nos recuerda que no es gratuito estar vivo. Que el precio es incluso exorbitante, fuera de toda medida, que nunca tendremos bastante para pagarlo y que tal vez quedaremos para siempre como deudores de otro. Como suele actuar con retraso, no corresponde nunca al tiempo en que opera (como, por ejemplo, en la crisis de pánico); procede de un tiempo anterior, anterior quizás a la existencia misma del sujeto y reclama sus derechos a partir de otra escena. Es un teatro de sombras gobernado por una coacción de repetición que provoca obsesiones singulares. Freud, al trazar correlaciones entre pertenencia al tótem, miedo primitivo al tabú, coacción ritualizada del obsesivo y pensamiento mágico del niño, arroja una iluminación singularmente vertical sobre el tormento de un sujeto que debe nacer ante él mismo por la palabra antes de acceder al deseo. “En efecto, vislumbramos que el tabú de los salvajes de Polinesia podría no ser algo tan remoto para nosotros como supondríamos a primera vista, que las prohibiciones a que nosotros mismos obedecemos, estatuidas por la moral y las costumbres, posiblemente tengan un parentesco ritual con este tabú primitivo”,<sup>16</sup> insiste Freud, aunque lo haga en forma de negación y ésta se aplique a otros contenidos; se trata por su naturaleza psicológica, ni más ni menos, que de “el imperativo categórico” de Kant que supuestamente actúa por la coacción y rechaza toda motivación consciente.

Recordemos el enunciado kantiano: “hay un solo imperativo categórico, y es: ‘Actúa únicamente siguiendo la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que llegue a ser una ley universal’. La hipótesis kantiana ha hecho correr mucha tinta ¡al menos tanta como la tesis de Freud sobre el banquete totémico originario! Por ejemplo, la de Benjamin Constant en un texto polémico en el que se refiere a la tesis “de un filósofo alemán que llega incluso a pretender que, al dirigirse a unos asesinos que le preguntan a usted si el amigo al cual persiguen no se ha refugiado en su casa, la mentira sería un crimen”. Constant cita este ejemplo para ilustrar la idea –que Kant va a reconocer como bien fundada– que un principio moral abstracto, por ejemplo, el deber de decir la verdad, no debe ser separado del “principio intermedio” que guía su aplicación. Su inquietud estriba en no crear un abismo infranqueable entre la ley moral y la existencia real, sin lo cual la moral sería un puro ideal mientras que los hombres ubicados en situaciones reales tendrían que recurrir a otra regla de conducta, vergonzosa y silenciosa. “Decir la verdad sólo es un deber hacia aquellos que tienen derecho a la verdad. Pero ningún hombre tiene derecho a la verdad que perjudica a otro”, escribe Constant. Al leer esto, Kant se reconoce en el aludido.<sup>17</sup> Retoma el argumento de Constant, y se dedica a refutarlo:<sup>18</sup> “la expresión ‘tener derecho a la verdad’ está desprovista de sentido [“la verdad no es un bien del cual uno sería propietario, mientras que se le negaría a otro”]. Hay que decir más bien que el hombre tiene derecho a su propia veracidad, y que aun cuando yo no cometa ninguna injusticia respecto de aquel que, de manera injusta, me obliga a hacer declaraciones, falsificándolas, yo no cometa de todos modos cierta injusticia respecto de la parte más esencial del deber en general... injusticia cometida respecto de la humanidad en general.”<sup>19</sup> La verdad se mide en relación con lo absoluto, y no con nuestras posturas neuróticas privadas. He ahí, en

substancia, la grandeza defendida por Kant, por insostenible que parezca ser.

Pero ¿y la “mentira por bondad del alma”? Lejos de encontrarla como algo admisible, Kant emprende la demostración de que puede ser incluso jurídicamente censurable. Madame de Staël, en *De Alemania*, da la razón a su amigo Constant contra Kant, diciendo que este último olvida “que sacrificar la verdad por otra virtud podría ser el contenido de otra ley, pues a partir del momento en el cual se pone de lado el interés privado en una cuestión ya no se deben temer los sofismas y la conciencia juzga todas las cosas de acuerdo a la equidad”; la segunda virtud a la que la verdad se halla eventualmente sacrificada es la fidelidad, la libertad de aquel que ha depositado su confianza en nosotros. Hay que recordar que Madame de Staël habla por experiencia: durante el Terror no traicionó a M. que se encontraba escondido en su casa. Uno tiene entonces el sentimiento de que Kant se engaña, que desconoce las necesidades de la realidad, en particular quizá las particularidades de un mundo sometido a tiranías. Ahora bien, el interés de la posición de Kant estriba en obligarnos a una posición de lucidez, dicho de otro modo, en protegernos de una convicción de inocencia que no correspondería a la realidad. La división del mundo, su perversión y la de sus actores, nos ponen indiscutiblemente en la posición de actuar cometiendo crímenes, si quisiésemos simplemente permanecer fieles a nuestros amigos, a nuestros prójimos, a nuestros camaradas; pero éstos no son, sin embargo, los marcos de nuestro combate que definen a la moralidad. Ésta está ligada al horizonte de universalidad que no conoce ni adversarios ni amigos. La derrota del imperativo kantiano, por glorioso que sea, nos obliga a pensar lo universal a partir de la Ilustración pero también al margen de ella, ahí donde ya no hay palabras para tomar su defensa. Destinado a armar los discursos políticos y sociales de circunstancia, lo universal corre el riesgo de no ser más que una pequeña concha vacía que no tiene otro asidero que su nombre.

Es a veces cuando un paciente se apoya en lo universal cuando puede emerger en su historia singular más libre que antes. El psicoanálisis quiere pensar una singularidad radical portadora de lo universal, a saber, el síntoma. Pero ¿tiene vocación para cuestionar lo universal y más todavía para examinarlo y ponerlo en situación de que se le escuche. Convocar a lo universal equivale a suponer que hay un punto de apoyo trascendental para las contingencias del mundo. ¿Ese punto de apoyo nos describe una estructura de lo humano o un horizonte de pensamiento, una hipótesis científica, una ética?

Invocar el imperativo categórico en el análisis del tabú es un recurso “extremista”. Al hacerlo, Freud propone un horizonte de universalidad a los operadores de la neurosis y a la manera en que interiorizamos la ley en nuestra relación con el deseo y el trauma. El “tú debes” de la neurosis es un universal que se articula no con una moral de la acción o de la intención sino con una economía de los afectos cuya apuesta es de envergadura: la posibilidad del vivir juntos.

\*

El tótem es una instancia simbólica y real; los rituales sacrificiales que exige

mantienen en una misma representación registros separados: lo muerto y lo vivo, las generaciones, el hombre y la mujer, lo puro y lo impuro, lo que da la muerte y lo que protege, etc. A partir de entonces, el deseo y la promesa pueden circular sin peligro en una comunidad humana. El ritual o la obediencia totémica convocan, en última instancia, al sacrificio. Cuando el tabú se transgrede, la persona no puede sobrevivir a ese hecho, salvo que se dé un sacrificio en un ritual muy preciso que a veces no alcanza. Decir de un ser que es sacrificial es colocarlo bajo la hoja del cuchillo, en el lado cortante de la lámina, en el lugar exacto del desgarramiento, en ese lugar finalmente insoslayable donde todo se ha consumado. El sacrificio cierra el círculo alrededor de la fatalidad que quisiera conjurar en el tiempo cotidiano. Es un efecto extraño ver ese tiempo roto en dos —antes y después del sacrificio—. La fuerza del ritual (que no es en este sentido permutable, sustituible por alguna otra) consiste en hacernos creer en este presente absoluto del acto cuando no es más que una repetición de un acontecimiento que ya tuvo lugar, en un espacio/tiempo que ya fue profanado...

Esta hipótesis llevaría al sacrificio del lado del inconsciente. En la medida en que, en virtud del efecto de la represión, la pulsión de muerte tal y como fuera descrita por Freud, conduce al yo consciente a repetir sin cesar el mismo guión fantasmático, según una composición que es siempre la misma, donde los elementos invariantes forman una línea melódica que no se olvida una vez que se la ha reconocido. Quiero decir con ello que una mujer que “se sacrifica por sus hijos” o que sacrifica un amor en nombre de una idea o de una vocación, no sabe que sin duda repite una figura de antaño, quizá el destino de una madre humillada en su propia descendencia. En todos los casos, este sacrificio, si tiene verdaderamente una estructura totémica (a saber, un valor de ejemplo, un ideal al cual está prometido, alguien a quien se dirige, prohibiciones que a él se remiten), hará que ese trauma olvidado “regrese” sobre una escena visible para permitir a los sobrevivientes que accedan a un tiempo renovado. La lógica sacrificial, en su relación con el tiempo, con el espacio, tiene necesidad de rituales, de conmemoraciones, para perpetuarse y obtener así que “aquello no vuelva más a empezar”. El sacrificio produce lo irreparable, pero para reiniciar la posibilidad de un espacio y de un tiempo humanos. Una mujer se sacrifica para que se abra algo en el horizonte del futuro, incluso si debe pagarlo con su vida. Veremos que en ello el sacrificio se opone a la renuncia, pues aquello hacia lo cual el sacrificio apunta es a un “tiempo inédito”, justamente el que lo saca del infierno traumático y de su lancinante repetición.

El sacrificio totémico actúa reordenando el trauma en torno a un relato ejemplar que sirve él mismo como fábrica de un ritual. Produce un trabajo de archivo, de activación de la memoria recordando la violencia original que lo ha vuelto necesario. Actúa como un traumatismo, pero en el espacio de ese “como” están la historia, el campo social, los otros, el tiempo común. El sacrificio tiene esto en común con el trauma: se encuentra en lo irreparable en el “nunca más”, en el “de una vez por todas”. Pero, a diferencia del trauma, que en la historia del sujeto abre un lugar vacío que nada podría suturar, el sacrificio interpreta el trauma sobre la

escena social y pública, hace de él un acontecimiento cuya ritualización cubrirá al sufrimiento con una película de gloria. El trauma, también él, provoca lo irreparable, aunque de manera invisible, insondable. Está del lado de lo real, es decir de lo incognoscible. Es en este *fading* que el sujeto se borra de la escena, porque no puede designar con claridad al verdugo (sobre todo cuando es alguien cercano o un pariente), pues los lazos de amor se mezclan con los de las ganas, del deseo forzado, de la angustia que tiene el niño de producir algún sufrimiento a quien lo martiriza, de decepcionarlo, de romper por su confesión el pacto que los liga. A veces, incluso, la víctima hace algún pacto con el verdugo, para que el silencio perdure, porque casi siempre se elige ser leal a sus padres o a sus allegados en contra de sí mismo, incluso cuando se lo ignora. Entonces, si ya no hay nadie para acusar a nadie, incluso cuando el asunto llega (cuando llega...) a los estrados de un tribunal, nada garantiza al niño que es en verdad de él de quien se habla, ya que se ha creado alrededor del trauma una zona “congelada” a la que nadie puede acercarse. Este “no había nadie” es el efecto de un mal tan grande que no se puede ya experimentar sin correr el riesgo de repetirlo una vez más. La repetición del trauma es la repetición de una escena *sin sujeto*.

¿Cómo hacer para que se obtenga justicia si nadie se presenta para hacer reconocer su pesar? El trauma de todos modos se hace escuchar. El parentesco que el trauma mantiene con el sacrificio, incluso olvidado, reprimido, reside también en lograr que retorne. El trauma es espectral. Es por su condición de ser un fantasma que nos obsesiona, transformándonos en una casa poblada de espectros. Así como el sacrificio introduce un corte en el tiempo cotidiano, el trauma reordena el tiempo interior del sujeto alrededor de un punto fijo, ignorado por él. Ese punto fijo no hace que la escena vuelva, sino que ella gira en torno a los pequeños objetos que la componían: uno quedará obsesionado por esa luz, esa materia, ese perfume ... tal como estaban alojados en el hueco de la escena traumática, y ésta sólo se representará, emocionalmente, por medio de estos detalles. La verdad de un trauma se reconoce porque un niño será incapaz de hablar de “lo que pasó”, pero evocará de buen grado tal detalle sobre los motivos del papel tapiz de la recámara, o bien se detendrá en la evocación de la llegada súbita de la lluvia esa tarde, cosa que en apariencia no tiene relación con el dolor que su carne guarda como un quiste. Lacan decía que, con mucha paciencia y algo de genio, era posible volver a encontrar en esas palabras mínimas, alojadas en la lengua cotidiana, un medio para que devuelvan a deshora, fuera de contexto, algunos de los hilos de esa trama perdida.

El sacrificio totémico retoma el mal escenario fijado por el trauma, pero lo utiliza de otra manera. Teatraliza las cosas, esgrime el cuchillo, invoca al destino, viste los ropajes de la tragedia. Vuelve a abrir la escena como se haría con un cuerpo, pone al desnudo las vísceras, extrae de ellas los ligamentos, expone los miembros y la piel, desprende las articulaciones. He ahí lo vivo: esa cosa allí expuesta, que se va a sacrificar para que ya nada suceda como antes. Para que ese acontecimiento invierta el orden de las cosas, trascienda la represión, el olvido, y permita que lo inesperado irrumpa en lo que está ya ahí. Ese sacrificio repite el trauma, pero dándole la vuelta

con un solo sacudón. Al revés, funciona como un revelador sobre un negativo fotográfico. El sujeto “ausente” del traumatismo es convocado por el sacrificio ahí donde algo en él ha sido devastado. De golpe, y sólo por el efecto de ese tiempo fuera del tiempo que exige reparación, el sacrificio vuelve a traer todo el acontecimiento al proscenio. Así pues, el sacrificio, al reiterar el trauma, permite al sujeto (al ausente) regresar a esa escena profanada, para poder por fin asumirla. Pero asumirla con lo irreversible que conlleva. Por ello, el sacrificio es como un rastrillo que corta en dos al tiempo. Algo cae, algo que no será redimido. El sacrificio actúa como el trauma, pero invirtiendo su poder de represión y de olvido por la necesidad de conmemorar, de traer a las miradas y a la memoria, de producir entre el testigo y con él la comunidad humana en la evocación de la violencia devastadora a la que él responde.

La totemización es sin duda un proceso esencial de la socialización humana. Al igual que la constitución del fetiche en la relación de objeto, circunscribe un espacio posible para la relación de poder, ahí donde atraviesa a la vez la ley generacional (proveniente de los acontecimientos de la historia, de las guerras o de las hambrunas o los acontecimientos de “lo real”) y una moral constituyente del grupo. El tótem traza una línea divisoria; hacia adentro pueden circular la palabra y la promesa, pero también los cuerpos sexuados y las alianzas entre esos cuerpos. Logra también separar a los difuntos de los vivientes, venidos del mundo sacrificial; en un sentido, cabe decir que el tótem circunscribe lo que “queda” del acontecimiento sacrificial —símbolo/animal, por ejemplo, proveniente de la confrontación con lo que ese animal representa para el grupo—, la ejecución ha sido reprimida y transmutada en rito de pasaje. Sin tótem, el muerto recordaría indefinidamente al viviente su existencia para “obligarlo” hacia él y entrar así en un rito perpetuo de purificación. Abre un espacio posible bajo la protección del cual la diferencia no es mortal. Para Freud, el efecto de humanización en la relación con una ley que el tótem representa y mediatiza evita así una radicalización “sagrada” y sacrílega de la ley.



Con la exigencia de exogamia de la cual proviene, el tabú funda la hospitalidad como armadura previa a cualquier socialización. ¿Por qué la ley de una hospitalidad que es incondicional aparece en las sociedades primitivas, desde las tabletas mesopotámicas, en la antigua Grecia, pero igualmente en China y hasta en las culturas orales de la Melanesia? Esta condición inmemorial nos recuerda la condición primera, de exilio, de la humanidad. La regla de la hospitalidad incondicional constituye tal vez ese recordatorio muy concreto, muy imperativo e inmediato del hecho de que quien recibe puede a su vez, de un día para otro, ser arrojado al camino y tener necesidad de asilo. Eso es lo que traduce igualmente la raíz latina de la palabra hospitalidad: *hostis*, que significa a la vez el huésped (el invitado y el que invita) y el enemigo. Encontramos en la intemporalidad de la lengua la misma ambivalencia que designa la palabra “tabú” que a la vez destruye, protege y plantea la necesidad de la ley. La hospitalidad y la hostilidad tienen de

esta manera una raíz común en la lengua. El *hostis*, el huésped, es por ese hecho, siempre también, potencialmente un enemigo. Derrida muestra que la ley de hospitalidad incondicional no puede ser aplicada políticamente, pues sería absolutamente subversiva. Ninguna economía puede fundarse en ella ya que la hospitalidad incondicional impugna radicalmente las reglas del lazo social, concebido en torno al intercambio y la reciprocidad. Esta intrusión del otro “en casa de uno”, de la cual se ocupa precisamente el tótem, irá a condicionar las reglas universales de la hospitalidad. Estas cuestiones animarán la reflexión moral de Kant, pero también la de Diderot y la de los enciclopedistas. La cuestión del tótem está intrínsecamente ligada a la de la hospitalidad; se trata, en efecto, de regular la relación con el Otro. El Otro como surgido de un real mágico dotado de todos los poderes, incluyendo los de la vida y muerte de los miembros del grupo. El tótem ordena una obediencia absoluta a quienes lo vindican en lo referido a los tabúes que de él se derivan y las libertades que permite. Ese Otro es, en cierto modo, el “destino”, en tanto que decide lo que será “ordenado” al individuo. Ese sentimiento religioso que impregna a la sociedad llamada primitiva hace circular un sentido sagrado en todo intercambio. Cuando Freud lee, en los pavores y reglas a las que se someten los neuróticos, la sombra proyectada por las prohibiciones totémicas, nos obliga a considerar de otra manera la sobrevivencia del tótem en nuestra relación con el objeto —y en la cosificación a la que todo sujeto corre el riesgo de someterse. Quiero decir que, si en el movimiento del deseo y del temor hay siempre una pauta alrededor de un tótem que se efectúa a nuestras espaldas, entonces la ambivalencia corre el riesgo de desencadenar, en los procedimientos de acogida y de recepción del otro (y en particular del extranjero, quien quiera que sea), el odio reprimido. Cuando la ley de la hospitalidad se transforma en un código civil con reglas, derechos y deberes, se constituye un espacio común. La hospitalidad nos confronta e invita a pensar al otro en la radical extrañeza de su acogida, pero también a pensar en la condición perenne de las prohibiciones totémicas que organizan alrededor de puntos de identificación reconocidos a toda cultura. A la razón pacificada de Kant, Freud opone el tormento primitivo de un sujeto que está impedido para cerrarse de manera pacífica sobre sí mismo. La ambivalencia que él expone a la luz en la sexualidad, como en toda circulación del *eros*, no es reciclable ni queda tan fácilmente pacificada. La represión, en tanto que pueda ser levantada, aun parcialmente, oculta esa “parte maldita” del odio —que hace las veces de cimiento del dominio—. Si el otro, codiciado, estimado o temido, está en el lugar del amo, entonces los rituales totémicos no harán sino subrayar la indefinida culpabilidad y la deuda que obliga a todos. Nunca podrá librarse, ni hacia sí ni hacia el otro, del deseo sea sexual o de otra índole. Se tendrán que deshacer y desprender lentamente los hilos que vinculan la culpabilidad con el tótem para que finalmente se depongan las órdenes sacrificiales. Un ser que crea haber transgredido las fronteras que han sido enunciadas como en un edicto por el tótem<sup>20</sup> puede, hoy todavía, excluirse a sí mismo del juego hasta la muerte voluntaria. Es urgente seguir pensando, después de Freud, la manera en que nuestra pasión por la servidumbre nos lleva a volvernos

dependientes de nuestros objetos de deseo hasta hacer de la transgresión una sumisión a una ley perversa.

El psicoanálisis ha dado hospitalidad al tótem y al tabú. A lo que fetichiza tanto como a lo que no se puede nombrar, pero que funda para todos nosotros una relación posible con el mundo y con el lenguaje. El tiempo de la sesión es un tiempo en el cual la hospitalidad brinda acogida a lo que el sujeto ignora, a saber, su deseo y ese movimiento de hospitalidad incondicional, cuya única regla está en decir “todo lo que venga”. Es así como se hace el espacio de una traducción inédita. Lo que cabe esperar de un análisis es la posibilidad de acoger lo inesperado en la inteligencia de que lo inesperado es precisamente lo que horroriza a la neurosis. De eso dan testimonio tanto el neurótico obsesivo como el “primitivo” melanesio que, para poder amar y estar en comunidad debe someterse a un régimen de prohibiciones y de rituales que ordenan cada uno de los momentos importantes de su existencia. La relación con el otro que autorizan el orden totémico y el respeto del tabú plantea abiertamente lo que desde entonces podrá interiorizarse en la neurosis. ¿Alguna vez se libera uno de esas ligaduras sacrificiales que vienen a reclamar a la conciencia lo que se les debe? Freud decía que el fin de un análisis, es amar y trabajar. Respuesta magnífica para siempre, a condición de no olvidar que el trabajo, en el sentido etimológico, no es ajeno a la tortura, es decir a la torsión, a la destitución del sujeto soberano. O sea que esa servidumbre somete al sujeto de derecho, supuestamente libre, a lealtades que lo “trabajan”, a adoraciones que lo cautivan o a odios que lo aniquilan, y a los archivos depositados en él, como el llamado fantasmal de una época sin olvido. Pero trabajar es también metabolizar, transformar, crear. Es la capacidad de dar la vuelta al pasado instituido como fatalidad futura en por-venir y en creatividad, en aquiescencia de la vida.



El último artículo de *Tótem y tabú*, ciertamente el más comentado de la obra, escenifica el festín originario de la devoración del padre por los hijos con la culpabilidad subsiguiente, constitutiva del lazo social. Es una tentativa de hacer converger el mito y la historia. Por cierto, nuestra época tiene los medios para responsabilizarse por ello: ¿cuál fue el destino de los hijos que dieron muerte al padre y lo devoraron? ¿Qué hicieron con su remordimiento? Uno puede legítimamente preguntarse si, en Occidente, no llegaron a conformar una sociedad de hermanos y hermanas incestuosos. Dios ha muerto, nos recuerda Nietzsche, y también una cierta idea del hombre, después de Auschwitz y la bomba atómica. La culpabilidad sufrida ha cedido bajo el peso de un arrasamiento monstruoso sometido a los efectos postsincronizados del olvido, donde, en el fondo, ya nadie es culpable de nada. ¿Se puede notar que el parricidio, como crimen por encima de todos los crímenes, ha dejado desde hace poco su lugar, al “crimen contra la humanidad”. El proceso por el cual la sociedad se hace adolescente prosigue su avance mientras que el registro de la diferencia sexual, como la de los cuerpos sexuados en general, se vuelve cada vez más obsoleto —son testimonio de una alteridad estorbosa que

resiste al intercambio neutralizado del objeto consumible—. Soñarse otra vida pasa por pantallas táctiles que se ofrecen para regular el fantasma según una normatividad “suave”; donde quiera que lo logre prospera la fetichización del cuerpo social. “El mundo espiritual, escribe Delaunay, no es solamente el del mito o el del sueño; es también el de la realidad social y el de la realidad psíquica porque es el de la palabra.”<sup>21</sup> Y es Austin quien nos lo recuerda: la palabra, anticipándose a sí misma, crea el lugar de su realización futura, como lo hace el anhelo, como lo hace el deseo, pero también como lo hace lo real que, en el ser humano, está estructurado como un voto. En esta perspectiva, el tótem es una de las instancias de inscripción de lo simbólico cuya forma no deja de renovarse ante nuestros ojos. Siempre tendremos que tratar con la reaparición de los muertos y con el tormento. En el fondo, *Tótem y tabú* nos fuerza a pensar en la sobrevivencia de esos lugares donde se inscribe lo arcaico en nosotros, hoy más que nunca.

Ser psicoanalista es también recordar que somos pasadores entre dos muertes, entre dos lenguas, unos primitivos en el fondo, unos atormentados por una infancia que no deja de no olvidarse; nunca es simplemente recibir, pasar, transmitir sino, de entrada y con la mayor urgencia vital, hacer acto de hospitalidad. Pertenecer al pasado tanto como al presente más radical.

[Traducción del francés de Adolfo Castañón revisada por N. A. B.]

---

*T&T*, p. 11.

L. Wittgenstein, *Remarques sur Le rameau d'or de Frazer*, Montreux, L'Âge d'homme, 1982, p. 17.

L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 45.

Cf. M. Terence, *Le devenir du Nombre*, Stock, 2012. En consonancia con Wittgenstein, el autor hace aquí la hipótesis de un despliegue tecno-biológico del mundo sobre el modelo del devenir de lo vivo, en particular el de la fotosíntesis vegetal [Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a La rama dorada de Frazer*. Introducción y traducción de Javier Sádaba. Edición y notas de José Luis Velázquez. Madrid, Tecnos, 3a. ed., p. 66.

L. Wittgenstein, *ibid.*, p. 23. [L. W., *ibid.*, p. 68].

*Ibid.*, pp. 21-22 (cursivas de la autora) [*ibid.*, trad. al español, pp. 68-69].

*Ibid.*, pp. 36-37 (cursivas de la autora).

Recientemente en los medios de comunicación [en Francia] se ha hablado de “destabuizar” [“detabouisé”] (atroz neologismo) la flexibilidad del trabajo —lo cual hace, de paso, a los trabajadores “fieles” de un culto.

*T&T*, pp. 13-15.

*T&T.*, p. 16

J.-P. Winter (*Dieu et la psychanalyse*, París, Bayard, 2012), al reflexionar sobre los diez mandamientos, observa que la prohibición del incesto no está “prohibida”. Propone pensarla como un tabú, es decir como una prohibición que no invita a la transgresión.

*T&T*, p. 27.

*T&T*, p. 36.

Trastornos obsesivos compulsionales. [E.]

*T&T*, p. 40, cursivas de Freud.

En la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres* [1797] I, 1.§ a. En *T&T*, p. 31.

En un opúsculo de 6 páginas: E. Kant [1797], “Sobre un pretendido derecho a mentir por humanidad”, en *Teoría y práctica*. “Derecho a mentir”, Urin, 1967. Traducción de L. Guillermit.

*Op. cit.*, p. 68.

Ejemplo del funcionamiento totémico actual: el @—como lo sugiere atinadamente Néstor Braunstein.

P. Delaunay, *Les 4 transferts*, París, Fédération des Ateliers de Psychanalyse, 2011, p. 229.

*Ibid.*

# DESTINOS DEL PADRE

DANIEL KOREN

No es ningún secreto que Freud ubicaba a *Tótem y tabú* entre las más logradas y fundamentales de sus obras. Quizá tan sólo la *Traumdeutung* podía disputarle el primer lugar en la jerarquía de sus preferencias.<sup>1</sup> Y es verdad que *Tótem y tabú*, esta “cosa torcida”,<sup>2</sup> ese “cuento chino”,<sup>3</sup> ese “producto neurótico”,<sup>4</sup> como Lacan terminó por llamarlo, continúa interrogándonos aun hoy. No solamente por su construcción barroca ni por lo heteróclito de sus referencias, ni por la polémica inextinguible con los etnólogos. Es que, como Lacan mismo agregaba, este mito bien podía ser un producto neurótico “sin que por ello ponga en cuestión la verdad de la construcción. Es incluso en ello que ésta es testimonio de su verdad”.<sup>5</sup> Un verdadero síntoma.

Es por esa vía como abordaré la interrogación sobre el lugar cambiante del padre, a partir y a continuación del texto freudiano: por su estatus de síntoma y como testimonio de su verdad. Una verdad que no es en nada factual o histórica porque es una verdad de estructura: aquella que hace de ese Padre de la horda primordial (*Urvater*) el fundamento de la sociedad humana y de los destinos subjetivos. *Tótem y tabú* no es solamente un texto fundamental en la obra freudiana; se erige al mismo tiempo como un hito. Abre un ciclo cuyas premisas estaban ya presentes en dos textos cortos que le preceden<sup>6</sup> y que alcanzará su conclusión en vísperas de la muerte de Freud, en ese otro texto cardinal que es *Moisés y la religión monoteísta*. Junto a *Psicología de las masas y análisis del Yo*, *El futuro de una ilusión* y, sobre todo, *El malestar en la cultura*, trazan la cartografía exacta de la interrogación freudiana sobre lo que es una sociedad humana, las exigencias que ella impone, los sacrificios que requiere, los impases inevitables del necesario trabajo de la cultura: *Kulturarbeit*.<sup>7</sup>

Estas preguntas no han encontrado una respuesta definitiva en Freud; tampoco podía haberla. Pero él nos ha aportado algo más importante aun: las herramientas para continuar la pesquisa. Nuestro mundo actual no es el de Freud y tampoco el de Lacan. Cambios radicales y transformaciones inmensas han transformado la realidad. El mundo nos aparece hoy con características que Freud no podía ni imaginar. Esta constatación obliga a plantear y pensar nuevamente la pregunta que nos legó con *Tótem y tabú*. ¿Qué son y quiénes son los sujetos de hoy? ¿Quién juega hoy el rol de prohibidor? ¿Prohibidor de qué? ¿Qué ha sido de la “sociedad de hermanos”? ¿Qué relación mantienen los sujetos con sus semejantes, con sus

objetos, con sus deseos, con sus goces? ¿Y qué puede aun decir el psicoanálisis acerca de esos sujetos, de esas sociedades, de su relación con la cultura y su devenir?

## *Del padre y de su puesta en cuestión*

Este retorno a *Tótem y tabú* es una nueva ocasión para plantear algunas preguntas esenciales, y que son tales no solamente para el análisis de las sociedades y las culturas; lo son también en el sentido en que está en juego la esencia misma del psicoanálisis como praxis y como teoría. Los debates contemporáneos están a la vista y dan testimonio de ello. ¿Alrededor de qué giran todas estas *disputatio*<sup>8</sup> si no es, precisamente, acerca de este famoso Padre y su “performatividad” para el sujeto humano? ¿Alrededor de qué, si no respecto de la tan remanida “decadencia del padre y de su función”<sup>9</sup> y de los efectos que esto produciría sobre los sujetos y la cultura? Ya que efectivamente es en torno de esta articulación donde todo se juega, todo converge, se concentra y se desenlaza: alrededor de estas dos versiones míticas del padre donde Freud construyó como siendo el alfa y omega, el zócalo mismo del psicoanálisis: el padre edípico y el Padre de la Horda. Es exactamente el punto nodal al que Freud llega en *Tótem y tabú*: “Así, para concluir esta indagación que hemos realizado en apretadísima síntesis, querría enunciar este resultado: que en el complejo de Edipo se conjugan los comienzos de la religión, eticidad, sociedad y arte, y ello en plena armonía con la comprobación del psicoanálisis de que este complejo constituye el núcleo de todas las neurosis, hasta donde hoy ha podido penetrarlas nuestro entendimiento. Se me aparece como una gran sorpresa que también estos problemas de la vida anímica de los pueblos consientan una resolución a partir de un único punto concreto, como es el de la relación con el padre.”<sup>10</sup>

Si *Tótem y tabú* propone el mito “menos cretinizante”<sup>11</sup> no es por una mayor sutileza en relación con otros mitos. Lacan afirmó, y esta proposición nos parece difícilmente discutible, que un mito viene a dar forma simbólica a ese Real que nos escapa,<sup>12</sup> y que de este modo muestra la estructura. Es por esto que un mito difiere de un simple relato, de una leyenda, de una epopeya, de una alegoría, de una utopía o de una quimera. *Tótem y tabú* es para Freud un texto fundador. Literalmente fundador y, por consiguiente, fundamental. Es el texto de los orígenes, con las dificultades que implica toda pregunta por los orígenes.<sup>13</sup> Con la salvedad que el recurso al plural: “orígenes”, debe ser, él también, tomado a la letra. ¿De qué orígenes se trata? En primer lugar el de una sociedad humana o, para hacernos eco del título de un notable libro de Moustapha Safouan: *¿Cómo es posible una sociedad humana?*<sup>14</sup> La alternativa se sitúa entre la palabra y la muerte. ¿Qué es aquello que lleva a esos bípedos mamíferos parlantes a someterse a la ley, a aceptar una cierta dosis de renuncia pulsional, a resignarse a una pérdida de goce, “para que una sociedad humana sea posible”, para ser a su vez humanizados? Éste es el primer nivel.

Ahora bien, si este mito funda lo social no es tan sólo porque con él la criatura humana se introduce en el tejido de la cultura. Es también porque algo opera allí para la constitución misma del sujeto. En Freud esto tiene un nombre que más que

nombre es un *shiboleth*: complejo de Edipo. Si el Padre muerto es necesario, lo es para que esta comunidad de hermanos devengan a su vez padres que representarían, encarnarían (más mal que bien), serían los lugartenientes y garantes de esta ley. El Padre de la horda no es tan sólo el ancestro del padre, es también el precursor y fundador de su legitimidad. Punto cero absoluto, tan irrepresentable como lógicamente necesario. “Cuento chino” decía Lacan en 1970<sup>15</sup> antes de rectificarse en 1975<sup>16</sup> como lo veremos. De todas maneras la cuestión del Edipo se ha vuelto (si alguna vez dejó realmente de serlo) candente. Sobre este punto volveremos.

Evoquemos también un tercer elemento en el que no nos detendremos pues es, en apariencia, el menos crucial (aunque sólo en apariencia): *Tótem y tabú* se inscribe en el contexto particular de la polémica naciente con Jung. Para Freud, fiel a sus posiciones, se trata de mantener el psicoanálisis en el ámbito de la ciencia y en contra de la religión.<sup>17</sup> El psicoanálisis se sitúa abiertamente del lado de la razón y la racionalidad, por el discurso de las Luces y contra el oscurantismo.

En estas tres dimensiones (socio-cultural, subjetivo-edípica y racionalista-científica) el mito freudiano ha sido, si no refutado, cuando menos objetado por razones, según los autores y las circunstancias, más o menos aceptables. Antes de entrar en una polémica inútil sobre el mito freudiano, tomemos las cosas por el sesgo de la más directa actualidad: ¿Qué queda hoy de ese famoso padre freudiano? ¿Sigue siendo el fundamento de las sociedades humanas y garante de la cultura? ¿Sigue estando en el núcleo del Edipo cuando se discute si el Edipo continúa siendo la constelación constitutiva del sujeto? ¿Qué nos dice, qué nos enseña la clínica de hoy a este respecto? ¿Qué formas, nuevas o no, toma la subjetividad de nuestro tiempo?<sup>18</sup>

## *Funciones freudianas del padre*

No proclamamos una novedad (sin embargo, hay que insistir) al enunciar que, si Freud creó este mito del Padre primordial, lo hizo por razones de estructura que escapan a la lógica misma de su propia formación intelectual. Al hacerlo, *Freud enuncia una verdad más allá de sí mismo*. Quiero decir que apunta a una verdad que se sitúa en otro lugar, más allá de la argumentación “científica” de orden filogenético a la que Freud se libra en *Tótem y tabú*. Me refiero al sustrato “filosófico” darwinista del mito del *Urvater*. Al apelar a la filogénesis, Freud obedece a la misma lógica que lo llevará poco más tarde a escribir y a enviar a Ferenczi ese curioso texto que lleva el título de “Vista de conjunto de las neurosis de transferencia”<sup>19</sup> que no publicó por razones de prudencia. Me parece que esta orientación freudiana deriva de lo que en otro lugar he llamado la tercera faceta del pensamiento epistemológico freudiano,<sup>20</sup> el “logos mítico-arqueológico”. Este logos puede ser leído de dos maneras diferentes: como un efecto de las “creencias” científicas de Freud o, si no, como la respuesta “lógica” a la cuestión del origen. En esto confluye con la lógica inherente a toda la categoría “*Ur*” que opera en Freud (*Urvater*, *Urszene*, *Urphantasie*, *Urverdrängung*, *Urmasochismus*, etc.). *Ur* es, en todos esos casos, el punto cero de la serie, punto absoluto e irrepresentable a partir del cual se ordena la serie sin que éste se incluya en ella. Tal es la función ordinal del padre. Es lo que Lacan, por su lado, formaliza apoyándose en la lógica de Peano: “Este cero es absolutamente esencial a todo punto de referencia cronológico natural. Y entonces comprendemos lo que quiere decir el asesinato del padre”.<sup>21</sup>

La función del Padre como ordinal, como punto cero de la serie, ya había sido situada por Lacan, pero de manera alusiva, en la única sesión de su seminario sobre “Los nombres del Padre”. Allí se interrogaba: “Más allá de aquel que habla en el lugar del Otro y que es el sujeto, ¿qué hay, de dónde el sujeto toma la palabra cada vez que habla?”, pregunta que circunscribía poco después: “El Otro, si es lo que yo digo, el lugar donde ello habla, no puede plantear más que una clase de problema, *la del sujeto de antes de la pregunta*.”<sup>22</sup> Tal es el problema que Freud “resuelve” por la vía privilegiada del mito. Hay que notar que la voz que enuncia el bíblico “Soy el que soy”, varias veces mencionada por Lacan, al indicar la imposibilidad de la nominación abre el camino a las otras nominaciones. La voz que habla en nombre de los Padres (Abraham, Isaac, Jacob) o no tiene nombre o tiene una multitud que hace que, como lo hubiera formulado Pirandello, los sea todos y ninguno.

Fue, pues, necesario que en un momento dado (pero ¿dónde?, ¿cómo?, ¿cuándo?) algo haya operado para que hubiese prohibición del incesto, limitación del goce, renuncia pulsional, apertura al deseo. El destino-devenir edípico es heredero directo de este punto cero absoluto. Otros mitos tomaron otras formas narrativas para instituir reglas semejantes. A partir de ahí, el devenir humano se mide con el rasero de la sumisión a la ley del lenguaje y al lenguaje de la ley. Cualquiera sea, puesto que toda ley se inscribe en el lenguaje, toda vida es deudora de un deseo que la

acuerda con la ley. Esto es lo que Freud ha teorizado como ley del Edipo y de la castración. Esto es exactamente lo que hoy se cuestiona.

Hay, por tanto, un vínculo (que nos limitamos simplemente a indicar) entre el momento cero del *Urvater*, la identificación primordial (primera identificación al Padre, la más enigmática según Lacan) y la represión originaria como agujero en lo Simbólico. En este sentido el Padre originario no tiene de originario otra cosa que esta facultad de ser “marcador del origen”.

Ahora bien, esta marca del origen —insistamos: lógicamente necesaria— abre a la cadena de sucesión de generaciones. Lo que el psicoanálisis al menos hasta estas últimas décadas ha sostenido es la necesidad del pasaje por la triangulación edípica para que un sujeto pueda advenir. Con la introducción de la ley se marca una doble diferencia: diferencia sexual y diferencia de generaciones; prohibición del incesto y complejo de castración. Es este edificio el que hoy es cuestionado, incluso por ciertos psicoanalistas. Y el resorte fundamental, el punto capital, reside, según los diferentes autores, en la moderna decadencia del padre y de la función paterna. Punto capital sin duda, pero que —creo— debe ser tomado con la mayor circunspección puesto que, si se siguen atentamente los argumentos de los diferentes autores, esta tan cacareada decadencia paterna toma formas, valores y giros diversos, que distan de ser equivalentes entre sí y, sobre todo, de cernir necesariamente a ese padre al que nos referimos en psicoanálisis.

En efecto, asistimos a menudo a una simple equivalencia (que considero simplista) entre los cambios sociales que derivarían de la decadencia del padre y un reequilibrio de los roles masculino/femenino que se observa en nuestras sociedades occidentales en detrimento del patriarca de antaño. Estos cambios traducirían otros más profundos (desmoronamiento de los principios trascendentales, del principio de legitimidad y de autoridad, etc.). ¿Hay que concluir por ello, sin embargo, como lo hacen muchos autores, en una equivalencia pura y simple (cuando no una confusión) entre “decadencia de *la función social del padre*” y “decadencia de *la función paterna*”?

Esta decadencia conllevaría efectos en cascada cuyo impacto subjetivo sería —siempre según estos autores— catastrófico. Al dejar de operar la ley del Edipo, los sujetos contemporáneos serían sujetos en desherencia, perversos o psicóticos “ordinarios”, con déficit en la subjetivación. El padre, al ya no sostener la ley, al ya no erigir barreras a la madre, al ya no introducir a la dialéctica de la castración (aquella que traduce y simboliza un cierto número de imposibles), haría que los “nuevos sujetos” se viesan entregados a una relación inédita y problemática con el deseo y el goce. Esta relación sería, así, la resultante de un doble mecanismo: una instancia paterna inoperante, y una relación particular con los objetos suscitada por el capitalismo avanzado de nuestras sociedades postindustriales que ofrecerían o propondrían objetos de satisfacción “ready-made”. De modo tal que, en lugar de un sujeto deseante confrontado a la prohibición y a la falta, estaríamos ante un sujeto no-subjetivado que podría idealmente “satisfacer” “todos sus deseos” en este mundo del supermercado globalizado.

Se comprende a partir de estas presuposiciones por qué surge una verdadera inquietud en aquellos colegas que sostienen estas dudas respecto a la clínica analítica, su eficacia y su futuro. ¿Qué efecto puede tener una clínica de la palabra sobre sujetos para los cuales la palabra no posee ya ningún valor, habiéndose desplazado este valor hacia el objeto mercantil el cual podría, él sí, “dar satisfacción”?

En otros términos y para resumir: a partir de esta perspectiva la castración se habría convertido en inoperante, el Edipo en una antigualla, y el padre en un personaje subalterno, risible, devaluado; un padre de opereta reducido al ridículo por una palabra materno-feminista que introduciría al sujeto en un tipo de relación ligera u ostensiblemente incestuosa.

No nos precipitemos a zanjar sobre la eventual justeza de estas aserciones. Tomemos nota de estos fenómenos que son, en líneas generales, reconocidos por todos: pérdida de referencias simbólicas tal como ellas eran vehiculadas por un régimen en donde una cierta figura de padre encarnaba la ley, pérdida concomitante de su autoridad, transformación de las referencias sociales y simbólicas inducidos por cambios de los regímenes social y cultural. ¿Cuáles son esos cambios y que ocurre con la función paterna en ese nuevo contexto?

## *Esas novedades que asedian al psicoanálisis*

Es así que como hace algunos años algunos psicoanalistas<sup>23</sup> se interrogan acerca de esos cambios que hemos evocado y que se traducirían en el surgimiento de un “nuevo” sujeto sometido a una “nueva” economía psíquica que estaría regulada ya no por la castración y el deseo sino por la desmentida y el clivaje, entregado a una desimbolización masiva y deletérea. Esta nueva economía psíquica obedecería ya no al régimen del deseo sino al del goce. Algunos de estos autores<sup>24</sup> llegan a sostener que estos cambios convertirían en inoperante a la clínica psicoanalítica tal como la hemos conocido hasta hoy. En favor de sus tesis avanzan un cierto número de argumentos que merecen atención tanto por las razones clínicas invocadas como por la naturaleza de sus implicaciones. En efecto, más allá de la clínica analítica misma, se trataría ni más ni menos que de la introducción de un nuevo paradigma antropológico.

Desde un punto de vista socio-clínico (recurramos por el momento a esta fórmula ambigua) los efectos son múltiples. Una paleta extremadamente amplia de fenómenos clínicos testimoniarían en favor de esta posición. Tales fenómenos se despliegan en un amplio abanico que abarca una vasta serie de comportamientos asociales, dificultades de inserción social y profesional, perturbaciones importantes de la vida sexual y amorosa, fluctuación notable en las identificaciones sexuales, relaciones particularmente dependientes y adictivas respecto a toda suerte de objetos, tanto si son objetos de consumo como toxicomanías diversas. Dicho de manera más conceptual: desherencia simbólica, rechazo de la autoridad social, indiferencia sexual, inconsistencia del cuerpo, pregnancia de modos de relación narcisista. Agreguemos a esto una relación completamente inédita con el lenguaje, la comunicación y el saber y una relación con el tiempo orientada en el sentido de una aceleración continua indexada sobre aquella de los aparatos numéricos (con la contrapartida de una intolerancia acrecentada a los tiempos de latencia o de espera).

Ahora bien, estos fenómenos, de los cuales cada uno comporta en sí mismo una problemática de gran complejidad, no aparecen desconectados de las evoluciones políticas, económicas, sociales, científicas, tecnológicas y culturales en sentido amplio. Evoluciones que tendrían todas ellas como telón de fondo, justamente, la inconsistencia creciente de la función paterna.

Estos cambios serían el resultado, es capital señalarlo, de las mentadas transformaciones económicas, sociales y culturales que introducirían una nueva realidad en la “producción” de sujetos humanos, en sus relaciones con los objetos, con sus modos de satisfacción (o insatisfacción), en sus relaciones con la palabra, el lenguaje, la prohibición y la ley. Vista la amplitud de la cuestión (sin común medida con el carácter necesariamente restringido del presente texto), vamos a enumerar de manera sucinta algunos de sus rasgos más destacados antes de intentar aportar una respuesta, igualmente sucinta.

Entre los diversos factores que operan en las variopintas mutaciones del mundo

contemporáneo y su relación con la cuestión del padre, hay tres que merecen una atención particular. Ellas conciernen a los dominios de lo político, lo económico y las tecnociencias, y las tres tienen repercusiones de importancia capital sobre lo social y lo simbólico.

Después de la hecatombe de la segunda guerra mundial, lo político se ha confrontado a los efectos del desmoronamiento de los “Grandes relatos” que fundaban hasta entonces la legitimidad del poder. Las sociedades democráticas occidentales sufren por esta falta de legitimidad que se traduce en general por el cuestionamiento de la autoridad de los diferentes actores y por ciertas formas de impotencia que se manifiestan en fenómenos diversos de la vida cotidiana (desempleo, inseguridad, dilución de las identidades). El Estado ya no aporta garantías a los sujetos, se limita a intentar controlar flujos diversos: económicos, energéticos, sanitarios, alimentarios, culturales, migratorios. Lo político ya no está guiado por ideales (justicia, igualdad, revolución, etc.) sino por criterios de eficacia gestionaaria. Agreguemos que esto no puede ser desvinculado de la evolución económica (mundialización) que ha tomado prevalencia por encima de lo político. En adelante es lo económico lo que impone su ley a lo político,<sup>25</sup> el marco avejentado del Estado-Nación se muestra cada vez más impotente frente a actores cuyos intereses y medios superan ampliamente el marco político existente. Los actores políticos aparecen así como detentadores de un poder, si no esmirriado cuando menos muy relativizado; su autoridad y legitimidad padecen otro tanto.

Desde el punto de vista económico, la expansión irrestricta del capitalismo neoliberal en escala mundial introduce una transformación mayor. Acabamos de evocar algunos de sus efectos en la esfera política. A ello hay que agregar un proceso que puede designarse como de “anonimización” de los actores económicos. La concentración de capitales se efectúa de más en más por medio de conglomerados cada vez mayores que se despliegan en una escala mundial y cuyos intereses, medios y recursos superan ampliamente el marco de los estados. Lo que se impone ahora en todas partes (o casi) es la ley de los mercados, verdadera teología (y teleología) de los tiempos (pos)modernos, cuyo horizonte absoluto consiste en la producción infinita de “bienes de consumo” y la transformación de la escena mundial en un vasto supermercado planetario. Estos dos factores conjugados apuntan a la producción infinita de “riquezas”. En el marco de este vasto proyecto (insistamos: anónimo), el “factor humano” como se lo denomina púdicamente no constituye nada más que una “variable de ajuste” de un lado (el de la producción) o del otro (el del consumo).

Tercer factor: la revolución tecnocientífica. Allí también topamos con la imposibilidad de cernir en pocas líneas la multiplicidad de formas que ella adopta; subrayemos sin embargo algunos elementos relevantes respecto a la cuestión que nos ocupa. Ellos pueden ser resumidos bajo las rúbricas de la revolución informático-numérica y de los desarrollos científicos que transforman de manera radical aquello que se consideraba formar parte de la esencia de lo humano: lo que concierne las relaciones con la vida, la muerte y la reproducción. Cambios estos que

tienen efectos directos e incidencias masivas sobre la organización y gobierno de las sociedades, sobre la filiación y la sexuación.

La irrupción de la Red (*web*) desde el comienzo de los años ochenta introdujo modificaciones inéditas y radicales no sólo en los medios de comunicación y transmisión de la información, sino también en la vida misma de los sujetos, en su intimidad, haciendo realidad un mundo profetizado por escritores de genio como G. Orwell y R. Bradbury. Los sujetos fueron llevados a cambiar profundamente su modo de comunicar, de informarse, de entrar en relación con los otros (a través de redes relacionales sociales, amistosas, amorosas, profesionales, etc.). Se produjo una revolución en el acceso al saber de la que aún no alcanzamos a percibir toda la magnitud de sus efectos y sus consecuencias. También se ha visto profundamente modificada la relación con el trabajo, al igual que la organización de la vida cotidiana, incluso en sus detalles más pequeños y banales.

Estos aspectos, que podrían ser considerados como esencialmente positivos (y así son presentados de manera interesada por los propios *media*), se ven acompañados por otros bastante menos risueños. La introducción del sujeto en la *web* lo clava en sus redes. Su identidad, sus palabras, sus actos, sus preferencias, incluso sus desplazamientos geográficos son ubicados, señalados, catalogados, grabados. Los sujetos se convierten en integrantes de un nuevo mundo que comparte el espacio cibernético, los códigos y las informaciones con sus congéneres, convirtiéndose al mismo tiempo en un blanco comercial y en un objeto identificable. Por lo tanto controlable.<sup>26</sup>

Los avances en biología, bioquímica y genética han permitido alcanzar alturas que hacen del hombre (más exactamente del científico y del médico) un demiurgo colocado, en parte realmente, en parte fantasmáticamente, en condiciones de controlar la vida, la reproducción, la filiación, incluso la muerte (vía el clonaje). Desde la primera inseminación *in vitro* (1983) y hasta las exigentes demandas de las parejas homosexuales reclamando el acceso a la procreación médicamente asistida (PMA), las referencias sociales y simbólicas han sido y siguen siendo interpeladas en profundidad.<sup>27</sup> Estas modificaciones abren la puerta a cuestiones de actualidad sobre lo que hoy significa ser padre o ser madre, sobre las condiciones del acto de la reproducción humana,<sup>28</sup> sobre el derecho a la filiación, y otras preguntas relacionadas. Cuestiones ante las cuales la sociedad torna hacia el legislador, a falta de poder articular una respuesta que tuviese valor simbólico. Ahora bien, es este extravío, al que volveré más tarde, el que, según creo, marca un desplazamiento radical en la función del Nombre del Padre.

En todo caso estos cambios han producido, desde ya, una reformulación de funciones que anteriormente estaban reunidas, las de “parentesco” y “parentalidad”. El etnólogo Maurice Godelier<sup>29</sup> distingue la *parentalidad* —que implica el ejercicio de la función (protectora, educativa, afectiva) de los padres— del *parentesco* —que refiere a un sistema extremadamente complejo y estructurado de reglas que organizan la filiación entre generaciones y las alianzas entre linajes—. Reglas definidas jurídicamente y biológicamente pero, sobre todo, imaginaria y

simbólicamente, en lo concerniente a las teorías sexuales o a los mitos. Godelier sostiene que habríamos llegado a una forma de equilibrio entre el parentesco (alianza y filiación) y la parentalidad (gestión social de la reproducción de la especie y de transmisión de la cultura). Para él se trata en este caso de una forma de continuidad en la medida en que “los sistemas de parentesco habrían estado siempre al servicio de una reproducción de lo social por lo social”<sup>30</sup> a través de un enorme abanico de variaciones.

Antes de volver sobre los efectos que estos cambios producirían sobre los sujetos humanos, es necesario renovar la pregunta: ¿En qué se convierte el padre de hoy?

En primera instancia, y tomando como punto de referencia la vieja figura del padre de las sociedades patriarcales que regía hasta hace algunas décadas, el cuadro aquí esbozado dibuja la semblanza de un pálido caballero. Puede darse por admitido que el personaje del padre sale bastante maltrecho de toda esta serie de cambios. Tanto en los planos político, económico, social y familiar, la figura del padre ha perdido mucho de su prestigio. Ya no parece estar en condiciones de asentar de manera duradera una forma definida de autoridad; su legitimidad aparece mermada, e incluso su rol en la reproducción ha dejado de ser indispensable.<sup>31</sup>

Habría entonces que concluir: “¿adiós al padre?”. Me parece que sería una conclusión apresurada. Puesto que estas transformaciones con su retahíla de efectos sociales, culturales e ideológicos son indiscutibles, la pregunta ahora planteada es la de saber si nos encontramos frente a la desaparición progresiva del padre o si se trata, más bien, de una modificación en su posición. Las herramientas forjadas por Freud y Lacan, *a condición de que sigan siendo operantes*, deberían permitirnos ver con algo más de claridad.

## *Los cambios subjetivos. Las nuevas relaciones con la falta, el deseo, los objetos, el goce*

El rodeo que hemos efectuado por las mutaciones “culturales” nos era necesario no sólo para trazar el lugar, en apariencia poco localizable, del padre en las actuales sociedades democráticas occidentales, sino también como introducción a la cuestión de los “nuevos sujetos” y las “nuevas patologías”, a tal punto aquéllos y éstas parecen depender (por no decir: son efectos directos) de estos cambios en la cultura.

Estos “nuevos sujetos” hundidos en el “desconcierto”<sup>32</sup> estarían afectados (más bien desafectados) por la decadencia de la función (¿social?) del padre. Estos sujetos padecerían de una falta de simbolización y una falta de subjetivación a causa de un despegue de la función fálica, es decir, de la castración. Ellos se verían conducidos a una evitación fóbica de la idea de imposible, que se vería grandemente impulsada por la oferta de objetos a consumir producidos por el mercado, de objetos supuestos listos para aportar un acceso inmediato al goce.

Como ya he indicado, el debate en este caso concierne menos a los fenómenos como tales, perfectamente reconocibles, que a la lectura que de ellos se hace. Ahora bien, como esta lectura está intrínsecamente ligada justamente al lugar que se le acuerda al padre y a su función simbólica y simbolígena, es decir, a la operación de los Nombres-del-Padre, no será inútil detenernos, aunque sea de manera sumaria, sobre lo que estos “nuevos sujetos” y estas “nuevas patologías” nos mostrarían.

Voy a incurrir en una especie de cortocircuito y comenzar por la conclusión: en lo que concierne a las “nuevas patologías” (o lo que así se tiende a llamar) la novedad reside menos en la formas clínicas (las cuales no tienen nada de nuevo) que *en su proyección, asimilación o ligazón a ciertas mutaciones sociales, culturales y tecnológicas*.<sup>33</sup> De hecho estas patologías “nuevas” se reparten en su mayoría sobre las laderas de las patologías narcisistas y los así llamados “estados límites”.

Sin embargo el término que goza de la mayor difusión y aceptación para definir estas “nuevas” patologías que afectan a los “nuevos” sujetos es el que ya mencionamos: la “perversión ordinaria”.<sup>34</sup>

Una de las características aducidas de tal “perversión ordinaria” consistiría en el desplazamiento sobre la escena social de la sexualidad polimorfa, preedípica, del niño. Los autores insisten en el hecho de que los modos de acceder al goce hoy, reflejados, organizados e instrumentalizados por el discurso capitalista, parecen corresponder a esta organización pulsional polimorfa que encontraría un semblante de satisfacción en la multiplicación al infinito de objetos de consumo.

“Perverso ordinario” sería un término que indica de manera insatisfactoria la dificultad del deseo para organizarse en función del asalto permanente de objetos “fetiches”, fetiches en el sentido en que se presentan como remedios sustitutivos de la falta. Se puede (y, si se puede, se debe) gozar de todo e inmediatamente. No se trata de una verdadera perversión (término que es necesario precisar y matizar) sino una regresión al juego infantil de la “perversión polimorfa”. Ello exige en cambio

una atención particular a la clínica del goce (que, habrá que recordarlo, no es sólo el privilegio de la posición perversa). A eso se refieren los autores que insisten en recalcar estas “patologías” (yo prefiero el sintagma “posiciones subjetivas”) que van desde la “adherencia al objeto” (como en las adicciones) hasta las más variadas formas de perturbaciones narcisistas, que por lo común son anexadas a esa categoría borrosa, fluctuante, movediza, mal circunscrita y sin embargo fenomenológicamente individualizable, llamada “estados límites”. En este sentido no puedo más que suscribir una afirmación de R. Pirard cuando escribe “Hablar de perversiones ordinarias sería una forma de metáfora para decir que se funciona de manera pseudo-perversa, pero no son en realidad perversiones”.<sup>35</sup> Esto me parece reflejar la manera en que se recurre a esta equívoca categoría. Por otra parte, se hallan ejemplos contundentes de esta inconsistencia en la manera en que J.-P. Lebrun, cada vez que habla de las perversiones ordinarias, se ve obligado a precisar que “todo ocurre como si”.<sup>36</sup>

Es menester subrayar una vez más la confusión permanente entre la perversión como estructura que se funda sobre una desmentida de la castración, y “perversión” que supondría una falta de simbolización (por falta y no por ausencia de castración) y que produciría una “falta de subjetivación” dejando los sujetos frente a frente con la perversión polimorfa infantil (a este respecto, podría preguntarse ¿en qué esto sería fundamentalmente diferente de lo que los autores anglosajones llaman desde hace décadas “caracteres” o “personalidades” pregenitales?) Notemos al pasar que Freud señalaba que si las identificaciones a los objetos devienen demasiado numerosas, demasiado fuertes o resultan ser inconciliables entre ellas, eso podría llevar al estallido del Yo.<sup>37</sup> El comentario de Freud nos interesa en la medida en que podemos preguntarnos si no se observa una especie de fenómeno complementario invertido, el de un Yo que no se sostiene más que por su ligazón continua a objetos múltiples que le aportarían una apariencia de coherencia (pertenencia, identidad, satisfacción).

Es de esta manera al discurso social, considerado como “perverso”, al que se le atribuye la organización de la estructura psíquica de los sujetos. Como hemos dicho, esto descansa en la supuesta “sustitución” del ideal y de la represión por el primado del objeto y el goce. Nos vemos así llevados a plantear la pregunta sobre aquello que produce la subjetivación misma, ya que estos colegas parecen unánimes en afirmar que son tales cambios los que producen al sujeto del cual promueven la novedad. No comparto del todo su opinión.

¿Ya no jugaría el padre rol alguno en la subjetivación? ¿Ya no tendría el Edipo el lugar señero que le correspondía en la estructuración subjetiva? ¿Serían entonces los “nuevos sujetos” y las “nuevas patologías” el producto de estas transformaciones sociales? ¿Estamos, en consecuencia, ante un cambio de paradigma antropológico? ¿Habría desaparecido el padre del radar de la cultura?

Hasta ahora hemos seguido el hilo de diversos argumentos que, provenientes del psicoanálisis o de otras disciplinas (filosofía, etnología, sociología, etc.), promoverían en exergo esta decadencia de la figura paterna. Ha llegado el momento

de proponer una serie de argumentos que apuntan a introducir una diferenciación en ese diagnóstico que reposa sobre un error de lectura (la lectura de los “hechos”, clínicos o sociales, están siempre organizados en función de esos operadores que son los conceptos). En lo que sigue quisiera esbozar una argumentación que me parece diseñar otra relación acerca de las “posiciones subjetivas” (más bien que patologías) y que deriva por lo tanto desde la clínica a una lectura posible del Edipo de hoy en día y a esclarecer la distinción de la producción del sujeto humano entre Edipo y cultura; para concluir quisiera establecer lo que me parece ser el destino de la figura del padre en la actualidad.

No es necesario recalcar la importancia esencial, cardinal, que Freud acordaba al complejo de Edipo. Lacan ha tenido, al respecto, posiciones mucho más matizadas. Después de un primer periodo en el que produjo una lectura asombrosa del complejo de Edipo, enriqueciéndolo con su propia batería conceptual (la metáfora paterna, la triangulación edípica, la aplicación al Edipo de los registros Real-Simbólico-Imaginario, la relectura de las dimensiones de la falta en función de estos registros [distinción de Privación, Frustración y Castración]), su posición se tornó mucho más crítica. Sin embargo, si Lacan podía ir hasta declarar que el Edipo no servía para nada,<sup>38</sup> no omitía indicar la equivalencia que existía para él entre metáfora paterna y complejo de Edipo.<sup>39</sup> Unos años más tarde, en su seminario RSI, reintroducirá al Edipo y al padre de manera notable.<sup>40</sup> Es de señalar que pone otra vez al padre sobre los rieles en el mismo momento en que introduce el cuarto anillo del nudo borromeo, justamente el que designa como Nombre del Padre y como función de “nombrar a” (o n’hombrar).

Si esto parece justificarse en un primer momento por razones de pura lógica (distinción de los anillos del nudo borromeo, estrictamente equivalentes sin la operación de nominación) ello no disipa una cierta ambigüedad (¿a qué registro pertenece este cuarto anillo?). Esta pregunta de aspecto puramente teórico abre a una problemática completamente distinta en el siguiente seminario: *Le sinthome*.<sup>41</sup> No me detendré aquí en la lectura del “caso Joyce” según Lacan.<sup>42</sup> Me parece infinitamente más fructuoso el aporte de fondo que hace Lacan en el transcurso de este seminario al introducir la categoría de “*sinthome*”.

Primera constatación (o primera hipótesis): el famoso nudo borromeo de tres anillos, anudado de tal manera que los tres anillos se sostienen solidariamente de modo que la ruptura de uno de ellos provoca la disolución del nudo,<sup>43</sup> *ese nudo borromeo es un ideal, incluso una idealidad. Ese nudo liso, perfecto, sin defecto, no existe en la clínica*. En realidad la proposición que Lacan permite a partir de la introducción de este cuarto anillo (es, en todo caso, mi lectura) *es que hay siempre fallas en el anudamiento* Real-Simbólico-Imaginario, fallas que pueden ser más o menos importantes y que serán en mayor o menor medida remediadas de modo más o menos satisfactorio por el cuarto anillo del sínthoma que se convierte en la condición para que la estructura, más o menos patituerta, más o menos organizada, pueda sostenerse gracias al sínthoma, este aditamento que podría evitar ciertas dislocaciones psíquicas. El tipo de falla y el tipo de nudo obtenido a partir del cuarto

anillo especificarían así un cierto modo de posicionamiento subjetivo. De hecho Lacan esbozaba esta hipótesis en su seminario del año anterior, RSI: “Nuestro Imaginario, nuestro Simbólico y nuestro Real están aún probablemente para cada uno de nosotros *en un estado de disociación suficiente como para que sólo el Nombre del Padre haga nudo borromeo y sostenga todo eso junto.*”<sup>44</sup>

No es ni inocente ni accesorio el que Lacan haya llamado *Nombre del Padre* a este cuarto anillo, ni su operación como una “suplencia” del Nombre del Padre. En efecto, es necesario que algo venga a suplir la falta para que la estructura se sostenga, pero aquello que viene a remediar la falta o error de anudamiento no es una función cualquiera. ¿No es acaso ésta la función del padre, o por lo menos su efecto? Respondería afirmativamente, tanto más cuanto que Lacan mismo contempla bajo este ángulo al complejo de Edipo y al resultado del trabajo analítico: “Anudarse de otra manera, eso es lo esencial del complejo de Edipo, y es muy precisamente aquello en lo que opera el análisis mismo...”<sup>45</sup>

## ¿Qué es lo que “produce” un sujeto?

Una cita de Lacan nos permitirá establecer una pasarela entre lo que evocamos respecto a la clínica, y lo que seguirá en relación a la sociedad y la cultura. En una conferencia en la Yale University en 1975 Lacan decía: “Deben admitir que el descubrimiento del inconsciente es una cosa muy curiosa, el descubrimiento de un tipo de saber muy especializado, íntimamente anudado al material del lenguaje, que se pega a la piel de cada quien a partir del momento en que es un ser humano y a partir de lo cual se puede explicar lo que se ha llamado, con o sin razón, su desarrollo, es decir, *cómo ha logrado ajustarse más o menos bien a la sociedad.*”<sup>46</sup>

Este enunciado de Lacan introduce una temporalidad a ser tomada como tiempo lógico. El tiempo lineal supondría una falsa alternativa que podría resumirse perfectamente por la vieja pregunta de saber si la gallina precedió al huevo, a menos que sea lo contrario. En nuestros términos, esto equivaldría a preguntarse si el Edipo precede a la cultura o es a la inversa. Falsa alternativa puesto que, una vez establecida la serie, el Edipo y la cultura se sitúan en una relación de continuidad moebiana. El Edipo genera la cultura, la cual mediante la institución de la familia en sus distintas modalidades instauro el Edipo, el cual no es más que una historieta si no sirve de andamio a aquello “...que no es un mito, y que Freud formuló sin embargo tan tempranamente como el Edipo: el complejo de castración”.<sup>47</sup> Castración que define justamente la posición del padre como imponiendo un límite al goce, en primer lugar al de la madre (en el sentido objetivo y subjetivo). Limitación del goce que abre la vía al deseo.

Volvamos al tiempo lógico. Ningún ser humano, ningún cachorro de hombre llega a la existencia *ex nihilo*; es el Otro quien lo llama por el intermedio de esos otros que son, que serán, los padres. Padres que pueden (o no) ser los genitores. Los cambios sociales están ahí. Constatamos, incluso si el fenómeno es aún marginal, que hay cada vez más niños educados por parejas homosexuales, provenientes de modalidades diversas de procreación: niños nacidos de una pareja heterosexual antes de la separación de la pareja, con uno de los cónyuges que se declara homosexual, pasando el niño a vivir en una familia homosexual recompuesta. O parejas homosexuales recurriendo a relaciones heterosexuales “cruzadas” para tener hijos “comunes”; u homosexuales femeninas recurriendo a un embarazo por inseminación con donador de esperma. U homosexuales hombres solicitando los servicios de una madre portadora. Las modificaciones de los modos de reproducción y de parentalidad están en curso, y no es el psicoanalista como tal quien debe pronunciarse sobre la oportunidad o no de transformaciones, las cuales de todos modos superan ampliamente el marco de sus competencias y prerrogativas. Existen también otros casos, los de niños adoptados, que se enfrentan a una configuración particularmente compleja. El deseo del genitor (en particular el de la madre biológica) permanece como una ‘x’ enigmática, y se confronta con el deseo de procreación de padres que, por razones diversas y a menudo dolorosas, no han

tenido acceso a una progenitura “propia” en el sentido biológico. Cada una de estas situaciones, en la diversidad de sus configuraciones, son el escenario sobre el que se representará el drama de la subjetivación.

Cada cultura posee dispositivos específicos para recibir a los nuevos sujetos que perennizarán a su vez lo social: es entonces en el seno de un dispositivo donde emerge el sujeto. Ahora bien, esta aparición de un sujeto se representa siempre en un primer tiempo lógico, sin duda en una estructura social y cultural anterior, pero con características propias que resultan de la configuración edípica propia de cada historia. Antes, mucho antes de la introducción del niño en la sociedad en el sentido de “como ha logrado ajustarse más o menos a la sociedad” (cf. la cita de Lacan *supra*) transcurre ese tiempo que no puedo designar de otra manera que como tiempo del Edipo. El tiempo de los primeros cuidados maternos, tiempo de la *Hilflosigkeit*, de la derelicción y de la necesidad absoluta del *Nebenmensch*, del prójimo auxiliador; el tiempo de la investidura del cuerpo, de la presencia y de la ausencia del otro, del tipo particular de cuidado materno, del despertar del cuerpo y de la inscripción del aparato pulsional en la relación con el Otro, de los primeros entrecruzamientos de la demanda y del deseo, de la presencia o de la ausencia del padre como elemento tercio, separador del goce. Tiempo del anudamiento entre Real, Simbólico e Imaginario. Es ahí donde se produce la estructuración primaria de un sujeto. La cultura se introduce en un segundo tiempo lógico que re-significará de maneras diversas aquello que pudo emerger a partir de esta estructuración primaria.

Demos un paso suplementario: este primer tiempo edípico del sujeto, al desplegarse según la dialéctica que Lacan designa en términos de “alienación-separación” entre el sujeto y el Otro, deberá articularse de manera reiterativa al menos con tres figuras fundamentales del Otro: este primer Otro que es la madre, el segundo Otro que es el padre como separador y lugar-teniente, encarnación de la Ley, y esta tercera figura del Otro que es el discurso de la cultura en la que el sujeto ha nacido y en la que es llamado a inscribirse. Cada momento reactualiza y resignifica dialécticamente a los otros.

Podemos ahora articular este proceso de manera borromea según el modelo al cual hemos hecho referencia anteriormente. Debemos insistir: no hay un anudamiento “normal” de la cadena borromea, hay siempre fallas más o menos importantes y el rol del cuarto anillo del síntoma, ese anillo que hace intervenir la suplencia del Nombre del Padre es en cierta manera la firma por el síntoma de la falla en el anudamiento y su restauración por el síntoma que “revela” la verdad de la estructura. La introducción del sujeto en la cultura va a “torcer” la estructura (es así como el sujeto “se ajusta”). La metáfora borromea permite situar claramente lo que deriva de la estructura del sujeto y lo que deriva de la inscripción de esta estructura, de esta posición subjetiva en el tejido cultural. ¿Puede pensarse que hay una diferencia estructural entre el paranoico de hoy que “se sabe” controlado por las cámaras de vigilancia o que “sabe” que le son enviados mensajes cifrados por Internet y Daniel Paul Schreber? ¿Entre el obsesivo que rehacía cien y veinte veces sus cuentas al comienzo del siglo xx y el de hoy que verifica otras tantas veces su

cuenta bancaria en línea?

Así, la cultura provee las vestiduras múltiples que cubrirán al sujeto en función de una estructura cuya suerte habrá sido sellada, de una cierta manera y hasta un cierto punto, antes y en otra escena. Son estas vestiduras múltiples las que introducen modificaciones ciertamente significativas, pero sobre la base de una estabilidad estructural.

Esto no impide en nada, más bien al contrario, que, como hemos visto, ciertos sujetos presenten un aspecto perverso en función de un discurso social, él mismo perverso. Pero ello no hace de estos sujetos unos perversos. Ordinarios o no.

## *Destinos del padre*

*Articular de una cierta manera la contribución de Freud al mito fundamental del psicoanálisis no es en absoluto hacerla sospechosa, a partir de subrayar su origen, muy por el contrario. Se trata solamente de saber a dónde esto puede conducirnos.*<sup>48</sup>

Hemos emprendido este recorrido preguntándonos dónde estamos hoy en día con respecto a ese padre del que nos anuncian *urbi et orbi* la decadencia y pronta desaparición. Quizá no hemos insistido suficientemente en las diferencias conceptuales que, sin embargo, tienen importantes consecuencias. Por ejemplo, la necesidad de distinguir cada vez al Padre como función ordinal del Padre, como función significante (Nombre del Padre y Padre del nombre; metáfora paterna y función de nominación), al padre con minúscula (el buen tipo o el pobre diablo, según el caso, o los dos a la vez), que asume como puede, es decir siempre de manera limitada y más o menos torpe la pesada función que le delegan la sociedad y la cultura en un momento determinado de su historia. Tarea tan imposible como necesaria, tanto desde un punto de vista psíquico como social.

¿Habrá que precisar que aquellos que hablan de la “decadencia de la función paterna” se sitúan en general sobre la vertiente imaginaria, en donde el padre del “vozarrón” ya “no le impondría la ley a la madre” según la expresión utilizada por Lacan en los años cincuenta, antes que sobre una vertiente simbólica? Ya que, como se habrá comprendido por la lectura de las páginas que preceden, yo no considero que la función paterna esté desapareciendo. Ella se transforma, se modifica, como ha sucedido en muchas ocasiones a lo largo de la historia. *Es una forma particular de figura del padre, históricamente fechada, la que está en trance de desaparecer.* Lo que no nos dispensa, muy por el contrario, de examinar críticamente las formas en las que esa función paterna se encarna y “funciona” (o disfunciona) hoy. Lo que tampoco nos exonera de interrogarnos sobre los útiles con los que intentamos pensar la cuestión del padre y más globalmente la del devenir subjetivo, tal como hemos intentado desarrollarla.

A esta dimensión del “Padre” sería necesario —e incluso exigible— aplicarle el mismo tratamiento que Lacan reservaba a la pulsión. Recordemos que Lacan acordaba a Freud un certificado de buen epistemólogo a partir de la manera en que cernía el concepto de pulsión en su texto metapsicológico “Pulsiones y destinos de pulsión”. Lacan concluía por decir que, una de dos: o el concepto será rechazado o será conservado. Será conservado si “funciona” o, como lo decía Lacan “si traza su vía en el Real que se trata de penetrar”.<sup>49</sup> Lo mismo ocurre con la conceptualización del Padre. Y muy particularmente hoy en día con la cuestión de los avatares del complejo de Edipo en el marco de la transformación en curso de la función paterna.

Sea como sea, el psicoanálisis ha mostrado que el ser humano se ve siempre confrontado, lo quiera o no, con una función límite que tiene por nombre:

castración. Habrá siempre un resto de Real que resistirá a todos los cambios, a todas las metamorfosis, a todos los arreglos y dispositivos. Para acomodarse, el humano (hombre o mujer, padre o madre, padre o hijo) lo filtrará por la ventana del fantasma que enmarca el hecho perfectamente contingente de haber nacido bajo una triple condición: en un cuerpo, en alguna parte, de alguien.

Esta cuestión de principio podría postularse de manera axiomática. Es así como fue postulada por Freud (incluso si lo hizo bajo una forma mítica) y retomada por Lacan. Ahora bien, si un axioma es ineludible en una articulación lógica, su alcance se relativiza en una praxis. El que haya que postular al Padre de la horda como “punto cero” de la serie, excepción que funda la serie misma, no nos autoriza a evitar la pregunta sobre su oportunidad y su operacionalidad en los campos en los cuales se le supone aportar una coherencia y una ganancia heurística, es decir, el campo de la problemática del sujeto, articulado moebianamente entre las dos caras del síntoma: la de la clínica, la de la cultura. Es lo que hemos intentado esbozar aquí. Para ello hemos debido desplegar de forma concisa y explícita a la vez un cierto número de problemáticas con el fin de aportar algunas “tesis” liberadas de su “hipo”. Esto en la medida en que se trata de una toma de posición en una coyuntura agonística, cuya médula es *la incidencia del psicoanálisis como clínica del sujeto* y la elucidación de la cultura a partir de los efectos de subjetividad.

¿Conlleva esta transformación de la función paterna alguna incidencia sobre la práctica de la cura? Seguramente. Pero no pienso que se deba caer por ello en no sé qué catastrofismo. Recomendaría más bien volver a los textos de Freud sobre la técnica psicoanalítica y a “Variantes de la cura-tipo” de Lacan. Una cura psicoanalítica no se conduce de cualquier manera, pero hay diferentes maneras de conducirla. Puesto que “un psicoanálisis, tipo o no, es la cura que se espera de un psicoanalista”.<sup>50</sup> La técnica analítica está subordinada a la cuestión ética de la acogida de la palabra de un sujeto. Un psicoanalista debería poder “modular” su escucha en función de los discursos que los sujetos le dirigen, y de los cambios sociales y culturales en los cuales está, como cualquiera, incluido.

Entonces ¿cuál sería el destino del padre hoy? Creo que puede subsumirse bajo tres rúbricas que representarían los tres aspectos que hemos desplegado. Si se me permite el juego de escritura (más bien que el juego de palabras) considero que el padre se inscribe hoy, en la descendencia del Padre de la *Horda*, bajo las especies del Padre *Hordinal*, del Padre Desecho (*Hordure*), y del Padre *Hordinario*.

El Padre Hordinal representa la necesidad lógica del origen del cual uno no se deshace, y que marca la historia de la humanidad en todas sus creaciones, de la religión a la ciencia. Pero también en tanto que jalón en la sucesión de las generaciones.

El padre desecho (*Hordure*) es la figura del padre de la familia patriarcal que se convierte en residuo y cuya desaparición parece próxima. Los hermanos Paolo y Vittorio Taviani nos han ofrecido en 1977 un magnífico film: *Padre padrone*. Se exhibe ahí la imagen misma de esa figura del padre que va en camino de salir de la escena.

Queda el Padre *Hordinario*. No es una figura excepcional. Su contorno no es muy preciso, salvo en términos sociológicos: aceptando una redistribución de los roles, más presente en la educación y cuidado de los hijos, “feminizado” según algunos. Pero asumiendo el rol que debe sostener en el marco de una cierta economía psíquica que debe humanizar a cada cachorro de hombre y conducirlo al sendero del deseo introduciéndolo en el mundo de la cultura. No es ni todopoderoso ni omnisciente e, incluso, por momentos, aparece como un poco perdido. En otros términos: hace como puede con los límites que son los suyos. Después de todo, quizá no esté del todo mal que sea así...

---

“Hoy puedo volver a escribirle porque ayer puse fin al trabajo sobre el tótem.[...] Después de *La interpretación de los sueños* [...] en nada he trabajado con tanta seguridad y entusiasmo.” S. Freud, carta a Ferenczi del 13 de mayo de 1913. En este volumen, p. 20.

J. Lacan, *Le Séminaire Livre XVII - L'envers de la psychanalyse*, París, Seuil, 1991, p. 131. Las referencias al Seminario de Lacan serán dadas en su versión francesa; la traducción es mía (D. K.).

*Ibid.* Igualmente Conferencia en Sainte-Anne, 1 de junio de 1972.

J. Lacan, *Le Séminaire Livre XVIII - D'un discours qui ne serait pas du semblant*, París, Seuil, 2006, p. 161.

*Ibid.*

S. Freud, “Acciones obsesivas y prácticas religiosas” (1907) y “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna” (1908), Buenos Aires, Amorrortu, 1976, vol. IX, pp. 97-109 y 159-181.

*Kulturarbeit*, trabajo de la cultura del cual Nathalie Zaltzman propuso una justa definición: “Proceso inconsciente, motor de la evolución humana que tiene por tarea hacer vivir conjuntamente a los humanos llevándolos a transformar individualmente y colectivamente sus tendencias asesinas (*meurtrières*) tan lejos como se pueda”. Cf. N. Zaltzman, “Le garant transcendantal”, en E. Enriquez, *Le goût de l'altérité*, París, Desclée de Brouwer, 1999, p. 245.

Sería larga la lista de los autores que interrogan, con perspectivas y ángulos de ataque diversos, la cuestión del sujeto contemporáneo y el devenir de las sociedades humanas. Filósofos como B. Stiegler, D.-R. Dufour, S. Žižek o aun M. Gauchet; etnólogos como M. Godelier o F. Heritier, psicoanalistas como J.-P. Lebrun, C.

Melman, R. Chemama o, desde otra perspectiva, N. A. Braunstein, y la lista está lejos de ser exhaustiva. Por supuesto estuvieron antes M. Foucault y G. Deleuze, sin olvidar a los precursores que fueron Th. Adorno, H. Marcuse o, desde una posición muy diferente, E. Fromm y K. Horney.

“Decadencia que nos es anunciada desde... ¡1938!” Cf. J. Lacan, *Los complejos familiares*. Otros se agregaron más tarde. Por ejemplo, A. Mitscherlich, *Vers une société sans pères*, París, Gallimard, 1969.

S. Freud, *T&T*, p. 158.

Según el decir de Lacan. Cf. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, *Escritos*. México, Siglo XXI, 1984, p. 800.

Cf. J. Lacan, “Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista”, *Escritos*, *op. cit.*, p. 832.

D. Koren, “Irreprésentable origine”, *Sigila*, núm. 22, París, Gris-France, 2008.

M. Safouan, *La palabra o la muerte – ¿Cómo es posible una sociedad humana?* Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1994.

J. Lacan, *Le Séminaire XVII – L’envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 131.

J. Lacan, *Le Séminaire XXII – RSI* (inédito)

Credo, podemos decir sin temer el oxímoron, reafirmado en 1933. Cf. S. Freud, “De una cosmovisión”, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, en *O. C.*, *cit.*, vol. XXII, pp. 146-168.

Como se ve estas preguntas dejan entrever otras en filigrana, subyacentes. Por ejemplo: ¿Cuál es el estatuto de nuestras teorías psicoanalíticas?

S. Freud, “Vue d’ensemble des névroses de transfert” (1917), *OEuvres complètes*, vol. XIII, París, PUF, 1988, pp. 281-302. Ausente en la edición de *Obras completas*, *cit.*

Lo que he llamado en otra parte los “Tres Logoi freudianos” o sea: el logos científico, el logos fantasmático-especulativo el logos mítico-arqueológico. Cf. D. Koren, “Trois logos pour une rationalité”, *Apertura* núm. 9 – Psychanalyse, science et rationalité. París, Springer-Verlag, 1994. Igualmente *Vers une épistémologie de la psychanalyse*, *Septentrion* – Lille, Presses Universitaires de Lille, 2000, pp. 55-62.

J. Lacan, *Le Séminaire Livre XVIII – D’un discours qui ne serait pas du semblant*,

París, Seuil, 2006, p. 176.

J. Lacan, *Des Noms-du-Père*, París, Seuil, 2005, pp. 84-85. Cursivas mías.

¿Habría que hablar de una “corriente”?

Pienso especialmente en los textos de Ch. Melman, pero no es el único.

Marx ya lo sabía, pero ello nunca ha sido tan evidente como hoy.

No entraré aquí en un debate que me alejaría por demás del eje de este texto, debate que es sin embargo esencial puesto que concierne a la transformación de nuestras sociedades en “sociedades de control” según la denominación visionaria de G. Deleuze. Remito a otros autores que se han ocupado recientemente de este tema, en particular B. Stiegler, *Mécréance et Discrédit 2 – Les sociétés incontrôlables d’individus désaffectés*, París, Galilée, 2006, y N. A. Braunstein, *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, México, Siglo XXI, 2012, pp. 180-220.

Otros dirían: sacudidas. Y otros aun: fracturadas.

La inseminación *in vitro* ha dado lugar a la procreación médicamente asistida, la que abrió la puerta a otras prácticas como la de las “surrogate mothers”, las madres portadoras. Aunque, adelanta H. Atlan, esos vientres en alquiler muy pronto dejarán de ser necesarios pues se dispondrá también de úteros artificiales. Cf. H. Atlan, *L’uterus artificiel*, París, Seuil, 2005.

M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, París, Fayard, 2004.

*Ibid.*, p. 93.

Ya en 1960 Lacan se interrogaba: “¿Deberá alcanzarnos la práctica, que tal vez algún día tendrá la fuerza de la costumbre, de inseminar artificialmente a las mujeres en sedición fálica con el esperma de un gran hombre, para que saquemos de nosotros mismos un veredicto sobre la función paterna?” Antes de agregar: “El Edipo sin embargo no podría conservar indefinidamente el estrellato en unas formas de sociedad donde se pierde cada vez más el sentido de la tragedia”. Cf. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, *Escritos*, *op. cit.*, p. 792. Unos diez años más tarde añadiría: “Después de todo, si tomamos las cosas en el nivel biológico, se puede concebir perfectamente que la reproducción de la especie humana se produzca sin ningún tipo de intervención del Nombre del Padre [...] La inseminación artificial no está ahí para nada”. J. Lacan, *Le Séminaire XVIII – D’un discours qui ne serait pas du semblant*, *op. cit.*, p. 173.

Alusión al libro colectivo *Les nouveaux désarrois du sujet*, J.-P. Lebrun et al., Ramonville, Érès, 2001.

He abordado esta cuestión en mi artículo “Quoi de neuf?”, *Essaim*, núm. 25, Toulouse, Érès, 2010, pp. 27-41.

Es Jean-Pierre Lebrun quien lo ha introducido en su proyecto consistente en identificar una “clínica psicoanalítica de lo social”; él ha consagrado a este término un libro largo e interesante aun cuando, como lo he dado a entender, no comparto su diagnóstico. Cf. J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, París, Denoël, 2007.

R. Pirard, *Le sujet postmoderne entre symptôme et jouissance*, Toulouse, Érès, 2010, p. 81.

Repetición impactante en casi todas las páginas de su libro *La perversion ordinaire*, *op. cit.*

S. Freud, *El Yo y el Ello*, en *O. C.*, cit., vol. XIX, p. 32.

Incluso si lo hacía bajo la forma de una magnífica denegación: “Yo no estoy diciendo para nada que el Edipo no sirva de nada, ni que no tenga ninguna relación con lo que hacemos”. *Le Séminaire XVII - L’envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 129.

*Ibid.* “He hablado a ese nivel de la metáfora paterna. Yo no he hablado nunca del Edipo más que bajo esta forma.”

“Hace falta lo Simbólico para que aparezca individualizado en el nudo ese algo que yo no llamo el complejo de Edipo, no es tan complejo. Yo lo llamo el Nombre del Padre.” *Le Séminaire XXII - RSI* (inédito) lección del 15 de abril de 1975.

J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*, París, Seuil, 2005.

Lectura muy discutible. Remitimos a dos artículos de N. A. Braunstein: “La clínica en el nombre propio”, H. Morales (comp.), *El laberinto de las estructuras*, México, Siglo XXI, 1997, pp. 70-96; “El ego lacaniano”, H. Morales y D. Gerber (comps.), *Las suplencias del Nombre-del-Padre*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 53-74.

Podría llamársele también el “nudo de los tres mosqueteros”: Uno para todos y todos para uno. Con tanta más razón que, como se sabe, los tres mosqueteros eran cuatro.

J. Lacan, *Le Séminaire XXII – RSI* (inédito), lección del 11 de febrero de 1975. *Cursivas mías.*

*Ibid.*, lección del 14 de enero de 1975.

J. Lacan, “Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines”, *Scilicet* 6/7, París, Seuil, 1976, p. 16. *Cursivas mías.*

J. Lacan, “Subversión del sujeto...”, *Escritos, op. cit.*, p. 800 (traducción corregida).

J. Lacan, *Le Séminaire XVIII – D’un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 161.

J. Lacan [1964], *Le Séminaire XI – Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil, 1973, pp. 148-149.

J. Lacan [1955], “Variantes de la cura-tipo”, *Escritos, op. cit.*, p. 317.

# EL PADRE PRIMITIVO Y EL PADRE DIGITALIZADO. DEL URVATER AL BIG BROTHER<sup>1</sup>

NÉSTOR A. BRAUNSTEIN

La fien complejo de Edipo se muestra con dos perfiles diferenciados y complementarios: el del *tótem* que encarna los ideales y el respeto a la ley que permite al sujeto hablante (\$) incluirse en la trama social y el del *tabú* representado por el superyó obscuro y feroz con su *double bind* que incita a gozar a la vez que impone restricciones al goce y a la satisfacción pulsional: “Hagas lo que hagas serás castigado y tendrás que pagar por lo que gozaste o por lo que dejaste de gozar”. Su extorsión es, a la vez, una orden y una prohibición: “habrás de ser” (esto) que se sustenta en un “no serás” (aquello). Esta contradicción paterna es indicada por Freud desde el título de su obra bajo la forma de una conjunción: *Tótem y tabú*.

El mito freudiano de la horda primitiva, del goce sexual irrestricto del padre, de la incitación de la madre al hijo menor para que lo asesine, de la alianza fraterna y de la devoración ritual del progenitor sirve para dar estructura narrativa (esto es, de ficción que transporta la verdad) a la vida concreta del neurótico contemporáneo acosado por el superyó, sometido a una consigna insensata e irrealizable: “¡Goza!” La figura del padre primitivo asesinado por sus hijos da cuerpo y figura imaginarios al origen de las habilitaciones y de las interdicciones que hacen posible el goce, tanto por alentarlos como por refrenarlos. Es el *mito* del origen de la vida social y de la cultura; no es la “*historia*” de esos orígenes. La verdad se hace presente en el relato freudiano de lo que nunca sucedió; tiene estructura de ficción, excede a la crónica de acontecimientos.

El sujeto encuentra en esta construcción mitológica el basamento de su relación con la ley y la autoridad. No es éste el punto ni el momento para argüir sobre las discutibles (aunque no desdeñables) bases filogenéticas de la tesis freudiana sino para destacar su valor de verdad estructural, más allá de lo anecdótico de cada caso y las regulaciones implicadas en el goce sexual (no sólo genital —hay que repetirlo para no recaer en el equívoco foucaultiano en torno a la palabra “sexualidad”—) de los hombres y las mujeres. El *Urvater* no tiene que haber existido en la “realidad” para explicar lo que hoy sucede en la cultura. Tampoco hay que apresurarse a descartarlo.<sup>2</sup> Los etólogos contemporáneos, estudiando el comportamiento sexual de

las especies más próximas a la nuestra (que *no son* nuestros antepasados), no dejan de confirmar una y otra vez las distintas modalidades de “organización familiar” que son propias de cada especie y constantes para cada una de ellas independientemente del lugar geográfico y de la falta de contacto entre unos y otros lo que sugiere una transmisión (filo)genética de la sociedad y de los comportamientos específicos de las distintas razas de cuadrumanos. Así, *a*] los orangutanes al igual que los pequeños protosimios nocturnos (lémures) se organizan alrededor de una sola hembra y su descendencia; *b*] los gibones, los titíes y otros pequeños monos asiáticos tienen grupos familiares monogámicos; *c*] los marmosetas, tamarinos y otros pequeños monos americanos viven en sociedades donde las hembras tienen varios machos (grupos poliándricos); *d*] los babuinos hamadriades, los gorilas, los geladas y los monos aulladores se adecuan al esquema propuesto por Darwin y refrendado por Freud de hordas con un macho (macho alfa, en la terminología actual, corifeo, en la de Moscovici) y varias hembras que cuidan a sus descendientes mientras que el mono dominante excluye, castiga y expulsa a los hijos de esas hembras impidiendo su actividad sexual;<sup>3</sup> *e*] los monos de la sabana, los macacos y algunos pequeños monos americanos son “promiscuos” pues viven en grupos con múltiples machos y múltiples hembras y, finalmente, *f*] los chimpancés forman sociedades de fisión-fusión en las cuales el tamaño del grupo y su composición cambian a lo largo del año según las diferentes actividades y situaciones que les toca enfrentar. Los individuos entran y dejan sus comunidades de tiempo en tiempo. Los machos adultos vagabundean solitarios o se asocian con otros para realizar partidas de caza. No todos son forrajeros y vegetarianos como se creía; ocasionalmente son carnívoros y devoradores de monos más pequeños. Las hembras, por su parte, cambian de un grupo a otro especialmente cuando están en celo y buscan acoplarse. Los chimpancés machos son el núcleo estable de la comunidad pues raramente dejan su grupo para unirse a otras manadas.

¿Y los primates humanos? Son aquellos que tienen la capacidad adaptativa excepcional de formar grupos familiares y relaciones sociales acordes, según las circunstancias, con cada uno de esos seis modelos de los simios. La historia muestra que todos ellos son posibles en diferentes momentos y culturas y que ninguna de esas organizaciones para la vida en común y para la reproducción ostenta un privilegio o resulta, desde el punto de vista de la adaptación, superior a las demás. Si estos tipos de organización social y sexual han subsistido a lo largo de la historia evolutiva es porque la selección natural ha operado y ha mostrado sus capacidades de sobrevivencia.

A la luz de estos conocimientos etológicos es dable atemperar la crítica radical que se ha hecho del mito freudiano. Las comunidades de gorilas muestran que sí hay fundamentos para las especulaciones que el fundador del psicoanálisis hizo a partir de las afirmaciones de Darwin. Por otra parte, carece de sentido la oposición rígida y simplista que se ha querido hacer entre el darwinismo y el lamarquismo. Darwin, desconocedor de las leyes de la herencia descubiertas por Mendel que fueron publicadas después de la muerte de ambos, sostenía —y no equivocadamente, como

veremos de inmediato— la transmisión de rasgos adquiridos y la presencia de una memoria filogenética. La negación de esa presencia del pasado no es, pues, darwiniana sino neodarwiniana, obra de sus sucesores. Pero, y es lo más importante, Darwin no estaba equivocado —por lo tanto, tampoco Freud— cuando reconocía que las mutaciones genéticas adaptativas eran exitosas y llevaban al predominio de la especie que conservaba esos rasgos y a la extinción de las que no lo hacían. En otras palabras, que la mutación afortunada, producida al azar, se transmitía incorporándose al patrimonio filogenético en donde se guardaba la “memoria” de esa “selección natural” inscrita en el ADN de los especímenes. Freud se oponía, por una razón filosófica, movido por su credo racionalista, a la concepción del azar como causa de la evolución: por su profesión de fe positivista y determinista no quería aceptar que la selección estuviese en manos del capricho. Su presunto *lamarquismo* era una objeción teórica al neodarwinismo pues, como hemos dicho, Darwin mismo era un partidario de la transmisión genética de los caracteres adquiridos. No hemos de apresurarnos por lo tanto, ni a la luz de la etología ni de la genética evolucionista ni de la historia de la ciencia, a descartar las posiciones de Freud. Sin que por eso el mito deje de ser lo que es, un mito, el menos cretinizante, según Lacan, de los orígenes de la sociedad humana y sus instituciones fundamentales.

Una diferencia del *homo sapiens*, sin embargo, es esencial y nunca se recalcará lo suficiente: todos los grupos humanos de los que se tiene noticia en la geografía y en la historia reconocen un hecho que resulta único en el saber de las especies y es un efecto indiscutible de ese apósito, esa excrecencia, esa verruga, que es el lenguaje hablado en una lengua, una, la propia de cada tribu o nación. Los hombres y sus hembras son los únicos en el reino animal que saben de la relación que existe entre la cópula genital y la continuación de la especie en “cachorros” que aún no tienen pero aprenderán y acabarán por tener el conocimiento de esa lengua. Saben lo que deben hacer o no deben hacer si quieren o no quieren tener descendencia. La humana es la única raza de primates que reconoce el cuerpo del padre como aquel que se ha unido sexualmente con la madre y que ha engendrado un hijo al cabo de un tiempo de gestación que el grupo entero conoce con precisión matemática. En los no humanos ni el padre ni el hijo o la hija tienen conocimiento de su relación genealógica con el progenitor. El incesto puede estar excluido por la posesividad del padre sobre la hembra o por el apartamiento sexual de la madre con relación a sus hijos machos pero ello no es una “prohibición del incesto” como norma de la cultura tal como se observa en todas las sociedades humanas. La prohibición y la asignación de una función totémica al padre o a sus representantes imaginarios y simbólicos sigue siendo, como han sostenido Freud, Lévi-Strauss y Lacan, un rasgo antropológico específico.

El padre, en sus tres variantes: *Urvater* de la horda salvaje, tirano de la autocracia tebana o creador irrepresentable e innombrable de la ley mosaica, las tres propuestas por Freud, conserva así su papel de fundador del psiquismo en sus oscilaciones entre el déspota que prohíbe y el padre humillado que es uno de sus destinos

frecuentes en la sociedad actual, desgarrada en la transición del capitalismo patriarcal al anonimato implícito en el discurso de los mercados. En este discurso, aparecido recientemente, último avatar del amo, la figura antropomórfica del padre es obsoleta. Ha sido sustituida por objetos técnicos de telecomando, por servomecanismos desechables, que ejercen el gobierno y el control sobre masas que deben obedecer sin chistar al código de procedimientos (*manual del usuario*) dictado por el objeto mismo. En el nuevo discurso de los mercados el lugar del agente no corresponde ni al S 1, como en el clásico *discurso del amo*, ni al \$, como en el discurso capitalista, sino al objeto @ (letra, *litter*, *caput mortuum* de la articulación signifiante). Ese objeto no es la ley ni es quien impone la ley; es inerte y, al mismo tiempo, es la condición de posibilidad del funcionamiento del dispositivo de la producción (*Gestell*) que se determina “autónomamente” en función de un cálculo utilitario que realiza la “red” de los objetos autoprogramados y ajenos a toda “voluntad”. El saber (de la ciencia) está objetivado en la construcción del objeto como servomecanismo cibernético. Ante la constante obsolescencia de los “ordenadores” tecnológicos, el padre (un sujeto, todo sujeto, según el escalafón de la sucesión generacional) es un anacronismo viviente, alguien que va detrás de las novedades del día de hoy y, más aún, está ya muerto ante las previsibles novedades del día de mañana. Aunque él no lo sepa, aunque pretenda ignorarlo. La rivalidad imaginaria personalizada y teorizada como “complejo de Edipo” tiende a convertirse en una antigualla en el día de hoy, cuando los padres, los gobernantes y los maestros desdibujan su autoridad y tienen que *aggiornarse* para alcanzar a los hijos, a los gobernados y a los estudiantes. El gobierno de los cuerpos y el régimen pulsional parecen definirse en ámbitos distintos de la familia. No se trata tan sólo de un cambio en el régimen familiar —como siempre los ha habido en el planeta y en los diferentes momentos históricos—. Es el momento de repensar críticamente las tesis sobre las “máquinas deseantes” de Deleuze y Guattari<sup>4</sup> y definir si *El Antiedipo* fue (y en qué medida) profético en un grado tal que no pudo apreciarse hace cuarenta años. ¿Habrà llegado su momento y cuál es su relación con los 100 años de *Tótem y tabú*? La “red” (*web*) del saber universal digitalizado organiza la producción. ¿Sólo la de mercancías... o atenderemos a estas palabras casi iniciales?:

Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. [...] No existen esferas o circuitos relativamente independientes: la producción es inmediatamente consumo y registro, el registro y el consumo determinan de un modo directo la producción, pero la determinan en el seno de la propia producción. De suerte que todo es producción: *producciones de producciones*, de acciones y de pasiones; *producciones de registros*, de distribuciones y de anotaciones; *producciones de consumos*, de voluptuosidades, de angustias y de dolores.<sup>5</sup>

El *role-playing* edípico puede seguir manifestándose y quienes se dedican a la

clínica con niños lo saben bien y lo reconocen de manera cotidiana. El telecomando, de todos modos, ejerce su poder organizando la relación del sujeto con el lenguaje más allá del marco familiar que resulta subordinado y subordina como nuevo tótem a quien está encargado de transmitir el tabú. Este proceso se desarrolla ante nuestros ojos y, por supuesto, no tiene lugar de un día para otro; es un cambio gradual que lleva desde las *sociedades disciplinarias* (Foucault), en vías de caducar, a las *sociedades de control* (Deleuze) que se perfilan en un nuevo amanecer. El juego de las pulsiones, nunca “natural”, siempre lenguajero, tiene otras reglas que se imponen a los jugadores en sus papeles de padre, madre, niño. La palabra de orden (consigna, *mot d’ordre*) ha pasado de las figuras antropomórficas tradicionales de las organizaciones tribales al conjunto de máquinas interconectadas en la sociedad global. La orientación hacia la constitución de un “hombriguero” global parece imposible de detener y obliga a pensar éticamente en el lugar del discurso del psicoanalista en el imperio de la peste (discurso PS o PST, anticipado por Lacan en Italia en ese mismo año del *Antiedipo*, 1972).

Es desde el anonimato de los objetos tecnocientíficos que se delimitan los lugares estructurales que ocuparán los sujetos en nuestra época. Lo que ahora constatamos y que parece una novedad procede, para nosotros, en Occidente, desde los albores mismos de nuestra civilización. Es un efecto de la escritura, de esos *hypomnemata*, vilipendiados por Platón, que venían a desplazar a las figuras del poder representado por padres y maestros que transmitían el saber y las leyes de viva voz. El padre “oficial”, objetivo, es reconocido por el ADN y no por las nupcias o por la palabra de la madre que puede desplazarlo o no tomarlo para nada en cuenta en lo que, tal vez, sea una emancipación del yugo patriarcal. La escritura, desde el Pentateuco en adelante, hace obsoletos a los seres de carne y hueso, encarnaciones de un Designio insondable e irrepresentable: hoy en día es (existe) lo que se registra y se archiva. La sangre ha cedido su lugar a la tinta... o a los signos inmateriales que aparecen en una pantalla y se ligan entre sí por medio de eslabones (*links*) infinitos e inaprehensibles, indelebles y eternos, ubicuos e inubicables, integrando una esfera o ciberespacio cuya superficie está en todas partes y su centro en ninguna. Lo “real” lacaniano es, hoy, esa escritura del número que subsume todo lo que es y sustituye al nombre-del-Padre. La carne y los huesos, las mucosas y las zonas erógenas pasan a ser “terminales” activadas por teclados maquínicos poco y mal controlables por el sujeto de la sociedad de control. La multiforme escritura alfabética se ha convertido en una escritura binaria única, numérica, ilegible para los seres gozados por el Otro binario. Se automatizan la lectura y la escritura que son acciones programables, manipuladas por alguna clase de *software*. Como las máquinas se alimentan a sí mismas y alimentan a sus usuarios se llega al fin del trabajo de desciframiento de talmudistas y champoliones. La interpretación es rebajada y denostada por sus imprecisiones, por ser permeable a la “subjetividad”, al plurilingüismo, a la ambigüedad enemiga de la objetividad. El proceso parece llevarnos a funcionar como terminales de la “megamáquina” (Mumford) en la “aletosfera” (Lacan).

La figura del padre, heredero del *Urvater* de *Tótem y tabú*, se materializaba en el

lenguaje como nombre-del-Padre y ordenaba al conjunto social con ese doble rostro, ya señalado, de ideal normalizante y de interdictor, de tótem y tabú. Su último avatar fue —en muchos lugares sigue y seguirá siendo— el capitalista que, según Marx y según Freud, engendraba las fuerzas del rebelde que lo derrocaría, el proletario para el primero que escribió en el siglo XIX, Edipo para el segundo, autor del siglo XX. En el mundo contemporáneo este conflicto se va progresivamente desubjetivando, descarnando. ¿Desaparece así el sujeto, el sujeto del significante? No; él es integrante de la estructura pues, ¿a quién se dirigiría el objeto @, agente y semblante en el discurso que hoy asoma, *el discurso de los mercados* que requiere de los aprieta-teclas, de los usuarios, de los cuerpos que están en el lugar del “goce” intimados por el dispositivo? La función de dominación es ejercida por el objeto. En ese plano el *sujeto* es el siervo de la máquina que ocupa el lugar del esclavo en el discurso del amo y del proletario en el discurso capitalista. Los procesos se desarrollan de manera objetiva. La carne goza de su alienación cibernética. El sujeto (\$) es el otro de la máquina, el objeto @. Ese objeto es el representante y el agente del saber tecnocientífico (S 2) ante el sujeto.

Asistimos a una expansión incesante de los recursos y de la explotación de los hombres y de la naturaleza cuyo instrumento es un sistema de registros escritos en código binario y resguardado en aparatos técnicos. La sustitución de lo analógico por lo digital conduce a un fin (final) de la representación y de la imagen sin que sea necesaria su prohibición, tal como lo ordenaba el segundo mandamiento de la ley mosaica. No hay ahora prohibición de la imagen sino todo lo contrario: multiplicación obscena e infinita de sus incontables formas que se someten al cálculo y donde la respuesta del sujeto es lo calculado y activado. El imperio del becerro de oro (*reality show*) se extiende sin límites: la representación no ha sido prohibida; ha sido integrada en el mundo del lenguaje binario. La imagen es el órgano fundamental que apuntala los mandamientos y se pone al servicio de la dominación subjetiva. ¿Para qué instalar un tabú allí donde el tótem reina indiscutido?

El eclipse del sujeto que sobrevive transformado en “terminal” de la máquina es un efecto de la sumisión a la dictadura de los objetos llamados “ordenadores”. En ellos se concreta el imperio de los *hypomnemata*. La máquina cibernética es el soporte de una memoria sin cerebro y sin cuerpo viviente, memoria de una “inteligencia artificial”, inteligencia descarnada y sin sujeto que *no goza* de su ilimitado saber ni de su poderío. El saber científico es “la verdad” del nuevo discurso de los mercados donde la “agencia”, el lugar dominante llamado del “semblante”, corresponde hoy al objeto tecnológico. Vivimos bajo la égida de una “inteligencia” sobrehumana que domina sin perderse en sueños ni ensoñaciones. Sin deseo ni fantasma. Una pura memoria. Un archivo sin arcontes.

*Cibernetes*, raíz etimológica de la máquina emperadora, es palabra de origen griego que se traduce por *gobierno*. Vemos así como el último discurso en llegar a la historia se transforma, de modo retroactivo, en el padre gobernante de todos los padres, el *ordenador* que no piensa pero nunca deja de computar y que a todos nos

calcula. La subjetividad abdica (y goza de su alienación) frente al nuevo *Urvater* incorpóreo ante quien no podemos tener secretos mientras que él los (nos) detenta a todos. La “servidumbre voluntaria” de La Boétie acaba por ser lo real en donde habrán de acomodarse las pesadillas y los fantasmas. ¿Cuáles? Los del fatalismo y la resignación, los de la nostalgia cargada de añoranza, los del nihilismo agnóstico, los de la redención mediante la rebelión ante el “asesinato de almas”.

El sistema de la escritura universal opera con un lenguaje que no requiere de traducción ni de escribas, absolutamente matemático, hecho de sucesiones de 0 y 1. El inconsciente lacaniano estaba, según la clásica fórmula, “estructurado como un lenguaje”, un lenguaje susceptible de transcribirse mediante una escritura alfabética. ¿Qué cambia al pasar de esos lenguajes que corresponden a las lenguas habladas y que definen la estructura del inconsciente cuando se convierten al mudo lenguaje binario, supuestamente libre de ambigüedades y equívocos, de sueños y lapsus? Los hombres-hembras-hormigas que habitan en la aletosfera (en el hombriguero) y desde ella son comandados ¿podrían instalarse en “un” lenguaje o sólo quedaría a disposición del sujeto la instalación en “el” lenguaje, el único? No el *newspeak* sino el *nospeak*. ¿Habremos llegado al punto de concretar la demolición de esa mítica construcción, producto del insensato anhelo de una humanidad monolingüe, que pretendió alcanzar a Dios mediante la Torre de Babel? La civilización es el resultado de la confusión de las lenguas que allí comenzó, de la multiplicación inacabable del sentido entre gente que quiere “hacerse entender” por el otro... y fracasa en el intento. ¿Llegaremos a añorar los tiempos —que por ahora, pese a todo, persisten— del plurilingüismo, de la traducción, de la interpretación, de la transferencia en relación a un sujeto *supuesto* saber? Una red que incluya todos los datos registrables sería el equivalente de ese Saber Absoluto, no supuesto a ningún sujeto, que implicaría el fin de la historia y el desconocimiento absoluto del inconsciente por esta “astucia de la razón” que lleva a la absorción de todo lenguaje en “el” metalenguaje, único, infalible, ilegible para el ojo, de la sucesión binaria de unos y ceros.

Este nuevo padre plus-que-primitivo, indestructible, irrepresentable, ordena gozar y hace de todos los cuerpos algo menos que carne putrescible: los hace chatarra comandada por el código binario que se encarna en microchips y objetos nanotecnológicos. No es el Otro del registro *simbólico*, el Otro tachado y horadado, primeramente teorizado por Lacan, sino el Otro *real* que se presenta como una “red”, una combinatoria significante infinita, un inconsciente universal sin tachadura. Su fuerza invencible proviene del discurso de la ciencia,  $S_2$ , ocupando el lugar de la “verdad”, representada por el objeto @ como “semblante”, que se dirige al sujeto y lo/le “ordena” el goce. Es el totalitarismo de la “aletosfera”, esa “información” inorgánica que envuelve al planeta, dadora de la vida-muerte que trasciende a toda vivencia de (in)satisfacción de los cuerpos. El Saber único e integrado en objetos que lo resguardan (*web*) es el sucesor y no el antepasado del nombre-del-Padre como autoridad simbólica.

¿Habrá Freud intuido que su construcción mitocientífica, pseudoantropológica de

1913, era más una profecía que una historia? ¿Que el macho alfa de raigambre darwiniana acabaría en una telaraña de signos dominadores de todas las hordas de primates humanos? ¿Se sorprendería si hoy constataste que el padre que él “inventó” se corporiza en el tótem inatacable del poder/saber global, su *sucedáneo y sucesor* definitivo? Ya no nos confrontamos con el líder (*Führer*) político totalitario que Freud llegó a conocer ni nos identificamos en la masa de los seguidores de sus consignas sino que somos conducidos a la desintegración de la grey en átomos singulares, tanto más aislados e indivisibles cuanto más crece el número de nuestros “amigos” en las redes sociales y mientras más nos “comunicamos” con mensajes alfanuméricos de hasta 140 caracteres.

Dios, sucesor del *Urvater*, ha muerto; nosotros lo hemos matado y devorado... ahora es Él quien regresa bajo la figura de un Amo Supraterrenal (por encima de todas las naciones y estados). Regresa como apóstol de un goce del Otro que se expresa en su neolengua (nolengua) tecnológica, una que pretende acabar con la lengua materna y acaparar los sistemas de la atención y la memoria disolviendo las diferencias subjetivas, igualando a todos los usuarios de la “red” como “unos” anónimos e intercambiables. *Psicología de las masas y análisis del yo* [1921] anticipa la distopía del mundo de 1984. El *Führer* se esconde tras las omnipresentes pantallas del *Big Brother* que a todos vigila sin lanzar seductoras sonrisas pidiendo el voto. En estas sociedades que presumen de “democráticas” todo puede decirse y todo puede escribirse a condición de que se diga y se transcriba en lenguaje binario. De todos modos, hay que decirlo, no se justifica por ello la pasividad que se racionaliza en la cobarde idea de que estamos dominados por universales y que cualquier dispositivo de subjetivación en los tiempos del monolingüismo binario y de la digitalización universal del mundo del lenguaje es equivalente. Todo lo contrario. Se impone —volvamos a Deleuze en su comentario de Foucault— “estudiar las variaciones de los procesos de subjetivación que es una de las tareas fundamentales que Foucault dejó a sus sucesores”.<sup>6</sup>

A diferencia de lo que sucedía en *Tótem y tabú*, donde el macho jefe de la horda ejercía el monopolio del goce, es evidente que este nuevo padre plus-que-primitivo, con su mansa materialidad de *microchips*, no podría gozar de su ubicua y eterna intemporalidad. El cuerpo le falta. En consecuencia, para el átomo humano de las hordas posmodernas, no hay modelo del goce, no hay goce que alcanzar arrancándolo al Otro por medio del acto parricida ni hay culpa por haberlo intentado. No hay lugar para el delito o para el arrepentimiento. La penitencia es la única certidumbre. La doble falta de Edipo, narrada como mito ateniense, podía ser la base y la fuente de deseos criminales e incestuosos pero, hoy en día, el asesinato de este *Urvater* inaccesible que habita en el ciberespacio es impensable, no representable siquiera como deseo; por lo tanto, tampoco, como fantasma u objeto de represión. A lo sumo, se podrían extraer muestras de su goce informático a través de *wikileaks*. Esos *leaks*, esas filtraciones extraídas por piratas informáticos, no enseñan otra cosa que la omnipotencia del Otro cibernético que es *das Ding*, ubicado más allá de lo representable. Es la encarnación del Saber Absoluto que

opera sobre los cuerpos reales y que gobierna sin ser visto. ¡Cuán ínfimo es lo que puede colarse de la “información” en relación con el todo que Él maneja en su infinita sabiduría y lo convierte en agiotista monopolístico de la violencia! La *web* es un Real material, invulnerable a las ínfimas habilidades de sus usuarios y sirvientes. Nunca nadie hará un banquete totémico con los incomedibles archivos universales. El sujeto se somete al saber universal y puede “enterarse” de partes de él... pero seguramente no podrá liberarse de sus designios en una orgía anárquica de fiesta y levantamiento de las prohibiciones. Ésta es una lección que podemos destacar en el centenario de *Tótem y tabú*.

¿Y el padre, hoy? El padre, ¿ha muerto? Nadie ha visto su cadáver. Quizá no está muerto; simplemente se esfumó: era sólido y se diluyó en el aire. Pero él no lo supo porque, más que un sujeto, era un títere requerido por el amo escondido, por el *deus ex machina*, motor de los procesos históricos, que forjó la escena del teatro familiar que fue luego elaborado y consagrado en lo imaginario por esos “hermanos” necesitados de una autoridad ancestral capaz de garantizarles una identidad, un pasado, un futuro, un destino. El padre y el orden genealógico<sup>7</sup> fueron los fundamentos del individualismo burgués en Occidente. Durante milenios el padre sirvió de brújula para que los hijos no errasen sin rumbo en el desierto del goce buscando una tierra prometida a sus ansias y sus desvelos narcisísticos, la tierra del fantasma donde habitarían bajo la benévola dominación de un Otro providente. En esta tierra baldía dejarían por ahora sus restos y sus producciones guardadas como memoriales simbólicos de la cultura. A los hermanos parricidas les aguardaba el destino de ser ellos mismos devorados por el gólem del saber técnico y científico.

La memoria universal de todas las escrituras se fue ensamblando gradualmente, insensiblemente, en un movimiento uniformemente acelerado, sin un plan preestablecido, como “astucia de la razón” que operaba sin que nadie lo advirtiese pasando sucesivamente por las escrituras rúnicas, los ideogramas y jeroglíficos, el alfabeto fonemático, el papel como soporte terrenal de los *hypomnemata*, las bibliotecas, la industria de la imprenta, la grabación de sonidos e imágenes analógicas y la memoria digitalizada. La megamáquina (Mumford, 1967, ya comentado por mí),<sup>8</sup> es decir, el saber corporizado en circuitos electrónicos, no tiene padres que liquidar ni depende de amos visibles. Los perfiles del amo, visibles en las monedas metálicas, no eran sino la materialización imaginaria del amo-dios-tótem que “fundaba” su legitimidad. Ahora todos estamos sometidos, no al Dios de Pascal (el de Abraham, Isaac y Jacob) sino al dios de los filósofos, el de Spinoza y Einstein, un puro Real que opera automáticamente, se controla a sí mismo y llega a elaborar sus propios programas a una velocidad y siguiendo una lógica que engloba todo cuanto la humanidad pudiese pensar y calcular. El sujeto en el mundo actual no calcula, es calculado; es una continuación del sujeto lacaniano que “no habla; es hablado”. No somete a la naturaleza sino que su propia naturaleza, simbólica, lo lleva a sustituir la palabra por los *hypomnemata* binarios que no requieren de traducción ni comprensión.

La autoridad de las sociedades patriarcales exigía la disciplina y la obediencia a la

ley, obligaba a que la transgresión, que daba lugar al sentimiento inconsciente de culpa, se trasladase al registro imaginario del fantasma o fuese la causa de sanciones en la tierra y hasta más allá. Las tres versiones o, mejor dicho, los tres distintos mitos freudianos del parricidio (del *Urvater*, de Layo y de Moisés), tenían que dar cuenta de las neurosis propias del sujeto en las sociedades *de soberanía* y en las *disciplinarias*. Ha llegado, quizá, la hora de traer a la luz nuevos mitos, los que corresponden a las sociedades *de control* profetizadas por Burroughs y constatadas en su efectivo funcionamiento por Gilles Deleuze.<sup>9</sup>

Nuestra época no es mezquina en la creación de mitos. La literatura y el cine los ofrecen en cantidad y hay un ávido mercado consumidor de relatos que los escenifican y que se prestan a infinitas versiones y variantes. Con frecuencia tales mitos se olvidan y son suplantados por otros más adecuados a las cambiantes circunstancias históricas. Otras veces esos guiones, una vez creados siguiendo las premisas del mito, son refaccionados y vueltos a tapizar, transferidos a otras culturas, sometidos a previsibles avatares. Ejemplos: la edad dorada, los vampiros, Frankenstein, Walden, los robots, la máquina del tiempo, la reencarnación, la mutación genética de las especies, la invasión por extraterrestres, la colonización y la fabricación de universos remotos donde operan otras leyes (*Tlon, Uqbar y Orbis Tertius*), el eterno retorno “cuyo más reciente inventor es [fue] Nietzsche” (Borges, de nuevo), etc. ¿Será la megamáquina otro mito o, por el contrario, es el paradigma de una nueva e inescapable realidad que ha llegado para quedarse en calidad de “fin de la historia”? ¿Esa “inteligencia artificial” desbordada es la continuación o es el avatar final, por el momento, del mito de Prometeo, el astuto inventor de las técnicas y de las prótesis necesarias para la sobrevivencia del inepto infante, el ser desvalido, que es el hombre tal como es presentado por Hesíodo o por el *Popol Vuh*? ¿Descalificamos esos mitos y los consideramos como excrecencias irracionales que deben ser corregidas por el supuesto gran desmitificador, “nuestro dios *logos*”, como lo llamaba Freud? ¿Aceptamos su necesidad estructural como luces de la imaginación que dan razón y permiten una ilusoria escapatoria de nuestra condición de seres sometidos a la pulsión de muerte, a la fatal transformación de nuestro goce en escrituras sin vida? ¿Se ha encarnado el dios *logos* en la razón pura y suprema de la ciencia, alérgica a los mitos, que opera con los esquemas abstractos de letras y cifras digitalizadas que se producen y se difunden a la velocidad de la luz, anulando el tiempo y el espacio del universo tradicional, ligado al ejercicio gocero de los cinco sentidos?

Los nuevos y necesarios mitos están entre nosotros. Nos detendremos en dos de ellos que son ejemplares en su contraposición recíproca y con ellos fecundaremos el del *Urvater* de *Tótem y tabú*. En un caso, el de John Rawls,<sup>10</sup> el mito de la “posición originaria” se plantea en el campo ideológico de la democracia liberal. En el otro, el de Orwell,<sup>11</sup> se expresan los terrores nocturnos que quitan el sueño a los sujetos de esa misma democracia que anhelan freudianamente ampararse bajo las luces de la razón del yo y escapar así de las tinieblas del ello y el superyó.<sup>12</sup>

John Rawls fabrica una contrapartida del mito freudiano de 1913. El suyo es un

mito prospectivo, una ficción que contrapone a lo real inescapable y trágico de la ficción de la horda primitiva, un relato *utópico* y tranquilizante. Lo siniestro social es transfigurado en un sistema de coordenadas donde cabe dominar lo más enigmático y someterlo a la voluntad o el arbitrio de hombres racionales. Rawls no cuenta una horrorosa leyenda de actos criminales que pudieron haber sucedido (Darwin y Freud, el Pentateuco, Sófocles) sino que inventa una situación imaginaria en la que coloca a los integrantes de una sociedad abstracta frente al desafío de definir un ideal de justicia asentando los principios de una justicia ideal.<sup>13</sup> Ellos deben elegir una, la mejor, entre las múltiples concepciones de justicia que se han propuesto en la filosofía política occidental. ¿Quiénes son “ellos”? Son los miembros de una colectividad razonante (no una horda, no un rebaño) y suben a la escena (imaginada por el filósofo del derecho) en una cierta “posición originaria” inventada para el caso. En ese contexto de ficción escogerán el sistema más justo, sin coacciones de ningún tipo, sin valerse de privilegios, sin conocer su historia individual o social, sin saber de las diferencias y las desigualdades que existen entre ellos e ignorando qué podría serles más ventajoso. Para neutralizar la previsible defensa de atributos personales, todos llegarán cubiertos por un “espeso velo de ignorancia”<sup>14</sup> que los lleve a desconocer lo relacionado consigo mismos: sexo, raza, experiencia, origen social, fuerza, nivel de riqueza, belleza, inteligencia, etc. Habrán de decidir, sobre la base de su razonamiento y neutralizando cualquier egoísmo, cuál es el sistema de justicia más adecuado para todos pues cada uno —éste es el supuesto básico— preferirá la igualdad de oportunidades a una hipotética situación en la que, queriendo ganar, pudiese salir perjudicado. La decisión que adopten será la base de un nuevo contrato social, basado en las metas de ecuanimidad e imparcialidad (*fairness*). Es un mito, y de los buenos, pues no pretende Rawls que esa situación haya existido ni vaya a tener lugar en algún momento. En relación con ese ideal los participantes habrán de edificar una sociedad justa que regule las relaciones entre los seres humanos. Rawls presenta un mito pacífico, paradisiaco casi, sin crimen ni transgresión. Tan sólo reclama la observancia rigurosa de los principios de la razón, sin tomar en cuenta que los miembros de una sociedad humana podrían aspirar al goce más que al placer, a apostar por lo peor aun sabiendo del peligro de perder, a dar chance a la pulsión de muerte, a preferir el riesgo y el dolor a la plácida evitación de la aventura. Los sujetos de la situación original son ignorantes de sus propias conveniencias pero deberían conocer las doctrinas básicas de la justicia... ¿no estarían, en tal caso, familiarizados con sus sabios precursores: Maquiavelo, La Boétie, Hobbes, Pascal, Locke, Mandeville, Kant, Hume, de Sade, Freud, Kelsen y todos aquellos que (con la posible y discutible excepción de Rousseau) han visto la naturaleza humana en acción y apreciado sus costados siniestros —*unheimliche*—? ¿Podrían los seres humanos encontrarse en un “estado de naturaleza” que no fuese el de todos y el de cualquiera, uno que los dejase al margen del hecho de haber sido formados en una sociedad donde todas esas diferencias que se intenta borrar en lo imaginario de la fábula han ya trazado sus vías en lo real a partir de las desventuras del nacimiento en una

cultura donde los lugares —sexuales, sociales, de fuerza y riqueza, etc.— están ya determinados y los privilegios fueron asignados con la correspondiente consecuencia de que toda “justicia” será, de hecho, “injusta”? El mito de Rawls es el de las “personas morales”, el idealizado por Aristóteles como una búsqueda universal del bien y lo verdadero. ¿No implica esto que en el fondo de la discusión sobre los principios racionales se ha colado el polizone de la suprema irracionalidad que es el desconocimiento de la sustancia de la que los hombres están hechos?

La “justicia” postulada por Rawls —derivada de una utopía con vestiduras míticas— presupone la exclusión de la dimensión específicamente humana<sup>15</sup> de la fantasía (*Phantasie* para Freud, *fantasme* en la terminología lacaniana) que aporta el correlato de la envidia, ese sentimiento generado por la percepción de cualquier mínima diferencia entre lo que uno tiene y lo que al otro se le da. Póngase entre dos niños de la misma edad un objeto “innecesario”, incapaz de satisfacer ninguna necesidad, un popote (pajita, *straw*) para absorber líquidos cuando no hay ninguna botella en los alrededores o un lápiz cuando ninguno de ellos sabe o quiere escribir. La lucha por el objeto se entabla y cada uno se siente justificado (*entitled*) para tenerlo y demanda que el adulto emita un fallo sobre el derecho de uno que es la desposesión del otro. Como dice R. Salecl:<sup>16</sup>

La pretensión de Rawls de que la envidia sea excluida de la posición originaria es profundamente sintomática. Rawls justifica esa exclusión, primero, por el hecho de que si la envidia fuese admitida en la situación originaria, ella permitiría la elección de un sistema que no sería beneficioso para todas las partes y, segundo, por el hecho de que un sistema definido por la justicia raramente generaría sentimientos fuertes de envidia. Rawls presupone que podemos regular la envidia (quírase o no), y que ello depende del sistema (habría menos envidia en un sistema justo). No obstante, en la dialéctica del deseo, en tanto que es intersubjetiva, la envidia está siempre en acción. La relación sujeto-objeto no existe sin la mediación del deseo del Otro, es decir, que el sujeto desea un objeto en tanto que es el objeto codiciado por el deseo del otro. Como Lacan siempre ha insistido, el deseo es el deseo del Otro. *La erradicación de la envidia corresponde a la erradicación del fantasma* (cursivas de la autora).

El mito de Rawls de la “utópica situación originaria” es, como todo *verdadero mito*,<sup>17</sup> iluminador; su visión arcádica, semirrusoniana, es encantadora, pero su embrujo se desvanece cuando la confrontamos con lo real del malestar en la cultura y sus inagotables fuentes. La desconstrucción de la situación original de Rawls arroja resultados similares a la desconstrucción del “sentimiento oceánico” de Romain Rolland al que Freud dedicó el primer capítulo de *El malestar en la cultura*. Como me hace observar Daniel Koren la verdadera contrapartida de la sociedad utópica de Rawls sería la orwelliana de *Rebelión en la granja* [1943], predecesora de ese 1984 que nos ocupará de inmediato, donde la “justicia” que se pretende imponer, basada en los ideales de igualdad y fraternidad, es objeto de irrisión para

quienes detentan el poder y someten a sus súbditos a la misma explotación que decían detestar y combatir. “Todos los animales son iguales pero algunos son más iguales que otros.”

¿Ha cambiado algo? ¿Qué son la autonomía y la soberanía de los individuos y de los pueblos a esta altura del desarrollo tecnológico? Podríamos afirmar como una constante histórica que los “avances” irrecusables de la tecnología han tenido siempre el mismo efecto sobre la sociedad: aumentar el poder de los menos sobre los más.<sup>18</sup> Las aplicaciones militares están en la base de todas las invenciones ensalzadas por los discursos acerca de las capacidades del ser humano. Hemos llegado, quizás, al punto culminante de esa espiral ascendente, aquel en que los más llegan a ser “nadie” (*personne*), que el proceso se promueve y se controla solo sin intervención de “personas”. Es, en última instancia, la “mano invisible” preconizada por Adam Smith (1754) que es la base doctrinaria del ultraliberalismo imperante en los mercados (financieros, del trabajo, del ocio y de la producción) regulados, no por manos, sino por controles cibernéticos. Bien lo sabemos: lo que importa hoy y aquí es la insistente pregunta de Humpty Dumpty: “¿Quién es el amo?”... cuando al parecer no hay ninguno a la vista. En ese lugar se perfila la figura del padre electrónico, heredero y plus-que-primitivo, el de la expansión irrestricta de una dominación autorregulada que ni puede tan siquiera preguntar por las condiciones de la vida que le son ajenas.

Modificando por medio de una paráfrasis, actualizando y reconociendo como proféticas las palabras de Marx, podemos arriesgar este enunciado tomando en consideración el siglo y medio de historia que separa sus palabras de las nuestras: “En la manufactura y en la industria el hombre se servía de la herramienta y de la máquina. Mas la telaraña informática existe en la actualidad como un mecanismo muerto al cual el hombre se incorpora como un apéndice viviente. El trabajo *on line* afecta de manera descomunal al sistema nervioso, ahoga el juego variado de los músculos y confisca toda la actividad física y espiritual del usuario. El ordenador no libera al hombre del trabajo sino que priva a éste del significado de su acción. Lejos de ser él quien maneja las condiciones de trabajo, son éstas las que lo manejan a él, pero esta inversión no cobra realidad *técnicamente tangible* hasta la era de la computadora. Al convertirse en un autómatas, el instrumento de trabajo, el ‘ordenador’, se enfrenta como capataz, durante el proceso de trabajo, con el propio usuario; se alza contra él como entidad muerta que domina y absorbe la fuerza de trabajo viva. El saber de los presionateclas desaparece como un detalle diminuto y secundario ante la ciencia, ante las gigantescas fuerzas calculadoras y combinatorias que tienen su expresión en el sistema de la megamáquina y ejercen todo el poder del amo. La supeditación técnica del usuario a la marcha uniforme del instrumento de trabajo y la composición característica de ese organismo cibernético crea una disciplina cuartelaria que se desarrolla hasta integrar el régimen perfecto de empleo del tiempo. La principal dificultad de la automatización de la producción y el consumo estriba en la disciplina necesaria para hacer que los usuarios renuncien a sus hábitos irregulares en la operación de las secuencias requeridas identificándolas

con la regularidad invariable del gran autómatas”.<sup>19</sup>

El proceso de innovación tecnológica, en su aceleración continua, irreversible, deja de lado la cuestión de la subjetividad a la que se invoca y a la que se le ordena incluirse de manera acrítica en él como se le ordenaba al explotado desde el siglo XIX. Sólo que se han cerrado los caminos para la rebelión, para la unión solidaria de los “proletarios del mundo”. La resultante final es el derrumbe de los procesos de identificación individual y colectiva de *los otros aparatos*, esos llamados por Freud “aparatos psíquicos” (con sus estructuras y posiciones subjetivas), que podían alienarse en una “psicología de masas” definida por la obediencia a un conductor o *Führer*. El sujeto, hoy en día, no obedece a consignas patrióticas sino a anónimos manuales de procedimientos que le son necesarios para operar (ser operados) por los dispositivos técnicos. Los fantasmas y las organizaciones pulsionales deben adecuarse a las exigencias del poder o ser aplastadas por él con atarácicos y con la anulación sensorial videoinducida como antes lo fueron por alcohol, manicomios y cárceles. La gran diferencia es la ya señalada acerca del creciente poder de los menos sobre los más hasta que desaparece todo rostro ligado al poder. Una clásica cuestión dialéctica de la cantidad que se transforma en calidad. Los objetos nanotécnicos necesitan de “presionateclas” y lo único que se espera de los operarios es que lo hagan de la manera requerida “con la invariable regularidad del gran Autómata” (*mit der unveränderlichen Regelmäßigkeit des großen Automaten*).<sup>20</sup> Ésa es la “posición original” y el “estado de naturaleza” que hoy constatamos y en los que tendríamos que definir un sistema de justicia justo e imparcial. Esta nueva “situación (posición) original” parece ser la razón impulsora del nuevo mito, correlativo del de Rawls, que fuera propuesto algunos decenios antes: el orwelliano del *Big Brother* de las sociedades de control, espejo profético de las pesadillas y realidades actuales. Más, mucho más que un mito.

El saber y la memoria de los individuos se vuelven prescindibles en el proceso de automatización mental. La nueva horda fraterna interactiva (o interpasiva) celebra y adora totémicamente al prodigioso sobornador que es la tecnología con sus evidentes *ventajas*.<sup>21</sup> Las relaciones sociales entran en la red (*social network*) y el discurso tiene como instrumento y como agente al objeto industrial que se vuelve constantemente obsoleto por el “progreso” mismo de la ciencia materializada en los *gadgets*. El saber adquirido en un proceso de formación y decantación subjetiva parece volverse superfluo. ¿Para qué conocer fechas o sucesiones de acontecimientos, para qué apropiarse intelectualmente de los teoremas y los cálculos, para qué dejarse llevar por una novela, si todos los datos de todas las bibliotecas del mundo están guardados y se actualizan constantemente en un teléfono del tamaño de una tarjeta? “Adquirir” y “apropriarse” del saber, ligarlo al momento y las circunstancias biográficas, al momento vital en que se aprendió algo, son ahora anécdotas igualmente trasnochadas. *Who cares?* ¿Se ha perdido o se ha ganado algo en ese proceso? ¿Cabe “calcular” el balance de las ventajas y las desventajas? ¿Cómo y con qué unidad de medida? Las preguntas son válidas precisamente porque no tienen una precisa respuesta y se prestan a las fantasías

optimistas o apocalípticas de quienes se someten a la “encuesta”.

Eso que sí puede demostrarse es que el funcionamiento psíquico por el cual se registran las percepciones de un sujeto ha sido radicalmente modificado. La memoria materializada en el ordenador<sup>22</sup> acomoda los procesos de recordación personal y define lo que se ha de percibir de la “realidad”, esa fuente de estímulos que no es primaria sino que depende de la posición subjetiva de alguien que vive en contacto con “el mundo”. Siguiendo el planteamiento de Husserl, retomado por Stiegler,<sup>23</sup> son las “retenciones terciarias” (el saber social materializado como datos) las que gobiernan a las “retenciones secundarias” (los recuerdos personalizados) y éstos los que definen qué y cómo se percibe la realidad, cómo se recorta lo que se guarda y se desecha de la experiencia vivida. Mejor dicho, lo que se olvida y lo que se reprime por la acción del inconsciente, el ineludible filtro fantasmático de todas las vivencias. La percepción no es el dato originario: ella depende del lenguaje en un sujeto cocinado desde antes en su caldo. Es un producto del saber materializado en escrituras y así sucede desde el comienzo de la historia, después del mítico asesinato del padre primitivo con la culpa y la servidumbre consiguientes, después que Prometeo cometió su acción criminal y el padre lo encadenó, después que Adán y Eva descubrieron su desnudez en un cierto jardín. El sujeto de nuestros tiempos goza del sabor de los platos que figuran en un menú literario que se viene preparando desde que el lenguaje se apropió del cuerpo de unos simios sometidos a un macho alfa. Somos nosotros los signos y los restos de esa historia que no podemos leer ni interpretar pues está escrita en nuestros cuerpos. *Zeichen sind wir, deutunglos* (Hölderlin). Somos signos a la búsqueda de una traducción inalcanzable. Desde siempre, cada vez más difíciles de leer a medida que se “perfeccionan” los sistemas de escritura ... de escritura en nuestros cuerpos, como en Auschwitz, como en “La colonia penitenciaria”, como entes físicos controlados y cada vez más localizables en el tiempo y en el espacio, como portadores de un ADN que dice la “verdad” escrita en esos cuerpos hasta el último de los pelos. El Otro lee en nosotros lo que nunca nosotros sabremos leer.

No sólo cambia el proceso de formación de la memoria sino que el contenido mismo de esa memoria es determinado en nuestra época de manera automática e industrial, es un forraje que se ofrece para el consumo en un impensable banquete totémico —el del Otro: nadie puede no “alimentarse” con cierta parte de esos datos dispuestos sobre la mesa y que nadie selecciona con buenas ni con malas intenciones—. Simplemente la información ahí está, para que los consumidores se sirvan *ad libitum*. El Big Brother decide lo que ha de saberse (ingerirse) y lo contingente, innecesario, censurable o imposible de retener. En general, nada hay que retener ni que vomitar: la máquina se encarga de la función almacenadora de la memoria, la memoria semántica, claro está. ¿Para qué “serviría” la memoria episódica? La masa de los datos archivados se interpone con su peso abrumador en el proceso de subjetivación de esos datos. No hay tiempo para interponer un “Déjame pensarlo”, un pedido de tiempo para masticar, digerir y absorber, después de recibir una información. La retroactividad, la subjetivación del pasado, el famoso

*après-coup* aislado por Lacan en la obra de Freud, es bloqueado por el constante bombardeo de nuevos datos digitalizados y presuntamente “objetivos” que permitirán la evaluación ¿de la información? ¡No! La del sujeto y de su eficiencia. Se incorporan más datos que los que se pueden aprovechar. El omnisciente *Google* permite acceder de modo instantáneo, fuera del tiempo, al conjunto de los datos del universo. Se modifican así, y de modo dramático, las condiciones del trabajo y de la actividad del espíritu. El saber ha dejado de ser el saber interior de alguien para convertirse en el conocimiento mecanizado y exterior requerido por la economía de los mercados que habla en la neolengua global. El sujeto mismo es uno de tales datos y bien lo sabe aun cuando no sepa cómo, dónde y quién procesa la información —en verdad, “nadie” lo hace. Su espacio físico es identificado por un sistema de posicionamiento global (*gps*), sus acciones y preferencias están codificadas y, cada vez que aprieta un *link* (un eslabón) entre los trillones que le ofrece la telaraña informática, su acción es registrada y su patrón de vida y pensamiento es codificado.

La cuestión ética y política —y también psicoanalítica— no puede reducirse sin embargo a jeremiadas de lamentación por la libertad perdida. Primero porque esa libertad siempre fue condicionada, también en los regímenes anteriores; nunca pasó de ser una promesa incumplida y, segundo, porque éstas son las condiciones que están dadas y en ellas el sujeto puede y debe mantener su apuesta. El optimismo y el pesimismo se anulan recíprocamente de modo que la responsabilidad por la posición del sujeto no se atenúa sino que se refuerza en las condiciones actuales. Las utopías distópicas cuyo paradigma es *1984* y cuyas variaciones atiborran las pantallas (*Matrix*, *Blade Runner*, etc.) acaban generalmente por un sospechoso regreso de “nuestro dios *logos*” que nos consigue la salvación... o no, como sucede en la misma *1984*. Freud es uno de los muchos que marcó el camino aunque sus soluciones iluministas se presten a la discusión y aunque parecen más “realistas” sus conclusiones sobre *el malestar en la cultura*. Pero justamente la discusión es la que, en medio del peligro, hace crecer lo que salva: la dedicación al pensamiento crítico de las condiciones actuales, liberándose de las fantasías mesiánicas. Ésa es otra historia... a escribirse.

¿Cuál es el parentesco y cuáles las diferencias entre el *Urvater* y el *Big Brother*? ¿No es el mito de Orwell *el sucedáneo* y *el sucesor* del de Freud? Es ante la solidaridad de ambas distopías que el mito de Rawls, pareciendo contradecirlas, reafirma en clave idealista la verdad material e histórica de los de Freud y Orwell (la “alegría” —*Freud*— “o lo bueno” —*Orwell*—). La horda primitiva era ya un antecedente machista y gerontocrático de la “sociedad de control” que hoy se cierne sobre nosotros, sin machos alfa ni viejos déspotas, con ubicuas pantallas ubicadas en algún sitio de la estratosfera desde donde el Hermano Grande, sin género y sin edad, nos vigila, aunque, a diferencia de Orwell y, en su condición de máquina, más sabio que él, no tiene bigotes ni rostro. Nos vigila y nos mutila en la forma actualizada de la castración simbólica: el “hombre unidimensional” habla una neolengua restringida a un mínimo de sonidos que pueden emitirse y responden a

definiciones “objetivas”, ajenas a toda subjetividad, en la que faltan las palabras que pudieran expresar el malestar que se siente.<sup>24</sup> No se puede pensar lo que no se puede decir: “La neolengua tenía por principal objetivo, no la ampliación sino la *limitación* del pensamiento, cuya finalidad se alcanzaba en forma indirecta al reducir el número de vocablos a un mínimo indispensable”.<sup>25</sup> El Hermano Grande instala sus cámaras en el inconsciente de cada integrante de la tribu e inmuniza contra cualquier rebelión eventual. El sistema está implantado haciendo *cyborgs* de los anónimos sujetos-soportes del poder y administra, en el interior de todos a la vez, la nociones de verdad, paz, amor y abundancia. O de desesperanza. La configuración planetaria del sistema tiende a circunscribir el futuro controlando el presente que permite escribir el pasado y eliminar la fantasía misma de un orden diferente. No hay combate contra los herejes pues la herejía misma es impensable: a los insatisfechos se los convierte, se los soborna, se los coopta para que se adhieran al andar inmarcesible de los mercados. El deseo está en vías de convertirse en un apéndice anacrónico y ha sido domesticado por el ofrecimiento de objetos que satisfacen las demandas. No sólo se puede gozar sino que es imperativo gozar. La consigna de los impersonales “aparatos” es ¡Goza! En 1984 nada es inaccesible al poder: el núcleo traumático atroz e irrepresentable del fantasma es también conocido por el Partido y la escena más aborrecible será montada como un espectáculo en el que se destruirá el aparato del alma del resistente: *No puedes, Winston Smith, no amar al Big Brother cuando la bala entra por tu nuca y llegas a ser uno de ellos, amando a quien ordena tu destrucción... triunfando de tal modo sobre ti mismo*. La razón ha tomado forma: el fin de la historia, ese fantasma de los filósofos sistemáticos, ha sido realizado. No caben sino la adhesión y la a-dicción.

La fecundidad de los mitos, el prehistórico de Freud y el posthistórico de Orwell, está demostrada no sólo por la forma en que el segundo ratifica y confiere al primero todo su valor teórico y político sino porque ambos estimulan el pensamiento crítico expresado en las advertencias sobre el totalitarismo que pende de los cielos de nuestras sociedades. Sobraría la lista de los nombres (siempre faltarían muchos e importantes) de los autores que abrevan en estas fuentes mitológicas para analizar las realidades de la sociedad tecnocrática gobernada por el discurso de los mercados y para aventurarse en los modos en que el arsenal del Big Brother puede ser aprovechado para poner límites a su absolutismo siguiendo, quizás, el modelo del acto criminal protagonizado por los hermanos en la gesta freudiana. Pero, ¿“quién puede prever el resultado?”<sup>26</sup>

---

Este artículo refleja mis posiciones personales pero justo es declarar que muchas de ellas han sido tamizadas y decididas en un diálogo escrito y sostenido con Daniel Koren: opiniones a veces concordantes, a veces discrepantes de las suyas. A él mi gratitud.

Dos referencias son aquí esenciales y abren el campo bibliográfico para el conjunto del tema: a) Serge Moscovici [1972], *Sociedad contra natura*, México, Siglo XXI, 1975 (traducción de Rebeca Lozada) y b) Demian O'Neill, "A Survey of Non-Human Primate Behavior Patterns", 2012, en <anthro.palomar.edu/behavior/behave\_2.htm>.

Renuncio aquí a citar extensamente el texto de S. Moscovici (cit., pp. 64-67) y las apasionantes investigaciones de Junichiro Itani [1926-2001], "Paternal Care in the Wild Japanese Monkey", *J. of Primatology*, 1962 (2) p. 89 y "Intraspecific Killing among Nonhuman Primates" (2004) <[www.sciencedirect.com/science/article/S014017508290632](http://www.sciencedirect.com/science/article/S014017508290632)>, aparecido en *J. of Social and Biological Structures*, vol. v (4), 1982, pp. 361-368. En esos textos se encuentra una sorprendente confirmación de las teorías de Darwin y Freud. El gorila macho alfa de dorso plateado es capaz de asegurarse el control de hasta ocho hembras y expulsar del grupo a los machos jóvenes que podrían impugnar sus privilegios alimentarios y de acoplamiento sexual.

G. Deleuze y F. Guattari, *L'Anti-Oedipe – Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1972. En español, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1972. Traducción de F. Monge.

*Ibid.*, p. 13.

G. Deleuze, "¿Qué es un dispositivo?", en *Dos regímenes de locos*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 308. Traducción de J. L. Pardo Torio.

Cf. la obra toda de Pierre Legendre, el jurisconsulto supuestamente afín a las posiciones lacanianas. Legendre es un defensor acérrimo del régimen patriarcal y pretende equivocadamente encontrar en el psicoanálisis una doctrina o argumentos para defender las sociedades dogmáticas que parecen ser su ideal y motivar su pánico ante el ocaso de la autoridad.

N. A. Braunstein, *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, México, Siglo XXI, 2012, p. 47.

G. Deleuze, "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle", en *Pourparleurs*, París, Minuit, 1990, pp. 241-248.

J. Rawls [1971], *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press. Hay traducción al español: *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1979. Traducción de María D. González. (La supresión del artículo en el título es grave, inaceptable).

G. Orwell [1949], *Nineteen Eighty-Four*. Hay traducción al español: 1984, Buenos

Aires, Guillermo Kraft, 1950, 5a. edición, 1952, traducción de A. Bray.

Que no se diga que *1984* es una novela y no un mito. Recordar lo dicho por Pierre Bourdieu cuando evoca *El proceso* de Kafka: “Los novelistas son útiles porque construyen utopías que son el equivalente de los mitos platónicos”. P. Bourdieu [1989], en *Sur l’État*, París, Seuil, 2012, p. 114.

Todo mito es mito de un origen. Toda historia de un origen es un mito. La cuestión es la del origen del mito. La *posición originaria* no es excepción de esa regla.

Sobre el “espeso velo de ignorancia” y por qué debe ser tan *thick* se puede consultar la extensa nota al pie agregada por Rawls [1993] a *Liberalismo político*. México, FCE, 1995, p. 47. Traducción de S. Madero. Es obvio que el modelo del velo de ignorancia y la ausencia de prejuicios es el que preside a la constitución del jurado en los tribunales gringos cuando se practica un “juicio oral”.

Por esto mismo la noción de justicia requiere fundarse en una sublimación: ser elevada a la dignidad (o indignidad del mito). Para alcanzar la justicia es preciso disolver a la humanidad y transformarla en angelidad.

R. Salecl, “Fantasy as the limit of distributive justice”, en *The Spoils of Freedom*, Londres, Routledge, 1994, p. 88. Nuestra traducción.

El sustantivo y el adjetivo en este caso no constituyen un oxímoron a menos que se acepte al oxímoron como forma, la más profunda, de transmisión de las contradicciones inherentes a todo argumento.

Creo haber tomado la idea de alguna lectura muy juvenil de *El fin y los medios* de Aldous Huxley [1937], pero no la encuentro al revisar el libro, por lo cual me abstengo de citarlo.

Paráfrasis de Karl Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, 1975, vol. 2, p. 515 (cap. XIII, # 4).

La profética expresión fue tomada y traducida por Marx de la obra de Andrew Ure [1835], *The Philosophy of Manufactures*.

J. Baudrillard, *La transparence du mal*, París, Galilée, 1990, pp. 65-66. Hay traducción al español de J. Jordá, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona, Anagrama, 1991, p. 66: “El éxito de todas estas tecnologías ¿no deriva de su función de exorcismo y de que el eterno problema de la libertad no puede ni tan siquiera ser planteado? ¡Qué alivio! ¡Con las máquinas virtuales ya no quedan problemas! Has dejado ya de ser sujeto u objeto, libre o

alienado, uno u otro: eres el mismo en la vorágine de sus conmutaciones. Se ha pasado del infierno de los otros al éxtasis de lo mismo, del purgatorio de la alteridad a los paraísos artificiales de la identidad. Habrá quienes digan que es una servidumbre aun peor, pero el Hombre Telemático, no teniendo voluntad propia, no podría tampoco ser siervo. Ya no existe esa alienación del hombre por el hombre sino una homeostasis del hombre y la máquina” (mi traducción).

Maravilloso significante: pone orden y da las órdenes.

B. Stiegler, *La technique et le tempos I. La faute d'Épiméthée*, París, Galilée, 1994.

Sobre la “neolengua” hay que leer el visionario “Apéndice” a *1984* de Orwell (cit., pp. 357-371) y a Jaime Semprún, *Éloge et defense de la novlangue française*, París, Encyclopédie des Nuisances, 2005).

G. Orwell, *1984*, cit., p. 358, cursivas de Orwell.

Pregunta agregada por Freud en 1931 a la segunda edición de *El malestar en la cultura* de 1930.

# EN EL PRINCIPIO ERA EL ACTO. LECTURA TANGENCIAL DE *TÓTEM Y TABÚ*

OCTAVIO CHAMIZO

*Tótem y tabú*. La articulación propuesta por la preposición y del título supone de suyo la naturaleza diferente de los dos términos convocados. En efecto, las problemáticas del tótem y el tabú no son reductibles la una a la otra y, sin embargo, los puntos de entrelazamiento son múltiples y por momentos indisolubles. Como se sabe, Freud trabajó el asesinato del Tótem-Padre como fundante del lazo social y por lo tanto de las modalidades de justicia y de igualdad que de él se derivan. Este planteamiento es, quizás, el que fue más discutido. Ha dado lugar, en diversos campos del saber, a apasionados debates y habría que decir que, más allá de la polémica generada en cuanto a la veracidad “fáctico”-histórica de lo planteado por Freud, los temas que entran en la problemática del Tótem-Padre son capitales no sólo para el campo psicoanalítico. En efecto, los argumentos que establecen el asesinato como acto fundacional del lazo social (y, por lo tanto, desestimado) así como la erección del Padre y sus derivados (Dios y diversos tótems) para poder nombrar la Ley y organizar la economía (la libidinal y las otras) siguen siendo importantes para pensar lo “social”... aún en la época de la declinación del Padre y por ello mismo.

Articulado al tótem, el tabú aparece como la prohibición, las más de las veces terrorífica, de romper y transgredir los lazos totémicos, siendo la principal la que se sostiene sobre el mismo tótem. Pero la complejidad del tabú justifica que éste pueda ser estudiado y pensado en una especificidad que excede a la problemática del tótem. Trataré dos aspectos de esta especificidad: la relativa a lo *sacer*, que no se agota en el tótem, y la relación entre tabú y el *acto de tocar*. Considero a este último de particular importancia por ser el que privilegió Freud en el texto que nos ocupa, para abordar la clínica, en particular la de la neurosis obsesiva. Es importante volver a leer y pensar *Tótem y tabú* para ponerlo en juego con la clínica y no sólo respecto a la neurosis obsesiva. Esta tarea rebasa las pretensiones del presente trabajo pero vale la pena dejar apuntadas algunas observaciones. Parecería que hoy, más que prohibición sobre el tocar, hay una invitación, casi una orden, de tocar. El mundo de la técnica, de la cibernética, el mundo del capitalismo feroz donde todo es propuesto como mercancía, es un mundo que se ofrece como tangible; “todo al alcance

de la mano”. Un mundo sin misterios donde todo es alcanzable; información de cualquier tipo, ciudades lejanas, arte, cuerpos, genomas, neurotransmisores, medios de comunicación que “informan en el momento de los hechos”; “todo”, se dice, es tangible. Parecería que el tabú pasó de moda. Sin embargo, y no podría ser de otra manera, en esta apuesta de un mundo saturado de “lo a la mano” (Heidegger) las expresiones clínicas revelan la imposibilidad, la locura y el despotismo aniquilante y alienante de tal apuesta. Más allá del sujeto, siempre alienable, los cuerpos y lo inconsciente oponen resistencia al mundo de la saturación. Se trata de una resistencia que, más que responder desde el mismo campo de la saturación de lo tangible, opera desde una heterogeneidad de suyo intangible; “¡Cuántos besos inútiles dio a la fuente mentirosa! ¡Cuántas veces hundió los brazos en el agua para apoderarse del cuello que veía, y no se atrapó en ella!”, dice Ovidio respecto a Narciso cuando descubre esa imagen que todavía no sabe que le concierne. Los cuerpos y lo inconsciente, más allá de las ideologías y saberes que los reducen a una pretendida materialidad y condición de calculable, respectivamente revelan en su des-tiempo y des-acomodo en relación con lo tangible que, cada vez que se acerca la mano para aprehenderlos, se engendra una distancia incalculable. En gran medida, esto puede formularse como una clínica del narcisismo, que incluye la problemática de las adicciones, la anorexia no histérica, la bulimia y los fenómenos psicosomáticos. Es una clínica donde *una* de las características es que un otro-prójimo respecto al sujeto, se pro-pone como tangible y en espejo al tiempo que pretende reducir al sujeto, igualmente, a una mera condición de tangibilidad. *¡Toca!* sería el imperativo que a contracorriente de lo que se entiende como tabú impera en esa lógica; *¡Toca y goza!* La necesidad de los adictos por la materialidad del tóxico y su trans-portador (botella, jeringa, papel, etc.) sería en este sentido paradigmática. Pero cual narcisos, cada vez que se aproximan a su objeto, cada vez que lo tocan, la experiencia de la distancia y, por lo tanto, de lo inalcanzable e intangible, se torna exponencialmente dolorosa y desestructurante. Varios de los aspectos que se conjugan en la problemática del tabú, aparecen aquí en otra con-figuración. Por ello, entre otras cosa, es que vale la pena releer el texto freudiano.

*Tótem y tabú* concluye con la frase. “En el comienzo fue la acción” (*Im Anfang war die Tat*). Esta cita, como se sabe, es tomada del *Fausto* de Goethe. ¿Qué quiso indicar Freud al concluir con esa frase? ¿Se desprende de lo desarrollado que en el comienzo fue la acción? Subrayemos por lo pronto que tal “conclusión”, que más bien parece una clave de lectura, ocupa un lugar especial dentro de un texto especial. Sabemos la importancia que Freud le otorgó a *Tótem y tabú* y por ello no puede pasar inadvertido el prólogo que añade 17 años después, en 1930, a la edición hebrea, cuatro años antes de terminar de escribir su primera versión del *Moisés*. Ahí, después de declarar que él es un judío “enajenado” de la religión paterna, que no sostiene relaciones con la comunidad y que no concuerda con las ideas nacionalistas, se pregunta qué le queda de judío. La respuesta es: “Todavía mucho, probablemente lo principal. Pero en el presente no podría verter eso esencial con palabras claras. Es seguro que alguna vez lo conseguirá una intelección científica”.<sup>1</sup>

*Tótem y tabú* es un texto que entre otras cosas establece, desde la mirada psicoanalítica, los fundamentos del lazo social y la comunidad a partir del asesinato del Padre de la horda. Freud, en el prólogo mencionado, toma lugar en tanto “enajenado” de la religión paterna y al margen de la comunidad, es decir, fuera del tótem y los tabúes en los que tendría que estar inscrito y sobre los que escribe. Pero lo “principal”, dice, le queda. Los cuatro ensayos que componen *Tótem y tabú* fueron publicados entre 1912 y 1913; el prólogo mencionado en 1930 y el *Hombre Moisés y la religión monoteísta* en 1939 aunque este último tuvo, como ya recordamos, una primera versión en 1934 titulada *El hombre Moisés; una novela histórica*. La relación entre los dos escritos de Freud es múltiple. Evidentemente no se trata de una mera continuación y desarrollo de temas. Por ello, ¿cómo leer el prólogo a la edición hebrea de *Tótem*?, ¿también como un prólogo al *Moisés*?, ¿como un prólogo al propio devenir de Freud? Creo que hay elementos de sobra para responder afirmativamente la última pregunta, sobre todo si se lee el *Moisés*, en parte, *sólo en parte*, como la respuesta que (se) da Freud a la pregunta por eso “principal” que le queda del ser judío. En este sentido, volviendo al prólogo, no deja de llamar la atención que el antimetafísico y antirracionalista de Freud, plantee que posiblemente la respuesta a eso “principal” innombrable vaya a venir de una intelección científica, ¿de cuál?, ¿de que Ciencia?, ¿de la física, de la biología? O mejor, ¿del psicoanálisis mismo? ¿Qué es lo que desde el psicoanálisis no quería decir Freud en ese momento y delega a una intelección científica por venir? La postura de Freud en el prólogo se aproxima a la de alguien frente a un tabú. Como decíamos, se desmarca y distancia de creencias, ritos y filiaciones. Al respecto está solo y entonces, justo en ese momento, apela a poseer lo “principal”, pero no lo puede poner en palabras. Es, casi, la experiencia de algo sagrado que no se puede ni debe nombrar. No hay que olvidar que Freud se está dirigiendo en primera instancia a la comunidad hebrea y que el *Moisés* ya está entramándose. Quizá la respuesta habita ya en él. Al decir que tiene lo “principal”, innombrable, ¿no está apuntalando un tabú en el momento mismo en que él se retira, se sustrae? ¿No se presentan en ese gesto los principales temas de *Tótem y tabú*? Y, en particular, detrás de eso “principal” que supone Freud tener ¿no se perfilará uno de los problemas capitales del tabú, que es, como veremos a lo largo de este trabajo, la *imposibilidad* primero y después, la prohibición de *tocar* algo, que deviene, por ello mismo, *sagrado* en dos tiempos?

En realidad, Freud, no tocando, *toca* eso “principal” que le concierne a él y a todo sujeto.<sup>2</sup> En el principio era la acción, el acto (*die Tat*), no la Palabra. Veamos el fragmento completo del libro de Goethe. Fausto está leyendo el Evangelio según san Juan:

*Dice aquí “En el principio estaba la Palabra”  
 ¡Ya me atasco! ¿Me ayuda alguien a seguir?  
 ¡No puedo darle tanto valor a la “Palabra”!  
 Tengo que traducirlo de otro modo,*

*Si el Espíritu me ilumina bien.  
 Dirá aquí: “En el principio existía el Sentido”  
 Piensa bien esta línea, la primera;  
 Que tu pluma no vaya apresurada.  
 El Sentido ¿es quien todo lo hace y obra?  
 Debía ser: “En el principio estaba  
 La Fuerza”. Pero ya cuando lo escribo,  
 algo me avisa que no he de dejarlo.  
 ¡Me socorre el Espíritu! De pronto lo he entendido;  
 y pongo: “En el principio existía la acción”<sup>3</sup>*

Freud, cual Fausto, se enfrenta a un enunciado que por sus connotaciones tiene la estructura de un tabú y sostiene, que la Palabra sagrada, la Palabra, el Verbo, no es el principio, no es lo “principal”, tampoco el sentido ni la fuerza. Si en el principio era la acción, el acto (*die Tat*), ello implica que lo principal tiene que ver con el cuerpo, con la pulsión de aprehensión, con el tocar. Y en efecto, ahí, en eso que se enuncia como “principal”, algo es del orden de lo imposible de nombrar, más allá de la prohibición que luego se produzca. Quizás a esto se refería Freud cuando en 1926, en *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?* recupera al pasar lo dicho al final de *Tótem*: “Es verdad que en el comienzo fue la acción (*die Tat*), la palabra vino después; pero en muchos respectos fue un progreso cultural que la acción se atemperara en la palabra. Ahora bien, la palabra fue originariamente, en efecto, un ensalmo, un acto mágico, y todavía conserva mucho de su antigua virtud”.<sup>4</sup> Ese efecto de ensalmo, de acto mágico que tiene la palabra, se aprecia particularmente en la enunciación de un tabú, pero éste es siempre segundo respecto al acto que está en el comienzo. Toquemos pues, tangencialmente a *Tótem y tabú*.

En el segundo capítulo Freud aborda el origen de la palabra tabú. La relaciona con la palabra *sacer* de los antiguos romanos, pero también con la palabra griega *agoz* que significa “impureza, mancha de sacrilegio, persona o cosa contaminada de sacrilegio” y con la palabra hebrea *kodausch*. Dice Freud: “El significado del tabú se nos explicita siguiendo dos direcciones contrapuestas. Por una parte nos dice ‘sagrado’, ‘santificado’, y por otra, ‘ominoso’, ‘peligroso’, ‘prohibido’, ‘impuro’. Lo opuesto al tabú se llama en lengua polinesia *noa*; lo acostumbrado, lo asequible a todos.[...] Nuestra expresión compuesta ‘horror sagrado’ equivaldría en muchos casos al sentido del tabú”.<sup>5</sup> Como se sabe, a Freud le interesaban las palabras que juegan con sentidos opuestos; el entramado de la palabra tabú con lo *umheimliche* va a ser particularmente fecundo, pero por el momento subrayemos que, respecto al tabú, Freud acentúa la articulación de lo sagrado con el horror y la impureza. Como se sabe, a Freud le interesaban las palabras que juegan con sentidos opuestos; el entramado de la palabra tabú con lo *umheimliche* va a ser particularmente fecundo, pero por el momento subrayemos que, respecto al tabú, Freud acentúa la articulación de lo sagrado con el horror y la impureza. Es imposible, hoy en día, abordar estos temas en el campo psicoanalítico sin hacer referencia a los trabajos de

Agamben, Derrida, Cacciari, Nancy, Espósito, Trías y Jankélévitch entre otros. Todos ellos son deudores explícitos del espléndido trabajo realizado por Benveniste en su *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Por ello, resulta interesante leer la ambigüedad y ambivalencia subrayadas por Freud en relación con la palabra *tabú* a la luz de las observaciones de Benveniste respecto al origen de las voces latinas *sacer* y *sanctus* así como sus antecedentes griegas *hieros* y *hágios*.

Dice Benveniste en relación con la palabra *sagrado*: “Por tanto, si tratamos de definir lo que distingue *sacer* de *sanctus*, podemos decir que es la diferencia de lo sagrado implícito; *sacer*, y de lo sagrado explícito: *sanctus*. Por sí mismo, *sacer* tiene un valor propio, misterioso. *Sanctus* es el estado resultante de una interdicción de la que los hombres son responsables, de una prescripción apoyada por una ley.”<sup>6</sup> Como se puede apreciar a partir de las indicaciones de Benveniste, una de las acepciones contrarias señalada por Freud en relación con la palabra *tabú* —la de lo sagrado— se vuelve más compleja con la distinción que hay en las voces latinas *sacer* y *sanctus*. En efecto, lo sagrado, por sí mismo, no conlleva necesariamente la prohibición; es la santificación de lo sagrado la que introduce la interdicción respecto a lo misterioso; de ahí que se haya conformado la palabra *sacrosanto*. La distinción anterior abre la posibilidad de que haya algo sagrado no susceptible, en principio, de prohibición y por lo tanto no impregnado del horror y lo impuro. En cierto sentido es lo que plantea Agamben: “En lugar de dilucidar la especificidad del *homo sacer*, como se ha hecho demasiado a menudo, a partir de una pretendida ambigüedad de lo sagrado, calcada de la noción etnológica de *tabú*, trataremos más bien de interpretar la *sacratio* como una figura autónoma...”<sup>7</sup> Agamben piensa lo sagrado sin la sombra del *tabú*. Su trabajo plantea que la condición sagrada del hombre está tensada de manera inseparable del soberano;<sup>8</sup> será la violencia a la que es expuesto y la exclusión las dos características relevantes del *homo sacer*. La problemática del horror y de lo impuro son así relegadas. La sacralidad ya no es vista en su encrucijada de ambivalencias y ambigüedades ni, tampoco, en su constitución y relación con un misterio. Agamben lleva la sacralidad exclusivamente a la condición jurídico-política del *homo sacer* y, *de facto*, agota en ella su sentido. Sus argumentos resultan convincentes. Sin embargo, preferimos seguir el planteamiento que nos parece capital de pensar la *sacratio* de manera autónoma, recuperando lo subrayado por Benveniste acerca de lo sagrado como “misterio”. Así, cabe preguntar, en un sentido tangencial respecto a los desarrollos del *homo-sacer* de Agamben, si lo sagrado soportaría otro sentido propio, diferente, respecto a lo jurídico-político.

Freud dice en *Totém y tabú*: “El contacto es el inicio de todo apoderamiento, de todo intento de servirse de una persona o cosa”.<sup>9</sup> Si en el “comienzo fue la acción” esto supone que en el comienzo fue el (t)acto. Faltan todavía algunos años para que Freud formalice el concepto de pulsión de muerte, pero sus fundamentos ya han sido puestos en juego en varios momentos de la obra a partir del *Proyecto* de 1896. La pulsión de muerte y sus hipóstasis que Freud va nombrando, antes y después de 1920 como pulsión de agresión, de aprehensión, de aniquilamiento, de

apoderamiento, constituye un concepto capital para pensar *Tótem y tabú*. El contacto, cualquier modo del tacto, con toda su potencia erótica, es una “acción” donde la pulsión de muerte se pone en juego. Apoderar-se, servir-se, de una persona o cosa dice Freud. Ya en otro momento, teniendo a Agamben como referencia, he planteado la importancia del reflexivo *se* en la propuesta freudiana del *Selbstgefühl* (sentimiento de sí).<sup>10</sup> Lo que habría que añadir es que en ese “apoderar-se” o “servir-se” de una persona o cosa, se da lugar a procesos de corporeización. Se hace cuerpo “usando” o aniquilando cuerpos. Ya sea por medio de la aprehensión o literalmente de la incorporación, la puesta en juego de la pulsión de muerte es un acto donde el uso del otro-cuerpo des-acomoda al cuerpo “propio” generando modalidades de corporeidad. Todo con-tacto produce un temblor donde la carne vibra. Dependerá de la pulsión de muerte, pero también de Eros y el narcisismo, el destino que tenga esa vibración. Es quizás éste un aspecto que no hay que perder de vista en relación con la problemática del tabú independientemente de otras funciones que éste pueda tener —prohibición, coto, retén, generación de la ilusión de igualdad en los que lo respetan—; es, sobre todo, un aviso o mejor, un recordatorio de que la pulsión de muerte está siempre ahí; *la prohibición de tocar es antes que nada, la memoria hecha ley-tabú donde se recomponen las huellas del paso de la pulsión de muerte*.

Si “en el comienzo fue la acción” es porque Freud ante-pone la pulsión de muerte al Verbo. A su vez, el Verbo se contra-pone a la pulsión de muerte y el tabú, en tanto estructura lingüística, sería una de sus modalidades. “No tocarás” —con el tacto, con la vista, con el pensamiento, con el oído— es un imperativo categórico que produce una dislocación. Cuando Freud sostiene que la palabra atempera el acto, ese atemperamiento es en realidad una *Entstellung*<sup>11</sup> del lenguaje mismo respecto a la pulsión de muerte y, por ello mismo, el tabú en tanto imperativo categórico, “No tocarás”, es una desfiguración y puesta en otro lugar de la pulsión de muerte, un distanciamiento que desvía los sentidos hacia el tótem. En efecto, la materialidad sensible del tótem convoca a la vista, al oído, al gusto, al olfato e incluso, al tacto mismo y, con ellos, al pensamiento y al lenguaje. El tótem es un señuelo que vela un misterio sin objeto y hacia el que se busca derivar la pulsión de muerte. La importancia del tabú es que liga en el tótem de una manera indisoluble a la prohibición y a lo sagrado. Los liga de tal manera (y no olvidemos que religión es *re-ligare*) que es como si en un mismo *acto* el tabú constituyese lo sagrado y lo santo, lo sagrado y su prohibición. Al unir estos dos términos, el tabú confiere a lo sagrado otro sentido; es un misterio, al alcance de la boca (festín totémico) o de la mano, que se prohíbe tocar. El tabú produce así una distancia que no está necesariamente presente en el misterio de lo sagrado. Y esta distancia no es un asunto menor, pues no se trata sólo de una distancia física. Si el contacto es en un principio, un acto que apunta a “servirse de una persona o cosa”, lo planteado por Freud es que lo que está en juego es un goce del acto que excede y antecede a todo goce posible en el orden del lenguaje; un goce que genera la experiencia de no distancia con el objeto; un goce no subjetivante. De ahí la importancia del tabú ya

que produce una distancia que compromete tanto a lo “sagrado-tocable” como al cuerpo en tanto superficie “tocante”. De hecho el tabú implica una doble prohibición; a] “eso” no puede ser tocado y, b] “no tocarás”. La distancia producida por esta doble prohibición posibilita entonces procesos de subjetivación. Así, el tabú liga religiosamente, en un segundo momento, el objeto-tótem a la pulsión de muerte. Pero ella insiste en el con-tacto. Si en el principio era el acto, ese principio se renueva en todo con-tacto. La pregunta por lo sagrado, más allá del aspecto prohibitivo del tabú, incluye entonces la pulsión de muerte y de hecho, ella está presente en las observaciones de Benveniste: “Además es la relación entre *sacer* y *sacrificare* lo que nos permite comprender mejor el mecanismo de lo sagrado y la relación con el sacrificio. Este término de sacrificio, que nos es familiar, asocia una concepción y una operación que parecen no tener nada en común. ¿Por qué *sacrificar* quiere decir, de hecho, ejecutar, cuando propiamente significa *hacer sagrado* (cf. *sacrificium*)? ¿Por qué el sacrificio comporta necesariamente una ejecución?... Para convertir a la bestia en *sagrada* hay que separarla del mundo de los vivos, es preciso que franquee ese umbral que separa los dos universos; es la meta de la ejecución. De ahí el valor para nosotros profundo, del termino *sacerdos* [...] El *sacerdos* es el agente del *sacrificium*, aquel que está investido de los poderes que le autorizan a sacrificar”.<sup>12</sup> Conviene resaltar un aspecto implícito en el planteamiento de Benveniste. Lo sagrado, más que una cualidad en sí de “algo” o “alguien”, deviene tal a raíz de una ejecución que compromete la vida y la muerte; tal ejecución sólo puede ser realizada por medio de los cuerpos. Así, toda referencia a lo sagrado, aun aquella donde la problemática se ubica como borde del lenguaje o en tanto categoría simbólica, supone el cuerpo del *sacerdos*, el cuerpo sacrificado y el cuerpo que deviene sagrado. Ahora bien, la producción de lo sagrado es indisoluble, como lo menciona el mismo Benveniste, del juramento. Un juramento que no es un acto de palabra, sino que consiste en el acto de *tocar* aquello que ha devenido sagrado. Ejecución y juramento —como acto de *tocar*— producen entonces lo sagrado. La importancia de lo sagrado no está en primera instancia en el valor que se le agregue a lo sacrificado, es decir, su importancia no reside en el nombre y el sentido al que se apele para justificar el sacrificio. Lo que deja huella es el acto de la ejecución y, por lo tanto, su potencial repetición, así como el acto de tocar donde se conjura el riesgo de tal repetición. El que perjura queda entonces expuesto a la repetición. “Para convertir a la bestia en *sagrada* hay que separarla del mundo de los vivos”, dice Benveniste. El cuerpo animal sufre una transformación, vía el sacrificio, que lo eleva a la condición de sagrado. Lo vivo animal muere, para vivir en condición humanizada-sagrada. He ahí una transformación que es en realidad una metamorfosis, lo cual lleva a subrayar que es *un* cuerpo el que, vía el acto de ejecución, sufre los cambios que lo elevan y lo convierten en otro cuerpo. Pero ese cuerpo afectado por la metamorfosis, porta las huellas de *eso otro* que era, huellas que, como una sombra las más de las veces informe, lo acompañarán y acosarán. Por ello se podría decir que la ejecución que sacraliza nunca es del todo efectiva. De ahí que lo sagrado-misterioso, que en un primer momento remite a esas

huellas-sombra-informe, sea llevado, en un segundo momento, al cuerpo transformado, el cuerpo que se ha elevado por medio de la ejecución y que será objeto del discurso de las religiones, las ideologías y el poder. Su condición de sagrado estará sustentada en la distancia que se pueda sostener respecto al cuerpo sacrificado. Las condiciones del tabú ya están, ahora sí, dadas. Prohibición, sacralidad y terror se reúnen produciendo la distancia necesaria para que no se produzca el con-tacto. Freud lo dice: “...en efecto, ella (la expresión *tabú*) destaca un rasgo que en definitiva seguirá siendo común, para siempre, a lo sagrado y a lo impuro: el horror a su contacto”.<sup>13</sup> Este horror al contacto no reside nada más en el acto de tocar; también incluye el ser tocado. Elias Canetti en una concordancia con Freud nunca citada, inicia su libro *Masa y poder* afirmando que lo que más teme el hombre es ser tocado por lo desconocido; y sí, quizás antes que nada, en una prioridad que rebasa toda lógica cronológica, el cuerpo es *eso* que no se puede-debe tocar porque genera desconocimiento no sólo de lo tocante sino también de lo tocado. Pero lo que toca, lo tocante es aquí la sombra-informe de ese otro cuerpo sacrificado. Temor de ser tocado por *ello* (¿temor a la des-com-posición?), pero también fascinación por ese misterio que concierne y llama al cuerpo tocado. Por ello el tabú implica en espejo la prohibición de tocar-se pues la mano y la mirada quieren llegar, a través de lo que siendo (sombra-informe), ya no es (cuerpo sacrificado).

Pero ¿cuál es el cuerpo que es sacrificado y que genera la experiencia de lo informe desconocido? Lacan, en el seminario que lleva por nombre *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* comenta, a raíz del paradigmático sueño de Irma, lo siguiente: “Es un descubrimiento horrible: la carne que jamás se ve, el fondo de las cosas, el revés de la cara, del rostro, los secretatos por excelencia, la carne de la que todo sale, en lo más profundo del misterio, la carne sufriente, informe, cuya forma por sí misma provoca angustia. Visión de angustia, identificación de angustia, última revelación del *eres esto; eres esto, que es lo más lejano de ti, lo más informe*”.<sup>14</sup> He aquí una observación capital. La carne a que se refiere Lacan a través del sueño de Freud, no es la mucosa oral, componente de un cuerpo biológico el cual, inevitablemente a los ojos de Freud, tendría una *forma* y sería parte de un sistema. La carne, vinculada a la angustia, es lo informe sin continente, lo carente de Idea y, sin embargo, es como una epifanía: “Eres esto, lo más lejano”. Carne que llama a alguien, “Eres”, indicando su rasgo “principal”, “lo más informe”. ¿Se puede tocar eso que es lo más lejano?, ¿se debe? ¿De qué distancia se trata aquí?

Cuando Freud, en sus *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), aborda el tema de la meta sexual, propone una idea que, más allá de su fuerza figurativa, resulta extraordinaria: “Pero, además, tal como ocurre en el caso del chupeteo, cualquier otro sector del cuerpo puede ser dotado de la excitabilidad de los genitales y elevarse a la condición de zona erógena”.<sup>15</sup> Habrá que destacar, así, que lo erógeno es para Freud un elevamiento y consecuentemente un poner distancia. Vemos aquí que se lleva al extremo la teoría de la *Anlehnung* (apuntalamiento), la cual, dicho

sea de paso, habría que retomar sobre todo ahí donde Freud no habla del montaje de dos tipos de pulsiones —de autoconservación y sexuales, dualismo que, como se sabe, el mismo Freud abandonó— sino de la constitución de la sexualidad a partir de *funciones corporales*. En efecto, desde esta perspectiva, la erogeneidad da lugar a un cuerpo sexual que se va construyendo entre el otro (y lo Otro) que pulsa al cuerpo, a ese cuerpo-carne en tanto sostén existencial (no el único) y fenomenológico de todos los procesos de corporeización. La zona erógena, la erogeneización en tanto “elevamiento”, lleva, como se ha dicho, a la constitución de un *topos* diferente respecto al cuerpo “biológico”. Pero lo anterior, implicando una distancia irreductible no supone, paradoja de por medio, una exclusión radical; al contrario, los puntos de pasaje, los vasos comunicantes que se producen por los acontecimientos, las experiencias traumáticas, los actos de producción de sentido (*Bedeutung*) son múltiples: la clínica psicosomática y las adicciones dan cuenta de ello. Hay que añadir que el cuerpo erógeno no supone tan sólo un *topos* diferente; también *da origen* a un tiempo diferente; en realidad habría que decirlo en plural: la erogeneidad, por su plasticidad y continua actualización, es la condición, una entre varias, de que habitemos múltiples temporalidades. Pero el Yo no quiere saber nada de eso. El Yo, en sí mismo, es desconocimiento de ello. Y sostiene ese desconocimiento adhiriéndose a la temporalidad cronológica y a la “realidad espacial”(*res extensa*) de “su” cuerpo.

Tanto en la *Carta 52* como en los *Tres ensayos* Freud plantea que cada momento de una organización pulsional implica una modalidad de lenguaje. Un lenguaje pulsional va “traduciendo” a los otros pero, como sucede con toda traducción, queda siempre un resto, algo no traducido. Pues bien, esas modalidades de lenguaje son, en sentido estricto, formas de hacer cuerpo, de corporeizar, de moldear el cuerpo y todas esas modalidades que nunca dejan de estar operan como órganos que hacen efectiva una acción. Es en este sentido que, por ejemplo, Husserl puede decir respecto del lenguaje y la escritura que son *geistige Leiblichkeit*, corporeidad espiritual; es asimismo, en tal sentido, que las diversas organizaciones libidinales son diferentes formas de corporeidad. Ahora bien, estas formas de corporeidad, son a su vez modos de poner distancia respecto a lo “animal”, a la carne, a eso informe que compete al ser, según nos dice Lacan; recordémoslo: “*Tú eres esto que es lo más lejano de ti, lo más informe*”. Y en este poner distancia, que es una de las funciones importantes del tabú, las excrecencias cumplen un papel importante.<sup>16</sup> Freud, en *Carácter y erotismo anal* plantea lo siguiente. “El aseo, el orden, la formalidad causan toda la impresión de ser una formación reactiva contra el interés por lo sucio, lo perturbador, lo que no debe pertenecer al cuerpo (*Dirt is matter in the wrong place*).”<sup>17</sup> Lo que no debe pertenecer al cuerpo son las excrecencias, lo sucio, los secretatos de que habla Lacan, eso que viene de la carne informe, de lo biológico, de lo animal. Pero “eso” que es materia (informe, agreguemos) produce interés, dice Freud, y, con él, Lacan enuncia el *tú eres eso*. La carne informe llama. Como Medusa, cautiva en el golpe de mirada, de tacto. Eso es lo que se quiere tocar pero el riesgo es la petrificación, la parálisis consecuente a la no distancia. Por eso

hay que trasponer esa materia en otro lugar y con otro valor; lo sucio, lo impuro. Lo sucio es el valor tras-puesto a la materia-excrecencia. La excrecencia es materia en el lugar equivocado, el cuerpo. Pero el equívoco se produce porque el cuerpo de que se trata es inevitablemente el erógeno. La excrecencia, producto de la carne informe, indica lo que no debe pertenecer al cuerpo erógeno y por ende, éste se define en gran medida por oposición a la excrecencia; “no se es eso que es excrecencia”. Por lo anterior, ella está en el lugar equivocado y su presencia descoloca, disloca al cuerpo erógeno al *tocarlo*. Lo informe de la carne-excrecencia *toca* todo el tiempo al cuerpo erógeno y el sujeto, condicionado por ese cuerpo busca huir, evita ser tocado por eso informe que se anuncia —entre otras cosas— por las excrecencias. La *Anlehnung* planteada por Freud respecto a las funciones vitales es ya un poner distancia respecto a ellas, pero se trata de una distancia que está siempre en tensión y que puede reducirse en determinadas condiciones clínicas como lo muestran las adicciones. El tabú, discurso siempre apuntalado en la erogeneidad, tiene como una de sus funciones generar más tensión al introducir otro tipo de distancia que se entrama con la del apuntalamiento, *Anlehnung*. Pero por más modalidades de distancia que se produzcan, *eso* que no debe pertenecer al cuerpo genera interés, señala Freud. Por su parte, Lacan, en la cita ya aportada y años después en el seminario dedicado a la angustia, indica un camino para pensar la causa de ese interés. Habría algo relativo al origen en el “eres eso” (la *Spaltung* primordial), a la verdad (angustia y objeto *a*) y al destino (la muerte) en esa sentencia lacaniana. El interés por la carne informe, atracción producida desde el *Anlehnung* se dispersa así en tres caminos. Si la carne informe llama, atrae, genera interés, es porque desde ella se indica esa trivalencia. Destaquemos en particular, desde la lectura lacaniana, la concerniente a la angustia y el objeto *a*. En el seminario dedicado al tema de la angustia dice Lacan: “Cero, *a*, así es como el deseo visual enmascara a veces la angustia de lo que le falta esencialmente al deseo... El objeto *a* es lo que falta, es no especular, no se puede aprehender en la imagen”.<sup>18</sup> En efecto, hay algo ahí, en esa carne informe que no es especular, que no es reductible a la imagen y tampoco al lenguaje y añadamos, en realidad, tampoco a algún tipo de operación lógica. Y, sin embargo, *eso* concierne al sujeto; de ahí que por momentos quiera verlo, tocarlo; *eso* que es materia de la carne y que está en el lugar equivocado, interesa. Quizá desear tocar *eso* es una manera de desear aproximarse a sí y por tanto de *querer* tocarse. Pero en el acto de tocarse, de verse, nunca se produce ese encuentro que se convierte así en un encuentro imposible. La mirada que quiere ver, las manos que quieren tocar, alejan cada vez más lo deseado. Los de Orfeo y Narciso son relatos de esa imposibilidad. Y esa imposibilidad que no cesa de ser deseada, esa distancia entre el deseo tocante y lo tocado encontrado, esa distancia que es más temporal que espacial, ¿acaba por producir la experiencia de algo sagrado-misterioso que concierne al cuerpo?

Merleau-Ponty, autor imprescindible al tocar el tema del tacto, plantea lo siguiente: “Tocar y tocarse (tocarse = tangente-tocado) no coinciden en el cuerpo: el tangente nunca es exactamente el tocado. Eso no quiere decir que coincidan “en el

espíritu” o a nivel de la “conciencia”. Para que se establezca el contacto hace falta algo más que el cuerpo; el contacto se efectúa en lo *intocable*. Eso del otro que nunca tocaré. Pero lo que yo no tocaré nunca, tampoco lo toca el otro... Lo intocable no es algo tocable pero es de hecho inaccesible. Lo negativo no es aquí *algo positivo que está en otra parte* (trascendente). Es verdadera negatividad, es decir una *Unverborgenheit* (desocultamiento, lo no disimulado), de la *Verborgenheit* (oscuridad, retiro), una *Urpräsentation* (presentación original) del *Nichturpräsentierbar* (lo no presentable originalmente), dicho de otro modo, algo procedente de otra parte, un *Selbst* (Mismo) que es Otro, un Hueco”<sup>19-20</sup> No hay coincidencia entre el tocar y lo tocado; el lugar anhelado de coincidencia, el cuerpo, siempre está más acá, en la inmediatez; el cuerpo no da tiempo ni lugar para que se produzca esa coincidencia. Pero tampoco se da en el Espíritu, afirma Merleau-Ponty. Ni la Razón, ni la voluntad, ni la intencionalidad son el lugar y el tiempo de ese encuentro. El contacto se da en lo intocable, he ahí la aporía que introduce el fenomenólogo francés. Lo que está en juego no es algo inaccesible, es decir, no opera aquí ningún tabú. Tampoco es algo del orden de la positividad y habrá que añadir, de la presencia. Procede de otra parte. Se trata de lo que aún en su presentación siempre está en retirada, en otra parte; *Selbst* que es Otro, que es diferencia irreductible al juego de las presencias y de las oposiciones por más significantes que sean. Un hueco, pero un hueco en retirada, lejano, siempre en sustracción, no fijado, apenas indicado.

Desde otra perspectiva, pero tocando tangencialmente el mismo tema, J.-L. Nancy, en su texto *Noli me tangere* sostiene lo siguiente: “...tal es la propuesta que *Noli me tangere* plantea como motivo central: “Tú ves, pero esta vista no es, no puede ser un tocar, si el tocar mismo debiera figurar la inmediatez de una presencia; tú ves lo que no está presente, tocas lo intocable que se mantiene fuera del alcance de tus manos, igual que aquel que ves delante de ti deja ya este lugar del encuentro”.<sup>21</sup> La coincidencia ver-tocar se realiza en un punto donde lo intocable y lo (in)visible ya están en retirada. El cuerpo tocado en esa inmediatez que se da en tanto presencia, en presente, en esa inmediatez que captura a los sentidos y que éstos a su vez diseñan estéticamente mediante escorzos perceptuales conducidos por el deseo y el goce, ese cuerpo tocado dada su proximidad está cada vez más lejano respecto a lo intocable que siempre está en retirada y que no se deja retener. El horizonte conceptual de Nancy y Merleau-Ponty —y a estos nombres habría que añadir, en particular, los de Blanchot y Derrida— tiene como motivo y fuente la mitología greco-latina. Ovidio, y el mito de Narciso en particular, ya que en éste el tema del tacto es también central. Vale la pena recuperar y darle importancia a algunos pasajes del relato: “¡Cuántos besos inútiles dio a la fuente mentirosa! ¡Cuántas veces hundió los brazos en el agua para apoderarse del cuello que veía, y no se atrapó en ella! No sabe lo que ve; pero se abrasa por aquello que ve, y el mismo error que engaña a sus ojos los incita. Joven crédulo, ¿por qué tratas de alcanzar en vano fantasmas fugitivos? Lo que buscas no está en ningún lugar; lo que deseas lo perderás al apartarte. Ésa que ves es una imagen reflejada. Por sí misma

no es nada; contigo ha venido y se queda; contigo se alejará, si tú eres capaz de alejarte.”<sup>22</sup> Como se puede apreciar, el narrador en este momento no es Narciso, quien todavía no se ha dado cuenta que la imagen reflejada es la suya. Para Narciso es otro el que es visto y eso que ve lo atrapa, lo incita. Narciso quiere aprehender eso que no sabe que es una imagen reflejada, pero ¿es sólo la problemática de la imagen lo que aquí está en juego? Narciso tiene que tocar, que aproximarse. Dirige las manos al cuello, parte del cuerpo que, dicho sea de paso, es una referencia destacada en el mito de Ovidio. Pero, al acercarse, la imagen se descompone, se desvanece. Narciso tendrá que mantener una distancia óptima para que eso no ocurra pero el resultado será la quietud. Habíamos adelantado que uno de los motivos del tabú y el tótem es el de producir distancia entre lo que se desea tocar-aprehender y el tocante-deseante. El tabú posibilita así el movimiento al convertirse él mismo en la referencia. Pero Narciso no está sometido a ningún tabú. No puede moverse. Y dice: “... lo que más me duele es que no nos separan mares inmensos, ni distancias, ni montañas, ni murallas con puertas cerradas: un poco de agua nos impide acercarnos... Pensarías que se puede tocar; es mínimo lo que nos separa a los amantes”.<sup>23</sup> El dolor del que se lamenta Narciso no responde a la distancia física. El mito introduce la problemática de una distancia que siendo espacial, no se juega en el orden de un mismo espacio. El agua que impide el acercamiento, articula e incluso entre-pone espacios heterogéneos; “Mientras ansía aplacar su sed, surge otra sed”. Narciso quiere satisfacer una necesidad biológica pero en ese movimiento surge “otra sed” (*Anlehnung*). Otra sed, otro espacio, otro tiempo. Narciso se ve llevado, en un entorno ambiental inquietantemente extraño y hermoso a una experiencia que lo arranca de la autoconservación y la complacencia somática-corporal. Aquí vale la pena destacar, en función de varios puntos que hemos abordado, lo que han señalado varios especialistas en el sentido de que Ovidio pudo haber escrito, según algunas ediciones, *umbra* (sombra, reflejo) y no *unda* (agua). Conforme a la idea de que sea *umbra*, habría un fragmento de tiempo fugaz, del orden del instante, en el que Narciso ve una sombra antes de ver su imagen. Ya en otro momento he desarrollado esta idea donde la sombra antecede a la constitución del Yo; sombra-informe que no es proyección de un Yo-cuerpo sino que da lugar a él, sin dejar nunca de ser sombra-informe.<sup>24</sup> Narciso se queja de la distancia mínima que lo separa del objeto de su pasión. La distancia que aquí está en juego no es la de un punto alcanzable sino la que establece lo imposible ahí donde, una vez que el deseo es im-pulsado hacia el objeto, no hay retorno posible. La salida-de-sí queriendo aprehender, tocar, el objeto, pone al deseante en otro lugar, heterogéneo, respecto al punto de salida y también, respecto al objeto a alcanzar. Y es esta vivencia la que produce un punto de inflexión en la narración; Narciso se da cuenta de que la imagen reflejada le concierne. Habría que matizar el alcance de la expresión “¡Ése soy yo!”, dado que Narciso no se conocía. Recordemos que la sentencia de Tiresias pronunciada a Liríope tenía como motivo central que Narciso no llegara a conocerse (a contrapelo del famoso “conócete a ti mismo”). Este punto es capital. Narciso, más que reconocerse, se infiere a partir de la imagen. Pero esa

imagen se deshace, se descompone al querer alcanzarla. Tocar esa imagen hace que se revele eso informe señalado por Lacan en el sueño de Freud. La imagen porta lo informe como bien lo dijo Plotino en esas *Enéadas* que deben leerse como referencia para el mito de Narciso: “Es un hecho, al menos, que lo carente de forma engendra la forma. Y no la forma a lo carente de forma, y lo engendra cuando la materia se aproxima. Mas la materia está, por fuerza, lejísimos, pues no posee de suyo ninguna forma, ni siquiera una de las últimas”.<sup>25</sup> Narciso se infiere, se indica a sí mismo, se interpreta (*Deutung*) desde la imagen, forma producida en otro lugar, en la *umbra-unda*. Pero el deseo —que en la verdad de su infinitud no tiene ninguna otra verdad más que la de la insistencia, la im-pertinencia y el des-orden— revela lo informe y lo lejano ahí donde la proximidad y la forma están al alcance de la mano: “Porque el alma misma, cuando concibe un amor intenso por aquél, depone todas las formas que tiene, incluso cualquier forma de orden inteligible que haya en ella”.<sup>26</sup> Curiosa observación la de Plotino respecto del amor, que resulta anti-Eros (en lugar de unidades cada vez mayores hay descomposición) y que de hecho es lo que ocurre con Narciso: “...y retornó en su locura a la misma visión, revolvió las aguas con sus lágrimas y el estanque agitado le devolvió una imagen borrosa. Al ver que se marchaba gritó: ‘¿Adónde huyes? Espera, no abandones cruel, a tu enamorado; permíteme que contemple lo que no puedo tocar, y que alimente mi desdichada locura’”.<sup>27</sup> Las lágrimas, secreciones-excrecencias de un cuerpo sacudido por la pulsión y lo imposible, *tocan* la imagen y la descomponen, la degradan a lo inteligible. Destruyen un objeto que “por sí mismo no es nada”. La pasión volcada al objeto revela que éste no es más que *umbra-unda*, un juego de reflejos. Narciso no soporta el roce de lo informe y se decanta hacia la locura y la quietud; lo que no se puede tocar y se aleja cada vez más en todo intento de aprehensión deviene objeto de contemplación en una distancia “óptima” donde el sujeto se paraliza. El deseo se traspone en deseo de no desear, de no tener cuerpo: “Lo que ansío está conmigo, la posesión me deja desposeído. ¡Ojalá pudiera separarme de mi cuerpo! Deseo inusitado en un amante, quisiera que lo que amo estuviera ausente”.<sup>28</sup> Hay aquí otro punto de inflexión en el relato de Ovidio que sorprendentemente ha sido poco comentado y analizado. En un golpe de claridad, Narciso (se) revela que ese “afuera”, es “adentro”. La imagen del “afuera” en des-com-posición, ex-pone una *umbra* que deja de ser reflejo y re-envía el objeto de deseo a un “adentro”. Pero ese “adentro”, eso que está “adentro” ¿es una posesión? ¿Ese objeto de deseo es “algo”? Por sí mismo es nada, dice Ovidio y la *umbra-unda* movida en su quietud por las lágrimas, revela que en efecto es nada. Y, sin embargo, la pulsión insiste y el deseo arremete; Narciso quiere tocar y poseer. Pero el deseo de poseer-se, de tocar-se, de aprehender-se, implica siempre un movimiento que saca fuera-de-sí y el cuerpo, cuerpo erógeno ya “elevado”, convierte en imposible el movimiento de retorno. El des-acomodo y la des-ubicación son irreversibles. De ahí que Narciso quiera separarse del cuerpo y, de ahí también, el querer que lo que ama estuviera ausente. Deseos inusitados sin duda, que revelan uno de los ejes capitales de la problemática narcisista: la imposibilidad de sustraerse a la presencia del objeto

y la experiencia del des-astre del cuerpo erógeno. La clínica del narcisismo gravita en torno a estos problemas. ¡Cómo hubiera querido Narciso conocer la sentencia de Tiresias! Ella habría operado como tabú y con él, lo sagrado-misterioso se hubiera constituido como objeto ausente. Pero Narciso no puede separar-se de la imagen. No sólo por la pasión que ésta le suscita, sino porque, sin ella, lo informe-*umbra* se vuelve insoportable e incapaz de con-formar otra imagen. Es muy parecido al sueño de la garganta de Irma. Eso informe, lejano, esa carne que llama indicando lo que es, al que la ve (lo “principal” innombrable del prefacio comentado), no da lugar a la experiencia de lo sagrado justo ahí donde eso informe es el único índice de existencia. No es posible una meta-morfosis, desfigurada y dislocada (*Entstellung*) en otro lugar y tiempo más allá de esa imagen capturada en la *umbra*.

En 1917, Rudolph Otto publica su libro *Lo sagrado*, que sigue siendo una referencia obligada sobre el tema. La fecha es interesante pues es cercana a la de *Tótem y tabú*. Hasta donde conozco, Freud no hace en textos ulteriores mención alguna al libro de Otto y éste, aunque alude a los temas tocados por Freud, nunca lo nombra. *Lo sagrado* es el texto de un teólogo y filósofo, cuya tesis central es que lo sagrado es una categoría del orden de los a-prioris kantianos. Muchos aspectos del libro han motivado discrepancias por parte de los eruditos en la cuestión. Agamben, con razón, aduce una cierta trivialidad en el tratamiento de varios temas; sin embargo, no deja de ser un libro cuyas sugerencias e intuiciones conviene tener presentes. Un punto en particular quisiera destacar por la cercanía con los planteamientos freudianos: “*Mysterium, Mystēs, mística*, derivan presumiblemente de una raíz que aún se conserva en el sánscrito: *muś*. *Muś* significa manejo oculto, escondido, secreto (por eso puede recibir el sentido de engaño y hurto). *Mysterium*, tomado en su acepción general, significa en primer término, sólo secreto en el sentido de lo extraño, incomprensido, inexplicado, y es por tanto *mysterium*, para lo mentado por nosotros, sólo un concepto analógico tomado del ámbito de lo natural y que se ofrece para una caracterización en virtud de cierta analogía sin agotar efectivamente la cosa. Pero este mismo, es decir el misterio *religioso*, el verdadero *mirum*, es —para expresarlo tal vez con más acierto— lo “absolutamente otro”, *thāteron, anyad, alienum, aliad valde*, lo extraño y extrañante, lo que cae fuera del ámbito de lo acostumbrado, sobrentendido y confiable, y por tanto “íntimo”, lo que pone en oposición a él y por eso llena el ánimo con un asombro aterrado.”<sup>29</sup> La relación entre lo sagrado-misterioso y el asombro aterrado por lo extraño extrañante, es uno de los planteamientos que Agamben cuestiona; él pone el acento, al igual que Freud, en la riqueza de la ambivalencia. No obstante habrá que decir que ése no es el único acento, ni en Freud ni en Otto. Cuando éste señala a lo “absolutamente otro”, a lo extraño extrañante como lo más importante, introduce una problemática que no se deja reducir a la mera ambivalencia. Pues, ¿no es eso extraño extrañante la carne informe que desubjetiva, causa de la angustia paralizante? Eso “absolutamente otro” ¿no escapa a cualquier noción de valor y por tanto a la ambivalencia? En esta proximidad, que no igualdad, entre Otto y Freud, vale la pena subrayar, en el contexto de la cita hecha, la contigüidad de misterio con mística.

Sobre todo por la idea formulada por Freud el 22 de agosto de 1938: “Mística, la oscura percepción de sí del reino que está fuera del yo, del ello”<sup>30</sup> (¿Narciso contemplando la umbra?). Hasta donde he leído, las alusiones de Freud a la mística son escasas y más bien con la pretensión de deslindar al psicoanálisis de todo acercamiento posible a ella. Sin embargo, a pocos meses de su muerte, la idea le aparece. Es creíble que la sombra de la muerte produjera en él ese tipo de preguntas. Pero, más allá de ese contexto, en realidad el problema no es nuevo en su obra. De hecho está presente en la argumentación que da lugar a la formulación de la segunda tópica y en particular a la postulación de *lo ello: das Es*. He ahí todo un problema, *lo ello*. Imposible desarrollar en este momento la enorme complejidad que introduce Freud con este concepto. Por el momento quisiera subrayar que independientemente de la homologación con las pulsiones y de la idea de *lo ello* como otro lugar en el mapa psíquico —ideas estas muy cuestionables— la pregunta freudiana apunta a lo inconsciente en el Yo, en el Yo en tanto instancia y no como representante del aparato psíquico. La pregunta es entonces acerca de lo inconsciente en el Yo. *Das Es, lo ello*, es un pronombre impersonal, neutro.<sup>31</sup> Con el concepto de *ello*, más que de un lugar, reservorio pulsional, Freud introduce, en los intersticios y las fisuras del Yo, *lo ello*, lo impersonal. Si Freud sostiene, como lo hace, que el Yo es una diferenciación de *lo ello* habrá que decir que *lo ello* es la acuciante presencia de la indiferenciación. Acuciante presencia, siempre presente, irreductible a la temporalización o a la historia, por lo tanto imposible de ser apropiada por el Yo. Presencia que es percibida como un afuera pero que fluye en las entrañas, y que incide en el sentimiento de sí. Winnicott también aludió a este problema cuando en su libro *Realidad y juego* habló de lo informe como aquello que sería comparable a una tela antes de que se le aplique el molde. De hecho es interesante que Winnicott plantee que el falso *self* se produce cuando no se puede dar juego a lo informe, es decir cuando hay que moldearse conforme a lo concebido por el otro. Así, lo impersonal, lo neutro, lo informe, son la sombra que antecede al Yo. Ya lo vimos en el Narciso de Ovidio. La sombra es anterior a la imagen, pero es una anterioridad que nunca deviene pasado. Anterioridad inarticulable donde se conjugan y congregan los fantasmas disolventes de la unidad yoica. Sombra anterior a su cuerpo y que, familiarmente, ominosamente, produce la sensación de extrañeza respecto a sí mismo. Blanchot, en su libro *El espacio literario*, refiriéndose a lo neutro dice: “Alguien está fascinado y hablando con exactitud, no ve eso que ve, pero eso lo toca en una proximidad inmediata, se apodera de él y lo acapara, aunque lo deje absolutamente a distancia. La fascinación está fundamentalmente ligada a la presencia neutra, impersonal, el Uno indeterminado, el inmenso. Alguien sin rostro. Es la relación que mantiene la mirada... con la profundidad sin mirada y sin contorno...”<sup>32</sup> No ve eso que ve, dice Blanchot, sabiendo que eso es lo que dice Ovidio de Narciso cuando ve un reflejo, su reflejo en la sombra-agua. Y eso toca, produciendo una proximidad que al tiempo es distancia absoluta. Se trata nuevamente del sueño de la garganta de Irma. Así, se podría decir que lo sagrado misterioso, en una anterioridad a toda prohibición, remite a esa oscura percepción

de sí, del reino que está fuera del yo, de lo ello, de lo impersonal, de lo informe.

Si “Donde Ello era, Yo debe devenir” es porque “en el principio era el acto”. Pero ese “principio” y ese “devenir” nunca dejan de ser tales. El acto, lo informe de lo ello, siempre están como espectro del yo, de todo devenir, de todo trabajo de cultura... y de toda escritura. Fausto-Freud empiezan leyendo y *traduciendo* lo que está escrito en el libro sagrado. Y al traducir, Fausto-Freud *devienen* escritores y se sorprenden de *ello* y de lo que van escribiendo; al tiempo que escriben deciden abandonar lo que leen hasta que surge una escritura que, alentada por el Espíritu, les permite sostener(se) con confianza; “En el principio era el acto”. Y esa afirmación convoca a lo sagrado sin tabú. Freud *toca* lo “principal” del principio. Las condiciones escriturales del sujeto se juegan en el umbral del acto y la sombra.

---

*T&T*, p. 9.

Al respecto, el trabajo realizado por Betty B. Fuks es de enorme valía. La distinción entre lo judío como identidad de un pueblo-nación-Estado y la judeidad como una condición de existencia es capital. Los temas y desarrollos que trabaja la autora dan lugar a una nueva discusión sobre esta problemática, teniendo al psicoanálisis como eje gravitacional. Cf. B. B. Fuks, *Freud y la judeidad*, México, Siglo XXI, 2006.

J. W. Goethe, *Fausto*, en *Obras I*, Barcelona, Planeta, pp. 803-804. Traducción revisada.

S. Freud, *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?*, en *O. C.*, cit., vol. xx, p. 176.

*T&T.*, p. 27.

É. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, p. 352.

G. Agamben, *Homo sacer*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 96.

Cf. en este mismo volumen, el artículo de Jacques Nassif: “Entre Freud y Lacan hay Bataille”.

*T&T*, p. 41.

O. Chamizo, *Pasajes psicoanalíticos*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 155-175.

Véase en particular, lo dicho por Freud en relación con esta palabra en su *Moisés y la religión monoteísta*, en *O. C.*, cit., vol. xxiii, p. 42.

É. Benveniste, *op. cit.*, p. 350.

*T&T*, p. 33.

J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. 1954-1955*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1983, p. 235.

S. Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, en *O. C.*, cit., vol. VII, p. 167.

Cf., en este mismo volumen, el artículo de Patricia Gherovici: "El escatologos de Freud. Mojones de cultura".

S. Freud, "Carácter y erotismo anal", en *O.C.*, cit., vol. IX, p. 156.

J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La angustia. 1962-1963*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 2006, p. 275.

M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970, pp. 305-306.

Estas palabras son puestas por Merleau-Ponty en alemán. Su traducción resulta difícil para cualquier idioma pues son, en cierto sentido, conceptos de largo aliento en diversos filósofos alemanes (Nietzsche, Husserl, Heidegger).

J.-L. Nancy, *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*, Madrid, Mínima Trotta, 2006, p. 37.

Ovidio *Metamorfosis. Libros I-V*, Madrid, Gredos, 2008, p. 344.

*Ibid.*, p. 345.

Cf. O. Chamizo, *Pasajes psicoanalíticos*, cit., pp. 141-154.

Plotino, *Enéadas V-VI*, Madrid, Gredos, 1998, p. 472.

*Ibid.*, p. 473.

*Ibid.*, p. 346.

*Loc. cit.*

R. Otto, *Lo sagrado*, Claridad, Buenos Aires, 2008, p. 39.

S. Freud, “Conclusiones, ideas, problemas”, en *O. C.*, cit., vol. XXIII, p. 302.

Como se sabe, Freud emplea el pronombre (*es*) de forma sustantivada. El giro hacia la segunda tónica lo lleva a establecer un lugar, una región, una instancia diferenciada que le permita postular a lo inconsciente ya no como un *topos*, sino como una cualidad de los procesos psíquicos. Esa región sería el ello. Desde mi punto de vista, así entendido, el concepto de ello no aporta nada nuevo a la teoría psicoanalítica ni a la clínica. En cambio considero más fecundo incluir el problema de lo impersonal en la instancia yoica. El texto freudiano lo permite. Cf. O. Chamizo, *Pasajes psicoanalíticos*, cit., pp. 95-109.

M. Blanchot, *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 27.

# **INTERMEZZO MÁS ALLÁ DE LA HORDA, EXCURSIONES EXOGENICAS**

# NOTA SOBRE LA FUNCIÓN DEL PENSAMIENTO EN EL APARATO PSÍQUICO FREUDIANO

PAOLA MIELI

*Das reale wird immer “undenkbar” bleiben* [Lo real permanecerá siempre incognoscible].

Sigmund Freud, 1938.

Al releer *Tótem y tabú*, encuentro hoy como ayer que, entre los numerosos aspectos provocadores e interesantes del libro, sigue siendo un aspecto esencial la conceptualización del proceso de pensamiento. Está en la base de la concepción psíquica introducida por Freud, y de la revolución copernicana que operó en la concepción del sujeto y de la relación del sujeto con el mundo. La reflexión de esta primera gran obra freudiana sobre la psicología de los pueblos a partir de los descubrimientos psicoanalíticos sobre la psicología individual —con todas las limitaciones y reservas que le son propias— está atravesada por una concepción metapsicológica del pensamiento que trastoca y subvierte la separación entre *res cogitans* y *res extensa* que anima al realismo metafísico, como lo define Eisenberg, predominante en la ciencia moderna y del cual continúa estando impregnado el discurso de la ciencia contemporánea.

En *Tótem y tabú*, Freud retoma los descubrimientos de su gran trilogía que instauró el concepto de inconsciente y de división subjetiva (*La interpretación de los sueños*, *Psicopatología de la vida cotidiana*, *El chiste y su relación con lo inconsciente*), así como los descubrimientos relativos a la sexualidad infantil y la libido desarrollados en sus *Tres ensayos* y en los numerosos e importantes ensayos cortos escritos entre 1905 y 1912, que estudian la manera en que el ser humano aborda el mundo y reflexionan sobre la naturaleza del pensamiento y de la teoría.

Despachar *Tótem y tabú* como un texto erróneo y superado en función de sus referencias etnológicas y antropológicas obsoletas, desmentidas y políticamente incorrectas, o en función del comentario pronunciadamente mítico de la teoría freudiana del asesinato del padre primordial, significa no solamente no entender el espíritu de investigación que anima la reflexión freudiana, sino también desconocer

la cuestión planteada por Freud sobre la naturaleza misma del pensamiento.

La razón, cada vez que aborda el problema del origen, se ve reflejada en el mito. El origen puede ser encarado únicamente *a posteriori*, en un segundo tiempo que, al buscar definirlo o rodearlo, produce una hipótesis, una ficción. Por lo demás, durante mucho tiempo, *mythos* y *logos* se cargaron de significados comunes (palabra, relato, discurso); en algunos contextos sus significados se superponen y ambos tienen por opuesto el *ergon* (trabajo, producto, obra). En la inteligencia del *logos*, que consiste en poner orden, participa implícitamente el *mythos*, que asume el significado de ficción, de narración fantástica. Explicación racional y mito encuentran un fundamento común en la palabra en sí misma y en la modalidad de su ordenamiento como discurso sensato, como relato. Precisamente la interrogación sobre esta modalidad de composición atraviesa las reflexiones de Freud en *Tótem y tabú*.

En psicoanálisis, la teoría no tiene vida propia: es consecuencia y función de la clínica; da testimonio de la clínica. A este respecto, Freud es preciso: su carácter es el de una construcción provisional, dueña de un valor hipotético que refleja lo más fielmente posible los hechos que emergen de la clínica. Identifica fenómenos relativos a la estructura psíquica que son eventualmente cuestionados por la experiencia clínica, lo cual dará nuevas aportaciones teóricas siguiendo un movimiento *in progress*, que es a la vez un regreso sobre hipótesis pasadas y una nueva elaboración. Pero si es así como es preciso comprender a la teoría en psicoanálisis, es también gracias al hecho de que Freud interroga la naturaleza de la teoría en general y su relación con las construcciones del pensamiento, consciente de su función y de sus límites.

Ésa es una gran aportación de *Tótem y tabú*: el estudio de la relación entre pensamiento, fantasma y realidad o, si se quiere, de la relación entre lo simbólico, lo imaginario y lo real —para retomar los conceptos introducidos por Lacan a partir de la aportación freudiana—. Más específicamente, *Tótem y tabú* representa una contribución esencial a la reflexión sobre los límites de lo simbólico frente a lo real.

\*\*\*

Muy pronto Freud debe afrontar lo complejo de la idea de realidad que se refleja en la experiencia subjetiva. Con el abandono de su primera teoría de la seducción —que hacía de la “realidad” de la seducción infantil por parte de los adultos la causa de la psiconeurosis—, con el descubrimiento de la sexualidad infantil y de la función desempeñada por el fantasma en la relación del sujeto con el mundo, Freud advierte progresivamente la naturaleza de la escena psíquica y llega así a estudiar la causalidad que le es específica. Fantasma y realidad revelan poseer el mismo valor funcional en la psique.

El descubrimiento de la naturaleza de la realidad psíquica trastorna tanto la comprensión de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo como la comprensión de la manera en que el sujeto articula su propia historia y se apropia de los hechos en general. Ese descubrimiento introduce una perspectiva completamente nueva en la

comprensión de la relación entre el pensamiento y sus objetos. El individuo aborda al mundo a través de su propia realidad psíquica y el mundo sólo se presenta al individuo a través del filtro de esa realidad.

No esperamos ni siquiera poder alcanzar la realidad pues vemos que debemos a pesar de todo retraducir una nueva adquisición al lenguaje de nuestras percepciones del que nunca podemos liberarnos. Ahora bien: éstos son, justamente, la naturaleza y el carácter limitado de nuestra ciencia. Como diríamos en física: si tuviésemos una vista agudizadísima, hallaríamos que los cuerpos en apariencia sólidos, consisten en partículas de tal y cual figura, magnitud y posición recíproca. Entre tanto, ensayamos acrecentar la capacidad de operación de nuestros órganos sensoriales mediante unos recursos auxiliares artificiales, pero es lícita la expectativa de que al fin tales empeños no harán variar la situación. Lo real-objetivo permanecerá siempre “no-discernible”.<sup>1</sup>

Freud resume así, en 1938, los frutos de una investigación que lo había guiado desde el comienzo de su reflexión teórica. Ya en 1895, en su *Esbozo de una psicología para neurólogos (Proyecto de psicología)*, había puesto la noción de realidad en el centro de su investigación; el estudio de los fenómenos psíquicos lo obligaba a pensar en un nuevo fundamento epistemológico de la relación entre sujeto y mundo. El 21 de septiembre de 1897 escribía a Fliess: “En lo inconsciente no existe un signo de realidad, de suerte que no se puede distinguir la verdad de la ficción investida con afecto”.<sup>2</sup>

La realidad psíquica refleja la naturaleza propia de los procesos primarios y secundarios que organizan el funcionamiento psíquico; se define en oposición y en relación con la “realidad exterior” o con el “mundo exterior”, para retomar los términos que Freud suele emplear con una u otra acepción, de modo a menudo intercambiable, para indicar, precisamente, aquello que es exterior al aparato. La cuestión del “adentro” y el “afuera” no dejará de acompañar la reflexión de Freud sobre la naturaleza de la psique y sobre lo vivido subjetivamente.

La realidad exterior es igualmente realidad material. Más precisamente, al tomar como base la naturaleza del aparato psíquico, se puede definir una cosa como “exterior” si es transmitida por una percepción que una acción puede hacer desaparecer. “Una percepción que se hace desaparecer mediante una acción muscular es reconocida como una percepción exterior, como una realidad; en cambio, si una acción de este tipo no cambia nada, ello significa que la percepción proviene del interior de nuestro propio cuerpo, que ella no es real.”<sup>3</sup> La condición de realidad se asocia así radicalmente a la estructura del aparato que lo explora.

Resulta interesante observar que la idea de una “realidad fáctica”, opuesta a una “realidad psíquica”,<sup>4</sup> es subrayada por Freud no solamente para señalar la diferencia entre un acontecimiento efectivo y un acontecimiento pensado, sino, igualmente, para indicar que un hecho pensado y, por ende, deseado (por ejemplo, la muerte de alguien, ejemplo ampliamente desarrollado en *Tótem y tabú*) puede pesar en la vida

de un individuo tanto como un acto realizado.

\*\*\*

En el modelo propuesto por Freud en la *Traumdeutung*, el aparato psíquico es concebido como un aparato reflejo que tiene la función de mantener la energía del organismo en el nivel más bajo posible: es el llamado principio de placer. El esquema elemental estímulo-respuesta del acto reflejo es perturbado por lo que Freud llama *die Not des Lebens*,<sup>5</sup> la urgencia vital, por la imposibilidad de lograr una descarga automática de la excitación. El esquema se complica por diferenciación de las diversas instancias psíquicas, a través de las cuales la excitación sufre una serie de modificaciones previas, o con el fin de encontrar la descarga adecuada. De ahí la distinción entre proceso primario y secundario, de ahí también la introducción de un principio de realidad que insta un contraste entre lo “subjetivo y objetivo”, entre adentro y afuera, y que permite reencontrar en la realidad un objeto que corresponde al objeto representado.

Freud propone una construcción: la *Befriedigungserlebnis*, la experiencia original de satisfacción, a partir de la cual el aparato es puesto en marcha por un movimiento —llamado *Wunsch*, deseo— que conduce a la recarga alucinatoria de las huellas mnémicas dejadas por la satisfacción de la necesidad. Cuando reaparezca la necesidad se buscará la satisfacción mediante la reactivación alucinatoria de las huellas mnémicas asociadas a la precedente experiencia de satisfacción. Será la persistencia de la necesidad la que pondrá al aparato psíquico en condiciones de tener que distinguir entre fantasma y realidad. La *Fiktion* de la experiencia primaria de satisfacción pone en escena el momento mítico en que surge el deseo: al desprenderse de los movimientos pulsionales provocados por la necesidad. “Nada”, en efecto, “si no es el deseo, está en condiciones de activar a nuestro aparato psíquico”.<sup>6</sup> El deseo queda así estructuralmente ligado al fantasma, es decir a un sistema de huellas que rememoran la satisfacción. El aparato psíquico mismo se presenta como el segundo acto de una experiencia míticamente inaugural, que es instituida por una falta.

En la concepción freudiana, la complicación del instrumento psíquico va de la mano con la articulación del proceso de pensamiento, con el desarrollo de una actividad psíquica capaz de representar no solamente las condiciones propias del aparato, sino igualmente las que pertenecen al mundo exterior. El pensamiento tiene la función de inhibir la carga alucinatoria demasiado intensa, de diferir la descarga automática según un uso más ventajoso de las fuerzas psíquicas. Es, ante todo, “una acción de ensayo” (*Probe handeln*)<sup>7</sup> que examina la realidad exterior y se diferencia de la acción propiamente dicha por su capacidad para desplazar energías de carga que son netamente menores. Está constituido por actos de carga de huellas mnémicas, actos desprovistos en sí de calidad. Para adquirirla, los procesos de pensamiento deben ligarse, según Freud, a residuos verbales —lo que caracteriza el paso del proceso primario al proceso secundario—. La separación funcional entre

representación de palabra y representación de cosa reitera la constatación de que los procesos psíquicos adquieren una calidad —incluso una calidad afectiva— únicamente a través de la conjunción con las palabras, y que las relaciones entre las huellas mnémicas resultan susceptibles de ser captadas únicamente mediante los residuos verbales. El pensamiento se articula en el lenguaje.

“Ahora bien, toda la compleja actividad del pensamiento, que se urde desde la imagen mnémica hasta el establecimiento de la identidad perceptiva por obra del mundo exterior no es otra cosa que un *rodeo para el cumplimiento del deseo*.”<sup>8</sup> Si el deseo es el motor del aparato, será la distancia entre la satisfacción demandada de lo pulsional y la satisfacción obtenida la que guía su articulación; lo inagotable de esos intentos en busca de la “identidad de la percepción” será su impulso. Es eso lo que Freud desarrollará ampliamente en 1921 con la introducción de un más allá del principio del placer y con su reflexión sobre la función del juicio.

Sexualidad y pensamiento se sostienen gracias a la condición de fracaso que es introducida por la diferencia entre goce anhelado y el goce realizable, que son ambos hechos de deseo, hechos libidinales, caras de la misma moneda de un movimiento tan conservador como innovador. Queda así en evidencia el carácter mesiánico del pensamiento, su concordancia con la tensión sexual, con la promesa de una satisfacción adecuada.



Ya en el modelo del aparato psíquico, descrito por Freud en la carta a Fliess del 6 de diciembre de 1896, constituido por registros sucesivos, el registro definido por las *Warnehmungen*, impresiones o percepciones neuronales, corresponde al encuentro con lo real. Viene luego la inscripción de las huellas o signos de la percepción, *Warnehmungszeichen*, que es la primera codificación consecutiva a la represión originaria que ha alcanzado a lo real. Sigue más adelante, el registro del inconsciente (*Unbewusste*).

Lacan observa que el término *Warnehmungszeichen* es lo que Freud ha encontrado como más cercano al significante en una fecha en que de Saussure todavía no lo había dado a conocer”.<sup>9</sup> La estructura significativa que se interpone entre percepción y conciencia articula lo inconsciente. Pero el trabajo psíquico en el inconsciente, en el *Unbewusste*, es ya trabajo de *desciframiento*. En sus producciones —sueño, lapsus, chiste o síntoma— el inconsciente procede mediante “interpretaciones”.<sup>10</sup>

En el sueño, que es una “forma particular de nuestro pensamiento”,<sup>11</sup> es donde, según Freud, el trabajo psíquico se subdivide entre la producción de los pensamientos del sueño y su transformación en contenidos del sueño, el trabajo psíquico se sirve del desplazamiento, de la condensación y de la figurabilidad para sustraerse a la censura, sin tener en cuenta en forma alguna la inteligibilidad (*Rücksicht auf Verständlichkeit*). “No piensa, no calcula, no juzga, se limita a transformar”.<sup>12</sup> La elaboración secundaria (*sekundäre Bearbeitung*), fruto de la

censura y guardiana de la inteligibilidad, acompaña al trabajo psíquico que da al sueño “una primera interpretación”, reduciendo sus absurdos e incoherencias y provocando al mismo tiempo “su equivocación total”. A partir del material que se le ofrece, modela algo que es semejante a una ensoñación vigil; de ahí resulta una charada (*rebus*), una especie de escrito. Como aclara Freud, la figuración en el sueño no está hecha para ser comprendida; está hecha para ser leída, como los jeroglíficos y como las formaciones del inconsciente en general. Las interpretaciones producidas por las formaciones del inconsciente son una “cuestión de escritura”.<sup>13</sup> Será la escucha analítica en la transferencia la que descubrirá las letras del trabajo del desciframiento inconsciente.

En *Tótem y tabú*, Freud confronta directamente la relación del pensamiento con el mundo exterior al establecer, es muy notorio, analogías entre la evolución del pensamiento en el individuo y en ciertos grupos sociales. Emplea la noción de “primitivo” para referirse tanto a algunas formas de las sociedades tribales como a las formas del pensamiento infantil. Mi intención no es aquí emprender una crítica —necesaria y pertinente— de la visión evolutiva de Freud; a este respecto cabe recordar la observación de Lacan, a saber, que no es por el hecho de que a un proceso se le llame primario que ese proceso aparecerá en primer lugar. Me limitaré aquí a subrayar algunos elementos que han sido traídos a la luz por Freud y que conciernen a la función del pensamiento.

Según Freud, hay manifestaciones del pensamiento que dejan entrever los mecanismos reguladores del proceso asociativo de los cuales deriva el pensamiento, y que, de hecho, lo constituyen. El pensamiento tendería a volver a recorrer los caminos que fueron trazados por el movimiento del deseo siguiendo el camino de la menor resistencia. Eso es lo que, según Freud, se pone en evidencia en la “técnica” mágica, fundada en una lectura de la relación entre el sujeto y su mundo, que se basa en los dos principios esenciales de los procesos asociativos, semejanza y contigüidad, entretejido de los procesos de condensación y desplazamiento que regulan la carga energética de las huellas significantes en el aparato. En el pensamiento mágico, se supone que las relaciones que hay entre las representaciones existen igualmente entre las cosas: la lectura del mundo sigue las leyes de la asociación entre las ideas. De esa manera, el impulso hacia la realidad que concierne al sujeto coincide con una representación de la satisfacción, una especie de “alucinación motriz”, como dice Freud, “comparable al *juego* de los niños”.<sup>14</sup> De ahí resulta una coincidencia entre cualidades psíquicas y cualidades materiales que refleja la sobrestimación del proceso psíquico que es consustancial a la omnipotencia del pensamiento.

Si se supone que las relaciones que existen entre las representaciones existen igualmente entre las cosas, es también porque el pensamiento, como lo destaca Freud, no conoce distancias, reúne con facilidad cosas distantes en el espacio y en el tiempo, habida cuenta de que sigue los lazos asociativos de las huellas significantes. Así la lectura de la realidad refleja lo ya inscrito en la escena psíquica.

La visión del mundo expresa ante todo una tendencia a la representación de la

satisfacción. Ése es un punto esencial de la reflexión freudiana. El animismo, que descansa en la técnica mágica, representa, para Freud, la teoría más completa y exhaustiva del mundo, habida cuenta de que hace del mundo una entidad completamente inteligible, espejo de las relaciones que son inherentes a la estructura psíquica. Pero como teoría, el animismo es fruto de una actividad del pensamiento que no se limita a seguir los lazos asociativos primarios; los ha acomodado igualmente siguiendo una cierta coherencia lógica, que es propia del pensamiento racional. Tal es, en efecto, la condición del pensamiento preconscious: su paso a través de la elaboración secundaria regida por la censura, que pone orden en las representaciones y crea relaciones coherentes entre ellas. La tendencia del pensamiento vigilante es tal que, como subraya Freud, el pensamiento no vacila en producir una falsa coherencia con tal de que haya coherencia. Tal es el caso de los delirios, de las obsesiones, de las fobias, pero es igualmente el caso de las teorías, las filosofías, las religiones —una necesidad de coherencia a cualquier precio, una pasión por el sentido, que funciona tanto como alivio psíquico que como disimulación.

El pensamiento lógico es el fruto de un trabajo psíquico que, por fuerza, deja atrás de él al saber inconsciente del cual es el producto deformado y filtrado. En *Tótem y tabú*, Freud indica la sucesión de los tres grandes sistemas de pensamiento —animista, religioso, científico—. Subraya que el paso de una teoría a otra marca el pasaje de una visión más exhaustiva del mundo a una visión que lo es en menor medida: el paso de la omnipotencia narcisista del pensamiento a lo incompleto, a la pérdida, a una renuncia pulsional. Ese paso es aceptación progresiva de lo incognoscible, de los límites de lo simbolizable, es aceptación de la naturaleza provisional, limitada y relativa de toda construcción del pensamiento. Tanto en *Tótem y tabú* como en lo que sigue de su obra, Freud atribuye al sistema científico un papel particular: la visión científica del mundo sería la más verídica, en la medida en que incluiría como condición necesaria la naturaleza relativa, provisional y eventualmente errónea de sus propias formulaciones. Una concepción de la ciencia que refleja las preocupaciones de la epistemología del siglo *xx* y que paradójicamente<sup>15</sup> se aproxima a las concepciones de Karl Popper según las cuales la validez de la tesis científica se basa en su propia refutabilidad.

\*\*\*

Freud atribuye al fantasma una función estructural en la escena psíquica. En tanto que conjunto de signos que transmiten la satisfacción del deseo (*Befriedigungerlebnis*), el fantasma es función primaria de la satisfacción pulsional, motor del aparato. En tanto que respuesta a la confrontación con lo inconcebible, tiene una función liminar entre lo simbólico y lo real. Armazón imaginario de la satisfacción pulsional en el síntoma, o del deseo en las ensoñaciones de la vigilia, el fantasma es el eje entre trauma, gozo y subjetivación. Articula la relación del sujeto con el objeto del deseo, al igual que la relación entre realidad psíquica y realidad exterior.

Según Freud, las *Urphantasien*, los fantasmas originales, juegan un papel estructural en el traumatismo inherente a la sexuación. Estos fantasmas —escena primaria, fantasma de seducción, fantasma de castración—, transmitidos hereditariamente en el legado filogenético del individuo, sostienen y confirman las teorías sexuales infantiles. Ahí donde las teorías sexuales se detienen ante lo impensable —el origen del individuo, de la sexualidad y de la diferencia sexual—, los fantasmas proponen una solución y responden a los enigmas fundamentales que remiten a los orígenes. Al igual que los mitos, los fantasmas originarios son construcciones que exponen *a posteriori* el contenido de un momento precedente: proporcionan una explicación a una causa enigmática que se sustrae a la simbolización.

Lo impensable, eso que no se puede simbolizar —el advenimiento de la vida, de la sexualidad, de la diferencia sexual—, implica el encuentro con un imposible. El encuentro con lo real se manifiesta como traumático.

Freud insiste en varias oportunidades en el elemento de “realidad” que es restituido por las *Urphantasien*, de una realidad que trasciende al individuo para ocupar un punto mítico de la experiencia de la especie. Esta sorprendente convicción, de la cual Freud no se retractará, le permite destacar (en el historial del hombre de los lobos) una particularidad propia en la naturaleza de ciertos fantasmas: el hecho de que en ellos el “esquema” importe más que la experiencia individual. Que el fantasma revele una cualidad trascendente resulta ser mucho más interesante en la economía de un aparato cuya articulación se organiza por completo en torno a una noción de inmanencia, a un principio de causalidad psíquica que se despliega siguiendo el compás lógico de una temporalidad *Nachträglich*. En efecto, tanto el principio del placer como el advenimiento de la pulsión como motor del aparato eliminan cualquier posibilidad de recurrir a la noción de un *a priori*, a normas o a formas preconstituidas. Por el contrario, el fantasma posee una condición que le es muy propia. Apunta a un elemento estructural de la sexualidad humana, que es radicalmente diferente del elemento instintivo animal. Pero este elemento es justamente algo relativo a la naturaleza del sujeto del lenguaje y a su manera de producir construcciones y fantasmas ante lo impensable. La sexuación está marcada por el encuentro con algo real que no es simbolizable.

En su estudio de los diferentes sistemas de pensamiento, Freud observa que la evolución de la teoría va de la mano con la aceptación de lo nuevo, de lo heterogéneo en relación con los lazos psíquicos; se trata de una “depsicologización” gradual de la visión del mundo, que apunta, entre otras cosas, al perfeccionamiento del pensamiento como técnica de economía, incluso si esto se da a expensas de un derroche psíquico ulterior. En la concepción energética freudiana, el carácter económico del pensamiento encuentra una confirmación en su vocación filosófica. El hecho de que la aceptación de lo nuevo en oposición a lo ya conocido se vea asociado a la inclusión de la pérdida revela un aspecto esencial del apego a la teoría, así como del apego a las fuentes de placer. Las teorías sexuales infantiles son un ejemplo: el destino de un cierto vínculo con la realidad se decide por alusión a un

peligro (angustia de castración) que, de hecho, no es tal si no es en función del pensamiento guardián de la teoría. El razonamiento del pequeño Hans ante el sexo de su hermana, “el hace-pipí crecerá”,<sup>16</sup> expresa ante todo una dificultad del pensamiento confrontado a lo real de la diferencia sexual —en sí inconcebible—. La angustia de la castración representa así, como ausencia, una imposibilidad del saber, una carencia imaginaria que traduce el encuentro con los límites de lo simbolizable como una amenaza para el cuerpo y como una pérdida real. La teoría y la estructura edípicas están ligadas en un destino único, en un acto lógico que se define solamente más allá de su naufragio (*Untergang*) y que marca una escansión (*scansion*) en el proceso de simbolización que estructura al sujeto. Pensamiento y sexualidad confirman su mutua alianza.

Se pone en evidencia así la solidaridad que liga al fantasma y la teoría. La relación del sujeto con su mundo pasa por un enrejado imaginario, productor de sentido, frente a un real imposible de asimilar. A la luz del carácter mesiánico del pensamiento, que anda constantemente en busca de respuestas, fantasma y teoría aparecen como los polos, las metas de una tendencia hacia una completud mítica: el fantasma como punto de partida y de insistencia de la solución alucinatoria original, de las fuentes primitivas del placer, la teoría como punto de llegada y de retorno, siempre provisorio, del pensamiento mesiánico.



“Para cada acto apreciado por la conciencia, existen dos clases de explicación, las sistémicas y las real-objetivas pero inconscientes.”<sup>17</sup> Según Freud, la necesidad de coherencia del pensamiento racional es función tanto de un alivio de la conflictualidad emotiva como de su disimulación: el pensamiento racional se presenta como una formación de compromiso. Desde este ángulo, cualquier construcción del pensamiento aparece en sí como sintomática y emparentada por naturaleza con las construcciones del pensamiento en las fobias, en el pensamiento obsesivo o en los delirios.

La ambivalencia afectiva está en el origen de las producciones del pensamiento consciente. Es una tesis central de *Tótem y tabú* que acompañará la reflexión de Freud hasta el final de su vida. En la base de la primera prestación teórica del hombre y de los primeros límites morales a los cuales se somete, se da, según Freud, una confrontación con la muerte. En *Tótem y tabú*, Freud menciona a Schopenhauer, para quien el problema de la muerte está en el origen de toda filosofía. En *De guerra y muerte* (1915) habla de “los filósofos” que han visto en el enigma de la muerte el punto de partida de la reflexión humana. Freud los menciona, pero para tomar sus distancias: no es el enigma intelectual de la muerte el que ha dado lugar a la investigación especulativa humana, no es la muerte en cuanto tal, sino “más bien el conflicto afectivo a raíz de la muerte de personas amadas pero al mismo tiempo también ajenas y odiadas.”<sup>18</sup>

Nuestra propia muerte es en sí irrepresentable —inconcebible—. La muerte del

enemigo es pura satisfacción de la pulsión de matar (*die Mordlust*), que en sí misma no implica ninguna reflexión. La interrogación sobre la muerte y el trabajo psíquico del duelo —que tiene, entre otras, la función de ocultar el odio— surgen únicamente como consecuencia de una conflictividad afectiva tras la realización del deseo. No sabremos nunca nada, insiste Freud, de la muerte en cuanto tal, pues se produce por fuera de nuestra simbolización, en lo real. Por lo mismo no se puede reconocer a la muerte sin el deseo ni al proceso de simbolización sin la muerte del objeto.

El curso del pensamiento se desarrolla “paralelamente al proceso de descomposición provocado por la muerte”.<sup>19</sup> La confrontación con la muerte de la persona amada acarrea un choque y un contraste entre dos actitudes inconscientes contrapuestas: la que reconoce la muerte como anulación de la vida y aquella “que la desmiente como irreal”, “*die ihn als unwirklich verleugnet*”,<sup>20</sup> en donde Freud aísla la particularidad de la *Verleugnung* (que es aceptación y negación en un solo acto) como mecanismo de defensa en el encuentro con lo real.

La ambivalencia y el dolor causado por la pérdida de la persona amada, así como el sentimiento de culpabilidad que de ahí se deriva, son los que incitan tanto a las construcciones del pensamiento como a la conciencia moral: buenos y malos espíritus, distinción entre alma y cuerpo, vida después de la muerte, paraíso y demás. El conflicto engendrado por la oposición entre “un amor bien fundado y un odio no menos justificado respecto de la misma persona”<sup>21</sup> encuentra un alivio psíquico en la proyección externa de esos afectos, en su encuadre y su sistematización en una (falsa) coherencia lógica a través del filtro de la elaboración secundaria. De esta manera, “ponemos el respeto por el muerto, que a éste ya no le sirve de nada, por encima de la verdad, y la mayoría de nosotros lo valora incluso más que al respeto por los vivos”.<sup>22</sup>

“No sabemos nada”,<sup>23</sup> declara Freud en *Tótem y tabú*, del origen de la ambivalencia afectiva; pero se apresura a añadir que se le puede imaginar tanto como un fenómeno fundamental de nuestra vida emotiva que como una adquisición de la humanidad a partir del complejo paterno o, “más correctamente”, como lo precisa en una nota, “del complejo parental” (*Elternkomplex*).<sup>24</sup> Una precisión importante, pues muestra que Freud, al final de *Tótem y tabú*, da a la función del padre un papel —simbólico— clave en la configuración edípica. Y no es por azar, habida cuenta de que es precisamente la función del padre, tanto en la estructura psíquica como en la estructura social, la que surge del mito freudiano del asesinato del padre primordial. El hecho de que Freud dé a ese mito un valor de verdad histórica —y que haga de él justamente otra construcción del pensamiento— quita poca cosa al valor funcional de los elementos que la construcción saca a la luz. La verdad tiene la estructura de la ficción, recuerda Lacan. El mito del asesinato del padre primordial se encarga de representar la relación entre deseo y ley que plantea la prohibición, y también la pérdida que de ella resulta, como condición de acceso a lo simbólico, a la cultura, al orden social; indica que la eliminación de aquello que pone obstáculos al goce no facilita el acceso al goce sino que refuerza la prohibición. Simultáneamente, representa el paso del proceso primario al proceso

secundario, la división subjetiva; y en el mismo acto, la invención de la teoría.



*Tabu ist selbst ein ambivalentes Wort.*<sup>25</sup> “La misma palabra ‘tabú’ es ambivalente.” Su doble significación —“sagrado” e “impuro”— le es atinada desde el origen. La prohibición del tabú debe ser comprendida como el resultado de una ambivalencia de los sentimientos (*das Tabuverbot als das Resultat einer Gefühlsambivalenz zu verstehen ist*).<sup>26</sup> A propósito de la ambivalencia intrínseca del término, Freud se refiere a su reseña crítica del trabajo de Karl Abel sobre la significación opuesta de las palabras primordiales (1910), según la cual el estudio de las lenguas antiguas muestra que muchas palabras contenían en sí significaciones opuestas y que ligeras modificaciones fonéticas las diferenciaron luego, separando así significaciones que coexistían en ellas en el origen. Freud encuentra en las observaciones de Abel un respaldo para su descubrimiento del funcionamiento del trabajo del sueño y de la manera en que la elaboración secundaria pone distancia entre el contenido manifiesto y el contenido latente.

Según la *Traumdeutung*, el “no” parece inexistente en el sueño y, cuando se manifiesta, lo hace por la mediación de formaciones particulares (como la transformación en lo contrario o la inhibición del movimiento). Además, el trabajo onírico tiene la característica de representar a menudo en una unidad contrastes o contradicciones y al deseo por medio de su contrario. Cosa sorprendente, Freud afirma haber llegado a comprender “la rara inclinación del trabajo del sueño a prescindir de la negación (*Verneinung*) y a expresar cosas opuestas por medio del mismo recurso figurativo”.<sup>27</sup> Sólo después de la lectura accidental de un texto del lingüista Karl Abel publicado en 1884. Se trata de una afirmación fuerte, y se puede medir por ella el impacto del encuentro con Abel. Pero, ¿en qué consistió exactamente ese encuentro? Como se puede observar, si se lee con atención el artículo de Freud, la cuestión de la “no” contradicción del sueño no parece ser lo decisivo —diga lo que diga Freud—. Todo sucede justamente como si el texto “estuviese sometido aquí a una *Verschiebung*, a un desplazamiento del acento: lo importante no es lo que está subrayado como tesis directa, sino más bien su consecuencia”.<sup>28</sup> O, mejor aun, sus implicaciones. En el examen del trabajo de Abel, la cuestión de la tendencia del trabajo onírico a no tener en cuenta la negación desemboca sobre algo preciso: el hecho de que un mecanismo que le es propio al proceso primario resulte observable en la lengua y en su historia.

La práctica del trabajo onírico coincide con una particularidad de las lenguas. Ahí está el aspecto crucial del encuentro de Freud con Abel; en ese contexto, los sucesivos desmentidos de los lingüistas sobre la falta de fundamento del trabajo de Abel pasan a un segundo plano. En Abel, Freud encuentra la confirmación de un aspecto sorprendente de su propio descubrimiento: hay una correspondencia entre los medios asociativos del proceso primario y los del lenguaje. La utilización del lenguaje en las formaciones del inconsciente funciona como vehículo de la pulsión

y del goce; sueño, lapsus, juego de palabras (formaciones citadas en el artículo sobre Abel) funcionan como vehículos de la satisfacción en el lenguaje y, por su intermedio, transmiten una verdad filtrada por las redes de la elaboración secundaria. Una verdad que es siempre única y particular y que es relativa al sujeto que la desarrolla: al que habla, al que cuenta las figuraciones del sueño que ha soñado, o que se enreda hablando de él, expresando así su visión del mundo.

En el trabajo psíquico de las formaciones del inconsciente, lo que es único puede representar una pluralidad, como lo muestra la condensación. Lo que está destacado puede volverse indiferente, según lo favorezca el desplazamiento. En el *Gegensinn* la “no coincidencia” de una unidad representativa con la pluralidad de los efectos de sentido que puede engendrar se expresa ante todo la fuerza: la capacidad intrínseca del *Gegensinn* para llevar al frente de la escena la ambivalencia pulsional que lo produce y le permite hacerse su representante. Pero la escucha analítica se aleja de la escucha del lingüista: si ante la “indecidibilidad”<sup>29</sup> de un *Gegensinn*, el lingüista actúa decidiendo sobre un sentido preciso, sobre un gesto que zanja la ambigüedad (“sea que eso quiera decir esto, sea que quiera decir aquello”), el analista escuchará la pluralidad que le es intrínseca, representante de los procesos primarios —de su materialidad— y de la verdad subjetiva que les es propia.

Al filtrar una unidad lingüística portadora de significados opuestos, la ambivalencia afectiva sugiere la manera en que el afecto ha impregnado la palabra, incluso si la represión se ha encargado de desplazar su impacto y de alejar las huellas significantes que la representan.

\*\*\*

*Tótem y tabú* representa un avance en la reflexión sobre la naturaleza del pensamiento en el lenguaje y en la conceptualización freudiana del instrumento psíquico. Separado de un saber que ignora —llamado inconsciente— pero del que no deja de sufrir las consecuencias, guiado por un pensamiento racional que es fruto de la censura y por una elaboración secundaria que separa constantemente aquello que es verdadero para producir sentido, el sujeto del lenguaje se encuentra perpetuamente dividido por la falta de coincidencia entre saber y verdad.

Si la vocación de los procesos de pensamiento secundarios para producir sentido apunta a enmascarar tanto la verdad subjetiva como la conflictividad que la acompaña, expresa al mismo tiempo el sufrimiento inherente al encuentro con lo incognoscible, a la confrontación con los límites de lo simbolizable frente a lo real. El pensamiento hereda del deseo su calidad mesiánica y su tendencia a dar respuestas, su amor por el sentido, va hacia el recubrimiento de una completud míticamente perdida.

A pesar de todo, como lo subraya Freud, no se puede progresar un centímetro si no es “especulando, teorizando —a punto estuve de decir fantaseando (*Phantasieren*)—, sin un especular y un teorizar metapsicológicos”.<sup>30</sup> Y *Tótem y tabú* es un paso radical en esa dirección.

S. Freud, “Abriss der Psychoanalyse”, 1938, *Gesammelte Werke*, xvii, Frankfurt am Main, S. Fisher Verlag, 1983, pp. 126-127. En español *Obras completas*, vol. xxiii, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 198. Traducción de J. L. Etcheverry.

S. Freud, *La naissance de la psychanalyse. Lettres à Fliess. Notes et plans (1887-1902)*, París, PUF, 1956, p. 191. En español, O. C., cit., vol. i, pp. 301-302.

S. Freud [1915], “Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre”, *Gesammelte Werke*, x, *op cit.*, p. 423. En español, “Complemento metapsicológico a la teoría de los sueños”, en O. C., cit., vol. xiv, p. 231.

S. Freud [1915], “Zeitgemässes über Krieg und Tod”, *Gesammelte Werke*, *op cit.*, p. 351. En español, “De guerra y muerte”, *ibid.*, p. 300.

S. Freud [1901], “Über den Traum”, *Gesammelte Werke*, vols. ii-iii, *op. cit.*, p. 570. En español, “Sobre el sueño”, en O. C., cit., vol. v, p. 557.

S. Freud, *ibid.*, p. 572. En español, *ibid.*, p. 559.

S. Freud [1911], “Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens”, *Gesammelte Werke*, viii, *op. cit.*, p. 233. En español, O. C., cit., vol. xii, p. 228.

S. Freud [1901], “Über den Traum”, p. 571. En español, O. C., vol. v, p. 558.

J. Lacan, *D’un discours qui ne serat pas du semblant*, *Lituraterre*, Leçon VII, 12 mayo de 1971.

J. Lacan [1958], *Le Séminaire. Livre VI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil, 1973, p. 118.

S. Freud, “Über den Traum”, pp. 510-511. En español, O. C., cit., vol. v, p. 502.

*Ibid.*

J. Lacan, “L’instance de la letre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 512. En español, México, Siglo XXI, 1971, p. 492.

S. Freud, *Totem und Tabu*, *Gesammelte Werke*, vol. vi, *op. cit.*, p. 104. T&T, p. 87.

Paradójicamente, pues —según es notorio—, Popper critica al psicoanálisis y piensa que no puede considerarse científico a causa de la irrefutabilidad de la noción de inconsciente.

S. Freud [1909], *Analyse der Phobie eines Fünfjähring Knaben*, *Gesammelte Werke*, vol. VII, Frankfurt, S. Fisher Verlag, p. 249. En español, “Análisis de la fobia de un niño de cinco años”, en *O. C.*, cit., vol. x, p. 16.

*T&T*, p. 70.

S. Freud [1915], *Zeitgemässes Bemerkungen über Krieg und Tod*, p. 347. En español, *O. C.*, cit., vol. XIV, p. 295.

*Loc. cit.*

*Ibid.* p. 353. En español, *O. C.*, cit., vol. XIV, p. 299.

S. Freud [1926], “Hemmung, Symptom und Angst”, *G. W.*, vol. XIV, p. 129. En español, *Inhibición, síntoma y angustia*, *O. C.*, cit., vol. XX, p. 97.

S. Freud [1915], “Zeitgemässes Bemerkungen über Krieg und Tod”, p. 342. En español, *O. C.*, cit., vol. XIV, p. 291.

*T&T*, p. 158.

*Ibid.*, nota 63.

*T&T*, p. 72.

*Loc. cit.*

S. Freud [1910], “Über den Gegensinn der Urworte”, *G. W.*, vol. VIII, S. Fischer Verlag, p. 215. En español, “Sobre el sentido antitético de las voces primitivas”, *O. C.*, cit., vol. XI, p. 147.

Jean-Claude Milner, *Le périple structural*, París, Seuil, p. 68.

*Ibid.*

S. Freud [1937], “Die endliche und die unendliche Analyse”, *G. W.*, vol. XVI, p. 69. En español, “Análisis terminable e interminable”, en *O. C.*, cit., vol. XXIII, p. 228.

# ENTRE FREUD Y LACAN HAY BATAILLE<sup>1</sup>

JACQUES NASSIF

*Poco es lo que se ha hablado de la gran proximidad entre Bataille y Lacan entre 1935 y el comienzo de la guerra. Y lo que nunca se ha dicho —mucho menos por parte de los interesados— es que Lacan se hubiese preocupado de tal modo y tan de cerca en las experiencias de Acéphale. Llegará el día en que sea preciso esclarecer las estrechas relaciones intelectuales y afectivas que unieron a Bataille y Lacan, relaciones que, según se puede vislumbrar, tuvieron más de un efecto en la obra de Lacan. Recordemos también que fue en 1939 cuando Lacan conoció a Silvia Bataille que habría de ser su segunda mujer (ella estaba separada de Bataille desde 1934).<sup>2</sup>*

No plagio a nadie cuando propongo este título. Hace más de veinte años, en un congreso sobre la histeria organizado por mi asociación en el Palacio de los Papas de Avignon, había ya recurrido a este encabezamiento y lo que tenía para decir me parecía tan escandaloso que nunca llegué a redactar mi ponencia para que no quedasen huellas de la misma. Recojo, pues, un objeto perdido.

Me parece inevitable trascender el juego de palabras y realizar finalmente el retorno a aquel de quien Lacan es más directamente tributario, después de Freud, pero a quien nunca creyó necesario pagar la deuda. Cuando se pasa por una mujer esto da sin duda todos los derechos...<sup>3</sup>

Hoy más que nunca es indispensable inscribir lo que separa, tanto en la forma como en el fondo, a los discursos de los dos maestros del psicoanálisis: uno, el del fundador, el otro, el de quien se pretende re-fundador, para mejor disimular su innovación. Es ahora cuando quiere el azar que, mientras se festeja el centenario de *Tótem y tabú*, aparezca editado como un volumen separado, separado del tomo VIII en Gallimard de las *Obras completas* de Bataille, en Éditions Lignes, un libro que debería estar incluido en el proyecto global de una *Summa Atheologica*, cuyo texto tendría que acoplarse a *La parte maldita* y presentarse como la continuación lógica de *El erotismo*. Este libro lleva por título: *La soberanía*.

Me aprovecharé de esta coincidencia, pues podré mostrar hasta qué punto nos hallamos ante un texto que, aunque nunca se cite en él a Freud por su nombre, está centrado en torno a la cuestión del tabú, más aun si uno capta, por otra parte, que el

tótem se encuentra allí sabia y astutamente rebautizado, de modo tal que puede considerarse a *La soberanía* como un retoño de *Tótem y tabú*.

Habrà que dar a cada quien lo suyo. Con vistas a ilustrar mejor lo que será mi lectura de este texto de Bataille de 1954 que vuelve a ser indispensable para distinguir con precisión lo que Lacan introdujo de novedoso y diferente con relación a Freud, tendré primero que dejar constancia de las impresiones que me produjo la relectura de *Tótem y tabú*.

¿Me será permitido presumir que Freud exhibe allí un gusto que es también el mío por la prosa inglesa tan particular del *essay*, tal como fuera impulsada por Edward Gibbon en su monumental ensayo *Historia de la declinación y caída del imperio romano* (1776-1788), del que James Frazer, con *La rama dorada* (1890-1915) es el más brillante sucesor, sin hablar de Robertson Smith y otros escritores, asiduamente citados en *Tótem y tabú*?

Son pocos los textos en francés o en alemán dedicados a temas análogos, con excepción, es verdad, de *Cultes, mythes et religions* de Salomon Reinach o de la *Völkerpsychologie* de W. Wundt (1900-1909) que pueden, de hecho, rivalizar con esa verdadera pasión por el descubrimiento que supo inspirar un estilo de investigación que confina con la novela policial, ese género en el que también son los ingleses quienes se han distinguido como mentores y pioneros.

Freud nos lleva pues a compartir su afición por la reseña etnográfica y mitológica y su libro se lee como si hubiese sido escrito por Montaigne, permitiendo que uno se asombre a cada paso por la diversidad o el parentesco de las costumbres humanas cuando él recoge los testimonios, los más recientes en su época, de la investigación acerca de las actitudes de estos salvajes a los que se tiende a llamar “primitivos” quizá por ser quienes iluminan el psiquismo humano con una luz enegecedora.

Al leer el libro uno se da, a bajo costo, el lujo de un extenso viaje por los confines de la tierra habitada que no dejará de estimular la fantasía del lector de hoy en día, éste al que ningún exotismo puede ya sorprender y que apenas viaja sobre una pantalla luminosa para recoger en ella la confirmación de lo que ya conoce de la vulgata psicoanalítica o de las fatigadas mitologías que se prestan a ser enseñadas como una combinatoria estructural y que se apilan en bibliotecas que casi nadie consulta.

Más bien, por el contrario, me inclinaría a pensar que un libro de psicoanálisis se distingue como tal si, desde el inicio, aporta la frescura de una capacidad para asombrarse ante lo diferente y que, para lograrla, se esmera en dar un amplio espacio a la comunicación de saberes que, en apariencia y en principio, nada tendrían que ver con la disciplina psicoanalítica.

Luego se abre camino al sentimiento sabiamente dosificado de la divina sorpresa: eso que los salvajes nos revelan “a cielo abierto”<sup>4</sup> es la cotidiana vida inconsciente que los neuróticos disfrazan de modo bizarro y capcioso en sus más banales formaciones de compromiso.

Debo decir, no obstante, que para mí lo más asombroso en este sentido es el tono que aún conserva Freud en los tiempos de *Tótem y tabú*. Para nada se percibe en él

la actitud pesimista y resignada que será moneda corriente después de la gran matanza de la guerra del 1914-1918 con la apertura que ofreció a la que inevitablemente debió llamar “pulsión de muerte”. Por ejemplo, Freud escribe: “En esta oscuridad la experiencia analítica arroja un singular rayo de luz”.<sup>5</sup>

En semejante entusiasmo se refleja con claridad la época del comienzo del reconocimiento conseguido por Freud para su discurso y el aire conquistador que podía arrogarse en todo tipo de disciplinas, en principio ajenas al campo de su práctica, pues es en esta ocasión y por primera vez que aborda sistemáticamente temas que pertenecen al registro de la cultura con el lúcido sentimiento de una pertinencia indiscutible.<sup>6</sup>

El tercer punto que corresponde mencionar y que, por cierto, fue destacado por Lacan, aunque sin acordarle la relevancia que nos complace subrayar, concierne al hecho de que “la reflexión de *Tótem y tabú* gira en torno a la función del objeto fóbico y es ella quien lo pone sobre el camino de la función del padre”.<sup>7</sup>

A esta altura me gustaría formular la hipótesis de que este texto marca un retorno a las fuentes en el campo del discurso psicoanalítico que hubiera podido apoyarse en el terreno de las fobias, tal como fuera cartografiado por los grandes psiquiatras Westfall y Legrand de Saulle, más bien que por el énfasis en la neurosis histérica, destacada por Charcot.

En este punto es preciso apuntar que la vertiente obsesiva del discurso de la histeria concentró intensamente la atención de Freud a quien puede atribuirse la invención clínica, de modo que con justa razón le concederíamos el título de “padre de la neurosis obsesiva”. Ahora bien, los obsesivos saben cómo dar a las fobias un aprovechamiento utilitario cambiando una y otra vez la elección de su tema según las circunstancias de su ambiente significativo; por eso se ha soslayado el carácter central, en otras personalidades, de la fobia, ella inamovible como puerta giratoria capaz de orientar a un sujeto hacia la neurosis o hacia la psicosis: De modo tal que la fobia se muestra como el más arcaico y el más “normal” de los síntomas ya que no hay un niño ni un primitivo que esté exento de sus manifestaciones clínicas.

Freud merece aquí ser citado:<sup>8</sup>

La conducta del niño hacia el animal es muy parecida a la del primitivo. El niño no muestra todavía ninguna huella de esa arrogancia que luego moverá al hombre adulto de la cultura a deslindar con una frontera tan tajante su propia naturaleza frente a todo lo animal. Concede sin reparos al animal una igualdad de nobleza; y por su desinhibida confesión de sus necesidades, se siente sin duda más emparentado con el animal que con el adulto, probablemente enigmático para él.

En esta notable avenencia entre niño y animal no es raro que sobrevenga una curiosa perturbación. El niño empieza de pronto a tenerle miedo a una determinada especie animal y a guardarse de tocar o de mirar a cualquiera de los individuos de ella. Así se establece el cuadro clínico de una *zoofobia*, una de las enfermedades psiconeuróticas más frecuentes en esa época de la vida, y quizá su forma más temprana.

La cuestión queda zanjada mediante esta artimaña: allí donde el primitivo erige como tótem a un cierto animal, el niño desarrolla una fobia y es así como lo patológico se muestra como el camino más directo para entender lo normal. Ahora bien, al decir “más directo”, pretendo también resaltar lo novedoso del campo de observación ofrecido por los niños, a quienes la práctica del psicoanálisis no había hasta entonces tenido acceso, ya que la clínica estaba concentrada en postular ciertas hipótesis sobre la sexualidad infantil a partir del significado atribuido a los síntomas de los neuróticos adultos que habrían preservado intacta esa sexualidad infantil como un fósil o un resto arqueológico.

*Tótem y tabú* abre por lo tanto las puertas para la investigación de los niños a la que muy pronto se dedicarán las mujeres del entorno de Freud que ejercen el psicoanálisis. Serán en verdad ellas (Sabina Spielrein, Melanie Klein, Ella Sharpe, etc.) las más fecundas en hacer que el discurso psicoanalítico progrese sin dedicarse a los salvajes o a esas costumbres exóticas de las que Freud exhibía un vasto conocimiento adquirido en los arcanos de su biblioteca sin trasladarse nunca al sur de las ruinas de Pompeya o de la bahía de Agrigento y sin calzarse jamás un casco de colonizador...

Se equivocaría sin embargo quien pretendiese desconocer la importancia de un libro cuyo enfoque es profundamente psicoanalítico aun cuando lo esencial de su contenido sea la reseña de los conocimientos alcanzados por la etnografía o la mitología. Éste es uno de los primeros rasgos que quisiera colocar como piedra de toque pues el psicoanálisis no se demuestra muy inventivo cuando queda confinado en su propio discurso.

El segundo rasgo, como cualquiera puede percibir, es la presentación paradójica de la mayoría de los fenómenos descritos. Es posible que Freud se entregue allí al placer de multiplicar los enigmas, tan al gusto de los ensayistas ingleses que los usan para sazonar sus argumentos. Véase, por ejemplo, el recurso sistemático al concepto de “ambivalencia” que por lo general complica la aprehensión de las cosas. Nunca resulta sencillo el fenómeno que se describe: cada uno de ellos puede tener un cierto significado pero también el contrario. Es algo que deberían recordar los adeptos a la vulgata psicoanalítica, tanto freudiana como lacaniana.

Estos dos rasgos característicos definen a la perfección el texto de Bataille sobre el cual enfocaré de inmediato el proyector de mi lectura aclarando que los discursos extraídos de la descripción de lo colectivo humano van más allá de lo primitivo o lo exótico y penetran en el campo de la historia y la política en la medida en que el carácter paradójico del discurso emitido es invocado por el concepto mismo en torno al cual girará mi análisis: el de *soberanía*.

Quiero comenzar señalando que este tema, aunque Freud no lo haya tomado como un concepto, dista de estar ausente en *Tótem y tabú*; a él voy a dedicarme en lo que sigue. La “soberanía” reside evidentemente en las personas investidas de un poder en la medida en que son “los portadores de aquella fuerza ensalmadora misteriosa y peligrosa que, cual una carga eléctrica, se comunica por contacto y

mata y arruina a quien no esté protegido por una carga semejante. Por tanto, se evita todo contacto mediato o inmediato con esa peligrosa sacralidad” (cit., p. 48), lo que se obtiene mediante “un ceremonial destinado a evitar las temidas consecuencias”, que se resume en “una infinita cantidad de prescripciones de tabúes” (*ibid.*).

En un primer tiempo Freud no se muestra inclinado a acordar a estos tabúes más misterio que aquel que deriva racionalmente del “trato que se dispensa a las personas privilegiadas, [por] la necesidad de protegerlas a ellas mismas de los peligros que las amenazan, [una necesidad] que ha tenido la participación más nítida en la creación del tabú y, de ese modo, en la génesis de la etiqueta cortesana.

La necesidad de proteger al rey de todos los peligros imaginables surge de su enorme significación para la suerte de sus súbditos. Es su persona la que regula el curso del mundo” (*ibid.*, p. 50).

Antes bien, al contrario, se muestra mucho más próximo a la concepción de Bataille respecto de la soberanía como concepto cuando escribe: “¿Qué clase de cualidad peligrosa podrá ser esa que permanece siempre idéntica bajo todas estas diferentes condiciones? Sólo ésta: la aptitud para atizar la ambivalencia del ser humano e instilarle la *tentación* de violar la prohibición.

“El hombre que ha violado un tabú se vuelve él mismo tabú porque posee la peligrosa aptitud de tentar a otros para que sigan su ejemplo. Despierta envidia: ¿por qué debería permitirse lo que está prohibido a otros? Realmente, pues, es *contagioso*, en la medida en que todo ejemplo contagia su imitación; por esta razón es preciso evitarlo a él igualmente” (*ibid.*, p. 40)

Justamente; es para dar un contenido a esta forma de intuición y para convertir en concepto la orientación que se desprende de estas observaciones que sostengo que es indispensable acudir al texto de Bataille y también, además, porque encontramos en él la recóndita piedra basal de la refundación del psicoanálisis operada por Lacan.

Es esencial señalar que uno raramente encuentra en el texto de Freud los vocablos *sujeto* o *goce* sino tan sólo términos equivalentes que nunca se presentan como conceptos del modo y la pertinencia con que los expone Lacan, a punto tal que, a partir de su intervención, el discurso del psicoanálisis resultó ampliamente reanimado y reorientado.

Esos vocablos son, sin embargo, llaves maestras del pensamiento de Bataille. Su tentativa de “*summa*” es indudablemente “*a-teológica*”, de la misma manera en que lo es el discurso de Lacan cuando da de ello la más convincente de las exposiciones al no excluir la palabra *Dios*, sino para demostrar mejor la necesidad de negarlo como Otro, en el caso de que se quisiese, con ese vocablo, devolverle sustancia, en ocasión, por ejemplo, de intentar identificarlo como lo que caracteriza al goce femenino.

A decir verdad, cuando Freud se jactaba ante Ferenczi: “He triunfado allí donde el paranoico fracasa”, cabría preguntarse si no es con Bataille, y en términos similares, como Lacan sostenía ese diálogo, aun cuando fuese para desplazarlo y fundar sus búsquedas en psicoanálisis —sin que ninguno de los dos pudiese alardear

de un “triunfo”— en la necesidad de poner al parejo, uno al lado del otro, al paranoico con el perverso y al perverso con el paranoico, admitiendo que ambos diagnósticos se pueden alternativamente atribuir a Lacan o a Bataille, lo que les dejó el trabajo de averiguar según el contexto.

De todos modos no debemos alejarnos de *Tótem y tabú* y de la magistral relectura que nos da, según creo, Georges Bataille cuando retoma la noción de tótem en términos de *soberanía* (como perdida o a reconquistar, ya que lo asombroso en nuestra sociedad es más bien su ausencia). Por cierto, es él quien escribe: “No me he ocupado con demasiados escrúpulos de los resultados que extraía, tan juiciosamente como me era posible, de la historia de las religiones, de la sociología, de la economía política o del *psicoanálisis*...” (cit., p. 19, cursivas mías). Éste es el único lugar en donde se hace alguna alusión a lo que podría interesarnos de modo manifiesto.

Es en cambio esta referencia a la “economía política”, introducida por Bataille al mismo tiempo que la del psicoanálisis, la que liga directamente a esa soberanía perdida con los conceptos de trabajo y de gasto. Esta ligazón debería llamar la atención de los lacanianos que son quienes han llegado a ser por más tiempo y las más de las veces los freudianos de hoy.

Me lanzo por fin a la minuciosa lectura de este texto en la medida en que creo que es el único verdadero antídoto al tono pesimista o melancólico del discurso psicoanalítico sostenido por los lacanianos de hoy en día que ensayan ubicar al maestro y a su discurso en los dispositivos o en sus avatares que son los objetos mismos que se podrían escribir así: @, pues la *cibernética* atraviesa, como su nombre lo indica, todo el tejido (la red) del *dominio* o del *control*, dejando a su cargo la función de quitar toda soberanía a quienes no tienen más alternativa que servirse de la tecnología sometiendo a sus exigencias.

Bataille lo reivindica: la soberanía no define tan sólo el aspecto institucional de todo lo que se opone al “aspecto servil o subordinado” (jefes, reyes, sacerdotes) sino que “pertenece esencialmente a *todos los hombres* que poseen y nunca han perdido completamente el valor atribuido a los dioses y a los ‘dignatarios’. Me extenderé al hablar de ellos porque *explicitan* este valor con una ostentación que a veces va de la mano con una profunda indignidad. Mostraré igualmente que, al exponerla, ellos la *alteran*, la *convierten en otra cosa*” (*ibid.*, p. 13).

Ya en esta primera cita se ratifica el carácter paradójico que indiqué cuando hablaba del discurso de Freud y que aquí no sólo no falta sino que está muy presente. “Explicitar” la soberanía cuando uno es *menos que nada* exige que uno “la altere, la convierta en otra cosa”, pero eso puede serle concedido a “todos los hombres” a condición de que no se comporten como burgueses. “A veces el burgués dispone de recursos que le permitirían gozar soberanamente de las posibilidades de este mundo, pero está en su naturaleza gozar con ellas de manera solapada y se afana por dar la apariencia de una utilidad servil” (*ibid.*, pp. 13-14).

Los burgueses, como ya se habrá vislumbrado, son los neuróticos, una traducción que es imperioso traer a colación, dado el carácter ubicado y fechado de esta

palabra: “burgués”, en el discurso de Bataille, quien se permitirá consagrar una buena parte de su texto a comentar lo que llegó a ser el comunismo durante y después de Stalin.

Sucede que estos burgueses trabajan tanto como los obreros ya que están forzados a la producción de riquezas que no podrán consumir más allá de lo necesario. Mientras que “el soberano, si no es imaginario, goza realmente de los productos de este mundo más allá de sus necesidades y es ahí donde reside su soberanía” (*ibid.*, p. 14).

Puede decirse, por lo tanto, que este espacio de la soberanía se abre sólo cuando se atraviesa un límite y se pasa “más allá de la utilidad” (*ibid.*); más aun, “se es *servil* al comenzar teniendo consideraciones por la temporalidad, al emplear el *tiempo presente* en beneficio del *porvenir*, que es lo que hacemos cuando trabajamos” (*ibid.*)

Pero el razonamiento de Bataille se encadena inexorablemente, a punto tal que termina por definir el deseo, al igual que lo haría el más estricto de los lacanianos, como “la esperanza de escapar a la necesidad que es el principio del trabajo”, lo que nos conmina a buscar, como el obrero cuando bebe su vaso de vino, lo que “nos dé por un *breve instante* la sensación *milagrosa* de disponer libremente del mundo” (*ibid.*, p. 15).

Tanto así que, sin vacilar ante el empleo de una palabra que choca sin duda con la ideología de la ciencia que hoy nos impregna, Bataille escribe: “Más allá de la necesidad, el objeto del deseo es, en lo humano, el *milagro*, es la vida soberana más allá de lo necesario definido por el sufrimiento. [...] Este milagro, al que toda la humanidad aspira, se manifiesta entre nosotros bajo la forma de la belleza, de la riqueza; también bajo la forma de la violencia de la tristeza fúnebre o sagrada; en resumen, bajo la forma de gloria. ¿Qué significarían el arte, la arquitectura, la música, la pintura o la poesía si no fuesen la expectativa de un momento maravillado, suspendido, de un momento milagroso?” (*ibid.*, p. 16).

De inmediato Bataille se percata de que navega con esta palabra en aguas turbias a causa de los equívocos inevitables que arrastra su parentesco con lo divino; pero es para subrayar de inmediato que lo divino es ambiguo, al igual que lo sagrado, no como lo destaca Freud que también se percata sino como acaba de demostrarlo magistralmente (una vez más, por lo tanto, después de Freud) su amigo Roger Caillois<sup>9</sup> en *El hombre y lo sagrado* (París, Gallimard, 1950). Y si fuese necesario distanciarse de un cierto misticismo bastaría ante sus ojos con indicar que “Los aspectos extremos del erotismo, el deseo acuciante en el erotismo de un elemento de milagro son indudablemente más familiares, más sobrecogedores” (*ibid.*, pp. 17-18).

Ahora bien, sin perderse en la descripción necesariamente inconsistente de todos estos elementos de la soberanía que van, bajo las apariencias del milagro, de lo divino a lo sagrado, de lo irrisorio a lo erótico, a lo repugnante y a lo fúnebre, sin agotar su proyecto en busca de una morfología, es en otro frente que Bataille tendrá que confrontar su definición con la *acción*, es decir, algo que no es una categoría del *conocimiento*, que está aún demasiado supeditado a los resultados útiles.

Me detengo en este punto en la medida en que estos análisis son preciosos para entender lo que aquí se juega de eso que Lacan consideraba como su “invención” (el objeto *a*) siendo que, también para eso, él había abrevado en una buena fuente. “Nunca, insiste Bataille, el conocimiento es soberano: debería, para ser *soberano*, producirse en el instante. Pero el instante permanece exterior, más acá o más allá de cualquier saber. [...] Del instante no sabemos absolutamente nada. En resumen, nada sabemos de lo que nos afecta en definitiva, de eso que *soberanamente nos importa*” (*ibid.*, p. 21).

Esta impetuosa afirmación choca evidentemente con las pretensiones de una forma de subjetividad entregada a la satisfacción del deseo con ciertas categorías de objetos que ella misma ha predeterminado. Una subjetividad que acaba en la adicción generalizada a la mercantilización de la cultura en la que, en el presente, estamos forzados a vivir, es decir, a todas estas tentativas de instaurar escenarios que restablecen lo que pretenden transgredir: la odiosa religión a la que deben adscribirse todas las prácticas perversas.

Es por esa razón que Bataille descarta por adelantado todas estas tentativas de aproximar la soberanía (que, por supuesto, ya no es localizable etnológicamente) a su concepción del “no-saber”. “El saber de un objeto pretende captar a este objeto encadenado al tiempo, más allá del instante actual. La conciencia del instante no es verdaderamente tal, únicamente existe y es soberana en el *no-saber*. Es tan sólo al aniquilar o, por lo menos, al neutralizar en nosotros mismos todas las operaciones del conocimiento, que estamos en el instante sin rehuirlo. Esto es posible bajo el impacto de emociones fuertes que rompen, interrumpen o expulsan a un segundo plano el desarrollo continuo del pensamiento” (*ibid.*, p. 21).

Es pues necesario que el objeto en cuestión que habrá de escapar al conocimiento se manifieste bajo la forma de lo *inesperado* (*inespéré*), siendo decisivo el instante de la ruptura, de la falla: “Es por cierto el *objeto* de la risa o el *objeto* de las lágrimas el que fractura al pensamiento y el que retira de nosotros todo saber” (*ibid.*, p. 22).

Pero cuando tal objeto aparece es para desaparecer: se disuelve. Ciertamente, uno puede hablar aun “de aquello que fue el objeto disuelto y de aquello que causó la disolución. Es así como nos será posible hablar, si acaso, de lo soberano. El pensamiento que se detiene ante lo soberano prosigue legítimamente con sus operaciones hasta que el objeto se disuelva en NADA, ya que, al dejar de ser útil o subordinado, se convierte en soberano al dejar de ser” (*ibid.*, p. 23).

Uno entiende hasta qué punto este esfuerzo de exposición se interna de modo deliberado en la cumbre de lo paradójico, del modo en que Lacan, y Freud antes de él, preconizaron siempre que la paradoja era la sustancia misma del discurso que ellos promovían. Bataille, por su parte, habla de un pensamiento “cuya *finalidad*, desbarata los cimientos sobre los cuales se ha erigido” (*ibid.*).

Ahora bien, si la razón determinante de esta actitud es tan sólo “el aspecto paradójico de las apariencias” (*ibid.*) entre lo positivo y lo negativo que conlleva la experiencia humana de los acontecimientos, se termina, en verdad, cayendo en las

banalidades que la psicología freudiana ha endilgado al mundo. Hay que ir un paso más adelante: “Una pequeña frase de Goethe sobre la muerte: ‘*Esa imposibilidad que de repente se convierte en realidad*’, tuvo la virtud de hacer sensible a mis ojos, sin haberlo querido, el aspecto milagroso del acontecimiento más temido” (*ibid.*, p. 29).

Se encuentra allí, una vez más, de dónde Lacan extrajo la caracterización de su registro de lo Real mediante la categoría de “lo imposible”. Bataille define su enfoque con rigor: “No cabe en absoluto pensar que las lágrimas de la felicidad tengan el sentido de un cumplimiento de lo esperado. Pues el objeto de esas lágrimas venturosas es, también él, inesperado; él, al igual que la muerte, es algo repentino, lo imposible que se convierte en verdadero y llega a ser *lo que es*” (*ibid.*, p. 30).

Por lo tanto resulta inútil colocarse del lado de la espera pues “Lo que llamo espera, que acaba en NADA, es siempre el cálculo inevitable de la razón” (*ibid.*), mientras que lo imposible que surge así nunca podría esperarse, a menos que sea *contra toda razón*. Más aun, es desdeñable saber si “en la espera de que NADA venga después, la sorpresa sea triste o venturosa” (*ibid.*), pues lo único importante sería el advenimiento de lo que se consideraba como *imposible* y que, por eso mismo, sólo podía ser inesperado o sorpresivo.

Y aun si no quisiéramos entenderlo o aceptarlo, ¿no es aquí donde Bataille, en el mejor estilo freudiano de *Tótem y tabú*, recoge el siguiente ejemplo de su amigo Leiris? “Cabe aquí evocar este hecho notable: en ciertas islas de Oceanía la muerte del rey provocaba en todo su pueblo una liberación de las reglas sobre las cuales, por lo común, descansaba lo posible; ellas eran subvertidas y, súbitamente, los hombres más jóvenes mataban y violaban a voluntad. Cuando recaía en el rey, la muerte impactaba a la población entera en el punto sensible y a partir de entonces la presión latente se expresaba en el sentido de una dilapidación desordenada, de una inmensa fiesta portadora del signo de la desgracia” (*ibid.*, pp. 30-31).

Hasta aquí he seguido paso a paso los comienzos de la reflexión de eso que Bataille entiende por soberanía. ¿Para qué? En principio, como ya di a entender, porque me parece que es hoy en torno al objeto fóbico, es decir, al miedo de tener miedo de la muerte, donde gira el conjunto de los deseos con los cuales nos engaña el malestar de la cultura, al menos si se considera acertada la descripción que de él hace Néstor Braunstein en este mismo volumen.

De todos modos, resulta evidente que el síntoma capital que ha sustituido a la *histeria* de la época patriarcal que Freud supo describir en la época de *Tótem y tabú* es, de aquí en más, la *anorexia*, y que esta auténtica pandemia que amenaza a las jóvenes de nuestras ciudades y aun de nuestras campañas deriva de manera directa del hecho de que hoy en día no es la sexualidad el blanco preferido de la represión (por el contrario, ella es enaltecida y banalizada), sino la muerte, de la cual ya no se puede ni evocar la realidad ni practicar el más ínfimo ritual que permitiría simbolizarla.

Y es justamente para superar esa represión que debería servir la lectura que

promuevo de este texto de Bataille permitiendo la fundación de un nuevo registro de lo sagrado que sea laico y no totémico o religioso. Este nuevo registro únicamente podría alcanzarse pasando por la admisión de la necesidad de los hombres de recuperar una soberanía que les permita eludir el hecho de que “el hombre que se sirve de la herramienta se transforma él mismo en herramienta, se transforma él mismo en objeto a causa de la herramienta misma” (*ibid.*, p. 33), lo que, siendo cierto ya desde los tiempos del hacha de sílex, es mil veces más cierto ahora con las computadoras de las que nos transformamos en sirvientes.

¿Y qué es lo que en la actualidad podría darnos una cierta noción de lo sagrado, en esta época en que todas las cosas, maravillosas o repulsivas, se han transformado en objetos de la ciencia? Uno de los primeros criterios que aún subsiste de la presencia del ámbito sagrado es la contradicción.

Pero, aclara Bataille, “Esta contradicción no es negativa: en el interior del ámbito sagrado hay, como en el sueño, una contradicción infinita que se multiplica sin destruir nada. Lo que no es una cosa (o está formado a la imagen de la cosa, un objeto de la ciencia), es, y al mismo tiempo no es, imposible... y sin embargo allí está. [...] Es una cosa que, a la vez y en el mismo instante, no es una cosa. Tal es la paradoja: una cosa sagrada, una cosa esencialmente defectuosa y, del mismo modo, desde un punto de vista soberano, muy mal hecha: pues, a pesar de todo, la cosa sagrada acaba por tener una utilidad” (*ibid.*, p. 35).

El objeto sagrado mismo pierde así toda consistencia: sólo la tiene en el instante en que emerge para verse destruido y devuelto a esa inutilidad radical de todo lo que pretende ser soberano. El segundo criterio de este objeto es, pues, la muerte. “De modo que la muerte es, en el medio de las cosas bien ordenadas en su coherencia, un efecto que perturba este orden y que, por una suerte de milagro negativo, escapa a esta coherencia. La muerte destruye y reduce a NADA al individuo que se tomaba y a quien los demás tomaban por una cosa idéntica a sí misma” (*ibid.*, p. 36).

Todo el problema reside en que esta conciencia de la muerte se acompaña siempre de una obnubilación inevitable y nadie acepta creer en la pura y simple desaparición, lo que lleva a distintos tipos de error que pretenden remplazar lo que ya no es por alguna forma diversa: sombra, doble, alma, que sólo consiguen reforzar el horror que deriva del hecho natural de la muerte: “Algo que me cuesta definir como espantoso y exangüe se aglutina en el cuerpo que se descompone, en la ausencia de alguien que nos hablaba y cuyo silencio nos subleva” (*ibid.*, p. 37).

Al evitar complacerse en estas visiones fúnebres, Bataille se pregunta cómo, sin caer en la “multiplicación del error” (p. 38) uno podría razonablemente oponerse a “la dichosa fecundidad de la práctica” (*ibid.*). Es indiscutible que “lo referido a la muerte es uniformemente odioso”, en la medida en que “ella sólo puede presentarse ante nosotros como un polo repulsivo y coloca a todo valor del lado opuesto” (*ibid.*).

Ahora bien, es justamente por haber podido levantar de tal modo la represión convencional respecto de la muerte que Bataille alcanza este punto de reversión en que las cosas pueden invertirse sin dejar que se pierda de vista que “el descalabro

fundamental está dado por el hecho de que el hombre se transforma en una cosa”, puesto que se asimila a la herramienta cuyo “sentido provendrá del futuro, de lo que esa herramienta producirá en la utilización futura del producto”, pero también en la pérdida de todo futuro que la muerte acarrea.

El volverse cosa del hombre en el tránsito de la muerte adquiere, sin embargo, un sentido diferente; cabe, tal vez, que se produzca una trasmutación de su valor: “¿Podríamos sin la muerte —escribe Bataille— dejar de ser cosa, destruir en nosotros aquello que nos destruye y reducir aquello que nos reduce a menos que nada?” (*ibid.*, p. 38). Habrá por cierto que tomar en cuenta que es el trabajo lo que nos hace individualmente conscientes de la angustia y que vivimos a la espera de resultados que la muerte puede hurtarnos: “la muerte posible está siempre ahí y ella impide que el hombre se logre” (*ibid.*, p. 39).

Pero, si la muerte separa lo que éramos de lo que ya no es, del ser individual que dejamos de ser, bastaría nomás que ese ser, en lugar de vivir en ese desdoblamiento traumatizante, acepte o decida no existir sino en el instante, para ya dejar de estar separado de sí mismo, dejando al mismo tiempo de existir subjetivamente como un individuo. Vemos aquí asomar el polígono de sustentación de la teoría del sujeto, distinto del individuo, del que Lacan hizo el punto de partida para su refundación del psicoanálisis.

El acto de plantearse en la soberanía del instante más bien que en la subordinación al trabajo y sus amarguras conduce inevitablemente a una conclusión definitiva: “Si vivimos soberanamente, la representación de la muerte es imposible, pues el presente deja de someterse a la exigencia del futuro. Por eso, de una manera fundamental, vivir soberanamente es escapar, si no a la muerte, por lo menos a la angustia de la muerte. No es odioso morir —lo odioso es vivir servilmente—. Es en ese sentido como el hombre soberano escapa a la muerte: no puede morir *humanamente*” (*ibid.*, p. 39).

Leyendo estas líneas uno no puede olvidar que Bataille asistió, junto con Lacan, al comentario que realizaba Kojève, en la École Pratique des Hautes Études, de *La fenomenología del espíritu* de Hegel, y del que se sabe que, en “la dialéctica del amo y el esclavo”, el soberano opone al horror de la muerte el riesgo de la muerte al cual el esclavo prefiere rehusarse con el fin de evitar, como lo repetirá Lacan con denuedo, la pérdida de su goce.

Pero, a los ojos de Bataille, ésta es una visión muy estrecha del goce que, me atrevería a decir, bien podría encerrar a los neuróticos en la modorra y el rechazo de esos peligros y excesos a los cuales su deseo querría exponerlos. Frente al riesgo de la muerte existe otro desenlace que puede asumirse y es negar la pertinencia de esta afirmación del individuo a la que se entrega el amo en la rivalidad pasional.

Bataille lo escribe con justeza: “En el riesgo de muerte, por el contrario, el ser humano se sustrae en nosotros ante la conciencia individual. El soberano no es animal, pero es soberano en la medida en que, *conociendo la muerte*, se opone a la conciencia individual cuyo principio existe en él. Opone a la conciencia —y a la seriedad de la muerte que es su contenido inicial— un movimiento de *juego* que

predomina en él sobre las consideraciones que imponen el *trabajo*. La afirmación individual es una pesada carga; está en la base de la reflexión y de la desdichada gravedad de la vida humana; es, en esencia, la negación del juego. El único fundamento de la afirmación soberana es la puesta en juego de sentimientos espontáneos, como los movimientos de rivalidad, de prestigio, de rebelión e intolerancia con respecto a las prohibiciones que recaen sobre la muerte y el asesinato. Lo que el soberano toma con seriedad no es la muerte del *individuo* en él, sino la de los *otros*: él prefiere a la mera sobrevivencia personal un prestigio que no lo enaltecerá si muere y que no contará sino en la medida en que los otros cuenten”.

No prolongaré por mucho tiempo la lectura paso a paso de estas páginas en las que un pensamiento se tensa hasta alcanzar el punto de máxima energía que lo lleva a esa fusión en que se disuelve la conciencia individual y donde es el sujeto quien toma el relevo en su relación con los otros. Digo y sostengo que estas líneas podrían contener todos los secretos de la ética del psicoanálisis que Lacan atinadamente no ha divulgado sino guardado con avaricia en el secreto cotidiano de su práctica de alto riesgo.

Es imperioso que me conceda a mí mismo el comentario de los puntos relevantes. Este soslayo de la conciencia individual queda entre dos fuegos: el de precipitarse en la dilución más o menos panteísta o china de una afirmación de sí que apunta a conseguir algún tipo de sabiduría o el de caer en la tentación de la disolución de todos los vínculos con la humanidad eliminando los tabúes más arraigados hasta el punto de caer en lo animal.

El conocimiento de la muerte evita ambas equivocaciones en la medida en que el sabio hace de la muerte un tránsito y que el animal no sabe que muere; además, y sobre todo, en la medida en que ese conocimiento está en la raíz de esta existencia del sujeto y motiva su preferencia por el juego como una alternativa más deseable que las exigencias y la adusta seriedad del trabajo.

Se plantea entonces la cuestión de saber cuál es en verdad el juego de que se trata. La vida de Bataille, que fue para mis ojos (y que hubieran podido ser también los de Lacan al dialogar con él, tanto antes como después de su muerte en 1962) la de un héroe de Dostoievski, no muestra, si se la quisiese tomar como la única ilustración de sus ideas, otra cosa que los ornatos del más caricaturesco de los depravados. Peor aún para él hubiera sido el intento de repetir locamente las andanzas de su padre, ciego y paralítico a causa de una parálisis general y de quien se puede suponer que su hijo, Bataille mismo, buscaba el fantasma en los burdeles a los que era adicto, junto a todas las *Madame Edwarda* de su existencia. Su teoría no es una apología de su vida.

Por el contrario, Lacan, que no llevó la vida cochina de su ilustre compañero de infortunio —pues eso representa haber tenido que explorar los espacios ofrecidos por una misma mujer para darse la castración—, habrá sabido aprender, como gran señor, convirtiéndose en el malvado que posiblemente llegó a ser, las lecciones de máxima *utilidad* —¡qué triste es recurrir a esta palabra tan improcedente en el contexto de la soberanía!

El juego al que se presta un psicoanalista, al tiempo en que invita a jugarlo a esos otros con quienes lo practica, es con el azar inclemente de los encuentros al que les somete el significante, en presencia de las necesidades para las que ya no sirve la conciencia individual y con relación al cual es verdad también que no se trata ya de la soberanía del prestigio individual sino la de la muerte puesta fuera de juego en la vida de las palabras.

Esta muerte, a la que no hay razón alguna que pudiese mellar el filo de su guadaña, especialmente cuando es a causa de su represión que navegan con viento en popa las especulaciones sobre el fin de la historia y el acceso al poder absoluto que permitirá la acumulación, no tan sólo de los bienes, sino también la de los signos de la memoria. La consecuencia más evidente de esta astucia de la razón realizada es el desconocimiento de la soberanía que no es más que otro nombre del inconsciente mismo.

Bastará con avanzar un paso y decir y sostener que el inconsciente freudiano ha llegado a ser hoy para nosotros esta brújula que detecta la condición servil y salvaguarda el deseo, en el sentido muy particular en que lo entendía Lacan. Pero es Bataille, a quien no se podría sospechar de ninguna adhesión a vaya a saber qué legitimidad psicoanalítica, que busca obtener para sus instituciones la etiqueta de “utilidad pública”, quien pronuncia el veredicto en los términos de una sentencia que ya nunca se podrá eludir.

“Existe —escribe— un privilegio reciente de las conductas adecuadas a la razón; la primacía de lo milagroso, de eso que, aun a costa del espanto, maravillaba, de eso que detenía e invertía el curso de las cosas, parece corresponder al pasado. Pero, sin duda, es en la medida en que la *conciencia* nos engaña, dejando en la penumbra de lo *inconsciente* nuestros deseos mejor fundados. Al atenernos al conocimiento tal como lo ordenan y lo garantizan la práctica y la razón, podríamos creer en la posibilidad de una ordenación de todas las cosas, de tal manera que se excluyan el riesgo y el capricho y que se constituya la base de una autenticidad sin límites, por sobre la prudencia y la búsqueda de lo útil. Pero, ¿si el conocimiento o por lo menos el primer movimiento del conocimiento fuese, a su vez, servil? (*ibid.*, p. 45; *consciente e inconsciente*, cursivas del propio Bataille).

Es aquí donde el libro de Bataille, por fin publicado por separado y con su nombre, confluye con la tentativa de Freud que creyó conveniente buscar aliados entre los salvajes para dar solvencia a eso que el psicoanálisis le permitía descubrir en el recinto cerrado de su consulta. Por su parte, Bataille habla más sobriamente del “hombre arcaico” que “se ocupaba principalmente de lo soberano y de lo maravilloso más allá de lo útil. Es justamente allí donde una conciencia, ilustrada por el progreso del conocimiento, rechaza al campo de lo claroscuro, dudoso y condenable, eso a lo que el psicoanálisis da el nombre de *inconsciente*. El hombre moderno ignora, desconoce y tiende a negar o denigrar lo que el hombre arcaico ha aceptado como soberano” (*ibid.*, p. 46).

Pero nunca se podría insistir demasiado en este punto, en la medida en que ya no es de su miseria sexual de lo que se quejan los analizantes del modo tan habitual en

que lo hacían en tiempos de Freud; lo que avanza al primer plano es de entrada y antes que nada esa miseria subjetiva de la servidumbre a un trabajo sentido cada vez más como alienante e inútil en el seno de empresas que ya no saben “manejar sus recursos humanos”, según ellas manifiestan, prefiriendo todavía recurrir a *coachs* más o menos tráfugas del psicoanálisis antes que abrir los ojos a los callejones sin salida en que las encierra esta pérdida de la soberanía.

Aun cuando, precisamente, siempre según el decir de Bataille, el hombre arcaico “se planteaba interminablemente la cuestión de la soberanía que era para él la primera pregunta, *aquella que se presentaba soberanamente ante sus ojos*. Una pregunta que no se planteaba de manera racional ante su espíritu y que él no imaginaba poder resolver de la misma manera que un problema mecánico. Pues, de algún modo, él *sabía* que la soberanía no puede ser el resultado a esperar de un esfuerzo deliberado. Lo soberano sólo puede proceder de lo arbitrario, de lo azaroso. No debería existir un *medio* por el cual un hombre pudiera *volverse* soberano: es conveniente que lo sea y desde luego la soberanía no puede serle retirada, pero, si él no la posee, no puede adquirirla” (*ibid.*, p. 46).

En la actualidad, cuando este hombre arcaico se ha transformado en un fantasma que regresa bajo la forma de síntomas consecutivos a la digitalización generalizada, puede decirse que sólo el psicoanalista, evidentemente el lacaniano que ha asimilado este saber habiéndolo bebido de las buenas fuentes pero que ha aprendido a desviar hacia el tesoro de los significantes la encarnación del soberano, no por su título o por su corona (como era el rey), sólo el psicoanalista lacaniano, decíamos, es la persona capaz de volver a encontrar la instancia de la soberanía, pues se confía al desorden de las palabras que saben de eso más que aquellos que las emplean.

El espacio de la sesión llega a ser así, más que nunca, el momento en que se vuelven posibles esas que Bataille llama “*efusiones* en las que una sensibilidad agudizada en el instante actual emerge a costa de la subordinación de cada ser a cualquier posibilidad ulterior” (*ibid.*, p. 50). Se alcanza allí, en secreto, una soberanía cuyo criterio sería que el sentimiento provocado por la manifestación en cuestión haga pasar al sujeto de la risa a las lágrimas, de la tragedia a la comedia, de lo sublime a lo repugnante o de lo poético a lo trivial.

Sólo desde adentro pueden conocerse estos momentos soberanos que no se encuentran, como antaño, en la unidad de los aspectos soberanos que podían ser objetivamente identificados por los demás y en los que alguien como Freud podía hacer un recuento en los albores del siglo xx.

Lacan irrumpió permitiendo acceder a una práctica del psicoanálisis equiparable a lo que Bataille fue el primero en identificar como una “*ausencia de objeto*” que Lacan creyó que debía bautizar como los objetos *a*, pero que, a mi parecer, no han sido suficientemente ligados a esa búsqueda de soberanía a la que nos invita el deseo inconsciente.

Para concluir, me permito plantearles este enigma, el de restablecer la precedencia, dando la última palabra al propio Bataille: “pasamos por la experiencia subjetiva de una ausencia de objeto: aquello de lo que de ahora en adelante tenemos

la experiencia es NADA. Esta desaparición corresponde a los objetos de esas efusiones que nos permiten conocer momentos soberanos: son siempre los objetos que se resuelven en NADA los que provocan el movimiento de la efusión cuando la espera que los planteaba como objetos es decepcionada. El momento de resolución de la espera en NADA nos es dado en esa experiencia subjetiva que es la nuestra, pero el objeto mismo aparece, por lo menos en el campo del conocimiento positivo y práctico como un objeto posible —pero como un posible que se nos escapa y nos es sustraído. Por cierto, ese NADA no es más que el objeto que desaparece pero el conocimiento puede contemplarlo en esa condición. Así, y para terminar, el NADA se halla en el punto mismo en que el conocimiento y el no-saber son, ambos y a la vez, imprescindibles, el conocimiento implícito en la objetividad de la experiencia y el no-saber que se da subjetivamente. Pero la objetividad de la que se trata se desvanece en la medida en que se la plantea de ese modo” (*ibid.*, p. 56).

*Font Romeu, verano de 2012*

*[Traducción del francés de N. A. B.]*

---

El autor juega con el nombre de Bataille: “Entre Freud y Lacan está (hay) batalla”. [T.]

Michel Surya, *Bataille, La mort à l’oeuvre*, París, Librairie Séguier, 1987, p. 256, nota 30. (Biografía de G. Bataille reeditada en la colección Tel, Gallimard, 2012).

Quizá no todo el mundo sabe que Silvia, la segunda mujer de Lacan, madre de Judith (primero Bataille, después Lacan, hoy Miller), fue la primera esposa de George Bataille y era ya la madre de Laurence Bataille.

La expresión es de Lacan [1955], *Le Séminaire. Livre III, Les psychoses*, París, Seuil, 1981, p. 72.

*T&T*, p. 129.

El artículo contemporáneo sobre: “El interés del psicoanálisis”, en el mismo tomo XIII, exhibe esta misma actitud; enuncia allí los diferentes campos del saber no psicológico donde el psicoanálisis puede hacer aportaciones valiosas.

J. Lacan, “Discours aux catholiques”, en *Le triomphe de la religion*, París, Seuil, “Paradoxes de Lacan”, 2005, p. 35.

*T&T*, pp. 129-130.

R. Caillouis, *El hombre y lo sagrado*. México, FCE, 1960. Traducción de J. J. Domene-china.

# UNA NUEVA VERSIÓN DEL MITO DE LA HORDA PARRICIDA: *LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DEL PARENTESCO* DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

CARINA BASUALDO

*El horror al incesto (impío) estriba en que, a consecuencia de la comunidad sexual (también en la infancia), los miembros de la familia adquieren cohesión duradera y se vuelven incapaces de incorporar extraños al grupo. Por eso es antisocial —la cultura consiste en esta renuncia progresiva—. Al contrario, el “superhombre”.<sup>1</sup>*

## Introducción

El análisis que presentaré de *Las estructuras elementales del parentesco* de Claude Lévi-Strauss, mostrando cuánto es lo que este libro mayor y fundador del estructuralismo en antropología debe a *Tótem y tabú*, podrá ser mejor apreciado en el contexto de la recepción del texto freudiano dentro del círculo antropológico. No me detendré aquí a revisar los detalles de los efectos de rechazo producidos por lo que los antropólogos han vivido como una invasión del fundador del psicoanálisis. Sin embargo, es importante mencionarlo para comprender la actitud de Lévi-Strauss acerca de este texto maldito.

Comentando la primera recepción de *Tótem y tabú* en el círculo de la escuela antropológica inglesa (sobre todo por B. Malinowski), Bertrand Pulman explica bien la fuente del malentendido :

La obra es percibida como tributaria de un evolucionismo unilineal del que la antropología busca precisamente emanciparse, y parece basada en una documentación bibliográfica que está siendo superada. La hipótesis freudiana de la muerte del jefe de la horda pretotémica aparece como altamente conjetural en su realidad histórica y los antropólogos están muy poco familiarizados con el psicoanálisis para llegar a comprender lo que Freud designa como “realidad psíquica”.<sup>2</sup>

Esta observación de Pulman es esencial para valorar la incompreensión del psicoanálisis que tanto marcará sus relaciones con la antropología. Primero, a comienzos de los años veinte, con la discusión sostenida por B. Malinowski sobre la universalidad del complejo de Edipo; luego, a comienzos de los treinta, en Estados Unidos, con la corriente “Cultura y Personalidad” de la escuela orientada por Franz Boas. No puede despreciarse ni la cantidad ni la calidad de los antropólogos de esta corriente de pensamiento: Edward Sapir, Alfred Kroeber, Margaret Mead, Ruth Benedict, Abram Kardiner... Los trabajos de estos autores pululan en referencias al psicoanálisis y toman de él muchas nociones. Sin embargo, todos ellos están marcados por un malentendido, inaugurado por Boas, que reconocía al psicoanálisis el mérito de poner el acento sobre “la influencia de las impresiones recibidas en el curso de los primeros años de la vida”,<sup>3</sup> pero sin tomar en cuenta las enormes consecuencias de la introducción del concepto de inconsciente. Recordar el tardío reconocimiento de Margaret Mead es suficiente para mostrar cuál fue el núcleo del problema en este diálogo infructuoso: “En lugar de hacer el esfuerzo laborioso y a menudo penoso de comprender el psicoanálisis, nos contentamos con utilizar algunos de sus productos...”<sup>4</sup>

A partir de la sospecha que Émile Durkheim hacía recaer sobre toda psicología, es esta tradición angloamericana la que alimenta la desconfianza de Lévi-Strauss sobre el psicoanálisis durante su estadía en Nueva York entre 1941 y 1947.<sup>5</sup> En efecto, el Lévi-Strauss de las *Estructuras elementales del parentesco* era ese joven

investigador que pasaba horas y horas en la Public Library de Nueva York. Tal como él lo recuerda y relata : “Es durante aquellos años cuando aprendí lo que sé de etnología. Estaba allí cuando se abrían las puertas y no salía sino al mediodía o a la una”.<sup>6</sup> A menudo se olvida esta importante influencia, para recordar tan sólo su encuentro con Roman Jakobson y así redundar en la novela científica contada por Lévi-Strauss sobre la formación de su teoría. Habrá que tomar esto en cuenta para comprender mejor la necesidad sentida por Lévi-Strauss de insistir en el desprecio hacia el psicoanálisis cuando se trataba para él de encontrar un lugar legítimo en el campo antropológico al que, finalmente, acababa de llegar. Es, efectivamente, con la publicación de su tesis doctoral sostenida en 1947 cuando, a partir de 1949, quien más tarde será llamado “el padre del estructuralismo” buscará un puesto en el medio académico francés.

Entremos ahora a considerar la producción estrictamente conceptual del autor. Muchas sorpresas nos esperan...

## 1949: el libro fundador del estructuralismo

*Las estructuras elementales del parentesco*<sup>7</sup> plantea de entrada la necesidad de resolver un problema: el de la prohibición del incesto. Esta resolución se funda en un movimiento teórico: la superación de la oposición absoluta entre naturaleza y cultura, dicotomía fundamental para la constitución de la antropología que, por mucho tiempo, le imposibilitó la comprensión del problema del incesto. Este “terrible misterio” se precisa en estos términos:

En el seno mismo de nuestra sociedad son pocas las prescripciones sociales que preservaron de tal modo la aureola de terror respetuoso que se asocia con las cosas sagradas.

Pero este ambiente de temor mágico no sólo define el clima en el seno del cual, aun en la sociedad moderna, evoluciona la institución sino que también envuelve, en el nivel teórico, los debates a los que la sociología se dedicó desde sus orígenes con una tenacidad ambigua: “La famosa cuestión de la prohibición del incesto —escribe Lévy-Bruhl— esta *vexata quaestio* para la cual los etnógrafos y los sociólogos tanto buscaron la solución, no requiere solución alguna. No hay por qué plantear el problema. Respecto de las sociedades de las que terminamos de hablar, no hay por qué preguntarse la razón de que el incesto esté prohibido: esta prohibición no existe...; no se piensa en prohibir el incesto. Es algo que no sucede. O bien, si por imposible esto sucede, es algo asombroso, un *monstrum*, una transgresión que despierta horror y espanto. ¿Acaso las sociedades primitivas, conocen una prohibición para la autofagia o el fratricidio? No tienen ni más ni menos razones para prohibir el incesto”.<sup>8</sup>

No debe asombrarnos encontrar tanta timidez en un autor que, sin embargo, no vaciló frente a las hipótesis más audaces, si se considera que los sociólogos están casi todos de acuerdo en manifestar ante este problema la misma repugnancia y la misma timidez.<sup>9</sup>

En los antípodas de tal repugnancia y tal timidez se halla la audacia freudiana de *Tótem y tabú* donde aparece una afirmación: existe la prohibición del incesto. Lévi-Strauss no hace sino regresar a ese gesto fundamental.

¿Por qué falta entonces toda mención a *Tótem y tabú* en este primer capítulo? El etnólogo lo dedica a retirar el obstáculo que impide la explicación de la prohibición del incesto, la dicotomía naturaleza/cultura. Pero este obstáculo no existía para Freud que inscribe explícitamente la organización social y la cultura en la prohibición del incesto, la más importante de todas las prohibiciones, que produce efectos sobre la sexualidad.

El segundo capítulo retoma esta idea:

El problema de la prohibición del incesto se presenta a nuestra reflexión con toda la ambigüedad que, en un plano diferente, explica sin duda el carácter sagrado de la

prohibición misma. Esta regla, que por serlo es social, es al mismo tiempo presocial en dos sentidos: en primer lugar por su universalidad, luego, por el tipo de relaciones a las que impone su norma. La vida sexual en sí es externa al grupo en un doble sentido. Expresa el grado máximo de la naturaleza animal del hombre y atestigua, en el seno de la humanidad, la supervivencia más característica de los instintos; en segundo lugar, y de nuevo en un doble sentido, sus fines son trascendentes: satisface sea deseos individuales que, como bien se sabe, se cuentan entre los menos respetuosos de las convenciones sociales, sea tendencias específicas que sobrepasan igualmente, aunque en otro sentido, los fines propios de la sociedad. Por otra parte, señalamos que sin bien la reglamentación de las relaciones entre los sexos constituye un desborde de la cultura en el seno de la naturaleza, por su parte la vida sexual es, en el seno de la naturaleza, un indicio de la vida social, ya que, de todos los instintos, el sexual es el único que para definirse necesita del estímulo de otro. Debemos volver sobre este punto; el instituto sexual, por ser él mismo natural, no constituye el paso de la naturaleza a la cultura, ya que eso sería inconcebible, pero explica una de las razones por las cuales en el terreno de la vida sexual, con preferencia a cualquier otro, es donde puede y debe operarse, forzosamente, el tránsito entre los dos órdenes. Regla que en la sociedad abarca lo que le es más extraño, al mismo tiempo regla social que retiene en la naturaleza aquello que es susceptible de superarla, la prohibición del incesto se encuentra, a la vez, en el umbral de la cultura, en la cultura y, en cierto sentido, como trataremos de demostrarlo, es la cultura misma.<sup>10</sup>

Los tres tipos de teorías explicativas de la prohibición del incesto que Lévi-Strauss evoca a continuación son descartadas por medio de argumentos totalmente similares a los que Freud había propuesto en *Tótem y tabú*. Treinta y siete años separan los dos textos: en 1949 la documentación etnográfica es mucho más abundante y los primeros pasos de la antropología evolucionista parecen ampliamente superados.

La primera reacción de la antropología a la publicación de *Tótem y tabú* fue precisamente la de insistir sobre la procedencia evolucionista del texto freudiano.<sup>11</sup> Lévi-Strauss participa también de estas críticas, pero —y es lo que quisiera subrayar— no expresa tales reproches sino hasta llegar a las últimas páginas de *Las estructuras elementales del parentesco*. Comparemos entonces aquí los dos textos.

### *Tótem y tabú*: la novela silenciada

Según Lévi-Strauss, son tres los tipos de teorías que tratan de la prohibición del incesto. En el primer tipo figuran, según él, Lewis H. Morgan y Sir Henry Maine, quienes conciben la prohibición del incesto como la consecuencia de una reflexión social sobre un fenómeno natural. Ella correspondería a una medida de protección de la especie contra las consecuencias nefastas de los matrimonios consanguíneos.<sup>12</sup> Los argumentos presentados por Lévi-Strauss contra esta teoría son totalmente

similares a los de Freud.<sup>13</sup> El lector podrá constatarlo directamente.

En el segundo tipo de teoría, la prohibición del incesto “no es más que una proyección o reflejo, sobre el plano social, de sentimientos o tendencias situadas para algunos en la naturaleza fisiológica del hombre, y para otros en el plano psíquico”.<sup>14</sup> Los representantes de esta teoría son Westermack y Havelock Ellis. Para refutar esta posición, Lévi-Strauss afirma:

Pero nada más sospechoso que esta supuesta repugnancia instintiva, ya que el incesto, si bien prohibido por la ley y las costumbres, existe y, sin duda, es más frecuente que lo que deja suponer la convención colectiva de silenciarlo.<sup>15</sup>

Examinemos ahora la respuesta de Freud a Westermarck y Havelock Ellis:

Es evidente que para explicar el horror al incesto no basta con invocar una repugnancia instintiva (*instinktiv*) hacia el comercio sexual entre parientes consanguíneos, o sea, el hecho mismo del horror al incesto; en efecto, la experiencia social demuestra que el incesto, a despecho de ese instinto [*Instinkt*], no es un hecho raro aun en nuestra sociedad de hoy, y la experiencia histórica nos anoticia de casos en que el matrimonio incestuoso entre personas privilegiadas fue elevado a la condición de un precepto.<sup>16</sup>

Y en la página siguiente:

Puedo añadir todavía a esta preciosa argumentación de Frazer que las experiencias del psicoanálisis han invalidado por completo el supuesto de una repugnancia innata a las relaciones incestuosas. Han enseñado, por el contrario, que las primeras mociones sexuales del individuo joven son, por regla general, de naturaleza incestuosa, y que esas mociones reprimidas desempeñan, como fuerzas pulsionales de neurosis posteriores un papel que no se puede subestimar.<sup>17</sup>

Es en los siguientes términos como Lévi-Strauss continúa sus refutaciones:

Si el horror al incesto resultase de tendencias fisiológicas o psicológicas congénitas, ¿por qué se expresaría con la forma de una prohibición que es al mismo tiempo tan solemne y tan esencial como para que se la encuentre en todas las sociedades humanas con la misma aureola de prestigio sagrado? No habría razón alguna para prohibir lo que, sin prohibición, no correría el riesgo de ejecutarse.<sup>18</sup>

Como argumento central de su oposición a esta teoría, Lévi-Strauss recuerda que ella está en contradicción con “una importante escuela contemporánea”: “El psicoanálisis descubre un fenómeno universal no en la repulsión frente a relaciones incestuosas sino, por lo contrario, en su búsqueda”.

Cuando Freud intenta en el capítulo 2 despejar la naturaleza del tabú, afirma que

dado que éste se manifiesta por prohibiciones, puede suponerse que tiene su “base en deseos positivos”:

No vemos, en efecto, qué necesidad habría de prohibir lo que nadie anhela realizar; es evidente que aquello que se prohíbe tiene que ser objeto de un anhelo.<sup>19</sup>

Según el tercer tipo de teoría, la prohibición del incesto sería una regla de origen puramente social, cuya expresión en términos biológicos es un rasgo accidental y secundario. Aquí Lévi-Strauss ubica las ideas de McLennan, Spencer, Lubbock y Durkheim. La comparación entre las discusiones que entabla Lévi-Strauss con estos autores y las que establece Freud es, sin duda, la más provocativa de todas, y la más compleja. En primer lugar, Lévi-Strauss cuenta con una mayor documentación y sus argumentaciones son más precisas. Por ejemplo, mientras Freud no duda de la universalidad del totemismo “como una fase normal de toda cultura”,<sup>20</sup> Lévi-Strauss cuenta con material que discute esa certidumbre.<sup>21</sup> Sin embargo, en las páginas en las que Freud discurre sobre las relaciones entre el sistema totémico, la exogamia y la prohibición del incesto (capítulo 4), podemos apreciar que no se deja engañar poniendo a un lado el problema del incesto. Si bien los apartados se denominan “El origen del totemismo” y “El origen de la exogamia y sus relaciones con el totemismo”, Freud termina ocupándose de las teorías referidas a la prohibición del incesto que corresponden a las dos primeras mencionadas por Lévi-Strauss. Este desplazamiento del foco de atención por parte de Freud es muy claro cuando, una vez que concluye que la mayoría de los autores opinan que el totemismo es anterior a la exogamia, dice:

Entre las teorías que tienden a explicar la exogamia independientemente del totemismo no recogeremos sino aquellas que representan las diferentes actitudes de los autores con respecto al problema del incesto.<sup>22</sup>

Pero, al mismo tiempo, Freud no deja de compartir con estos autores ciertos principios epistemológicos al punto que su análisis podría entrar en este tercer tipo de teoría presentada por Lévi-Strauss, y por lo tanto ser susceptible de recibir las mismas críticas. Es en estos términos como el psicoanalista introduce el problema:

Nuestra inteligencia de la singular institución totémica habrá de ser a la vez histórica y psicológica y esclarecer tanto las condiciones en las que se ha desarrollado como las necesidades psíquicas del hombre, de las que constituye una expresión.<sup>23</sup>

Si para los principios epistemológicos de la antropología evolucionista de la época es tentador acercar el origen de las dos instituciones del totemismo y de la exogamia, formular tal hipótesis es problemático:

Parece natural admitir que si lográsemos aproximarnos más a los orígenes del totemismo y de la exogamia, no nos sería nada difícil penetrar en la esencia de ambas instituciones, de manera que nos vemos obligados a suplir con hipótesis las lagunas que la observación directa ha de presentar necesariamente.<sup>24</sup>

Si entonces la naturaleza de estas instituciones sociales sólo puede ser comprendida a través de una reconstrucción histórica, sólo una hipótesis de su origen podría responder a la pregunta: “¿De dónde proviene, en su última resolución, el horror al incesto, que debe discernirse como la raíz de la exogamia?”<sup>25</sup>

Por su lado Lévi-Strauss formula las primeras críticas sobre este tercer tipo de teoría, que pueden ser extendidas a Freud:

Todas las interpretaciones sociológicas, tanto la de Durkheim como la de McLennan, la de Spencer y la de Lubbock, presentan en definitiva, un vicio común y fundamental. Intentan fundar un fenómeno universal sobre una secuencia histórica cuyo desarrollo no es en modo alguno inconcebible en un caso particular, pero cuyos episodios son tan contingentes que debe excluirse por completo la posibilidad de que se haya repetido sin cambio en todas las sociedades humanas.<sup>26</sup>

Por el contrario, su crítica a la concepción de la prohibición del incesto por estos autores no concierne a Freud. Más aun, creo que es *Tótem y tabú* el que orienta la crítica presentada por Lévi-Strauss:

McLennan, Lubbock, Spencer, Durkheim, ven en la prohibición del incesto la supervivencia de un pasado enteramente heterogéneo en relación con las condiciones actuales de la vida social. A partir de este momento se encuentran situados ante un dilema: o bien este carácter de supervivencia agota el conjunto de la institución y el modo de comprender la universalidad y la vitalidad de una regla de la que sólo aquí y allá deberían desenterrarse vestigios informes, o bien la prohibición del incesto responde, en la sociedad moderna, a funciones nuevas y diferentes. Pero en este caso debe reconocerse que la explicación histórica no agota el problema; luego, y por encima de todo, se plantea el problema de saber si el origen de la institución no se encuentra *en estas funciones siempre actuales y verificables por la experiencia más que en un esquema histórico vago e hipotético*. El problema de la prohibición del incesto no consiste tanto en buscar qué configuraciones históricas, diferentes según los grupos, explican las modalidades de la institución en tal o cual sociedad particular. *El problema consiste en preguntarse qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos*. Querer proceder de otra forma sería cometer el mismo error que el lingüista que creía agotar, por la historia del vocabulario, el conjunto de leyes fonéticas o morfológicas que presiden el desarrollo de la lengua.<sup>27</sup>

En términos freudianos, la causa profunda y omnipresente que determina las reglas de las relaciones entre los sexos es el complejo de Edipo.

## *Perfume de parricidio*

En esto no se agotan las singularidades del texto lévi-straussiano. En el capítulo 3, luego de exponer un buen número de argumentos, Lévi-Strauss afirma que la esencia misma de la prohibición del incesto está constituida por “el hecho de la regla”.<sup>28</sup> Esto es planteado en los siguientes términos, innumerablemente reiterados:

La prohibición del incesto constituye cierta forma —y hasta formas muy diversas— de intervención. Pero antes que cualquier otra cosa, ella es intervención: aun más exactamente, ella es la Intervención.<sup>29</sup>

El final del capítulo articula una nueva pregunta:

¿Qué pasaría, en efecto, si el principio de la intervención colectiva afirmado desde el punto de vista puramente formal por la regla que prohíbe el incesto, sin consideración de contenido, no existiera? Se podría esperar que en el seno de este conglomerado natural que constituye la familia surgieran privilegios, a causa de la mayor intimidad que deben presentar allí los contactos interindividuales y por la ausencia de toda regla social tendiente a equilibrarla y a limitarla. No sugerimos que cada familia conservaría automáticamente el monopolio de sus mujeres; sería afirmar una anterioridad institucional de la familia sobre el grupo, suposición que estamos lejos de hacer. Sólo postulamos que en el interior del grupo, y sin plantear el problema de la procedencia histórica de uno en relación con el otro, la viscosidad específica del conglomerado familiar actuaría en esta dirección y que resultados de conjunto verificarían esta acción. Ahora bien, tal eventualidad —lo mostramos— es incompatible con las exigencias vitales de la sociedad primitiva e incluso de cualquier sociedad.<sup>30</sup>

Por mi parte, leo aquí la existencia de una “intervención colectiva” opuesta a un estado de hostilidad creado por ciertos “privilegios” (sobre las mujeres).

Consideremos ahora la introducción de un nuevo elemento en este párrafo del capítulo 4:

Esta regla se muestra ventajosa para los individuos; al obligarlos a renunciar a un lote de mujeres inmediatamente disponibles, pero limitado y hasta muy restringido, otorga a todos un derecho de reclamo [...]

[...] el resultado, que es el único que interesa, no supone un razonamiento formal, sino sólo la resolución espontánea de tensiones psicosociales que constituyen datos inmediatos de la vida colectiva. En esas formas cristalizadas de vida social tan ricas en sus procesos a la vez elementales y universales y cuya investigación psicológica aún no se ha emprendido, tales como las comunidades espontáneas que se forman ante hechos circunstanciales (bombardeos, temblores de tierra, campos de concentración, bandas infantiles, etc.), se aprende pronto a conocer que la

percepción de la envidia en el otro, el temor de ser desposeído mediante la violencia, la angustia que resulta de la hostilidad colectiva, etc., pueden inhibir por completo el goce de un privilegio. La renuncia al privilegio no requiere necesariamente, para su explicación, la intervención del cálculo o de la autoridad; puede no ser más que la resolución de un conflicto afectivo cuyo modelo ya se observa al nivel de la vida animal.<sup>31</sup>

Aparece aquí un cuarto elemento, “la renuncia al privilegio”, como respuesta a ciertos procesos elementales y universales propios de la vida colectiva: la percepción de la envidia de otro, el temor a ser desposeído mediante la violencia, la angustia que acompaña a la hostilidad. ¿Cómo no ver en estos “procesos” el mito del origen construido por Freud en *Tótem y tabú*? ¿Acaso no corresponden a los sentimientos vividos por el conjunto de los hermanos frente a la omnipotencia paterna? ¿Cómo no leer al final del párrafo el argumento freudiano que introduce la hipótesis darwiniana sobre las hordas primitivas?

## *El nombre del padre del mito*

¿Por qué Lévi-Strauss decide no mencionar el texto freudiano en los primeros capítulos si el mismo se encuentra presente, de manera implícita, tanto en los argumentos contra las teorías anteriores como en los supuestos de la propia postura del antropólogo estructuralista? La pregunta se vuelve aun más insistente cuando, curiosamente, constatamos que Freud es mencionado en el último capítulo de *Las estructuras elementales del parentesco*, “Los principios del parentesco”. El momento de esta cita es crucial.

En efecto, luego de la resolución estructuralista del problema del parentesco (resolución de perfil científico), la evocación de *Tótem y tabú* en las últimas páginas no puede más que despertar la curiosidad. Lévi-Strauss comienza por evocar “el fracaso de *Tótem y tabú*”:

...la vacilación que le impidió precaverse hasta el fin de las consecuencias implícitas en sus premisas. Era necesario ver que los fenómenos que ponían en juego la estructura más fundamental del espíritu humano no pudieron aparecer de una vez por todas: se repiten por entero en el seno de cada conciencia, y la explicación que les corresponde pertenece a un orden que a la vez trasciende a las sucesiones históricas y a las correlaciones del presente.<sup>32</sup>

¿No había partido precisamente Freud de la certeza de una estructura fundamental del espíritu humano llamada “complejo de Edipo” que se repite en cada sujeto? Esa posición procedía de la constatación del valor universal del complejo. El recurso a la antropología evolucionista hacía de esa investigación una búsqueda del origen, principio epistemológico sobre el cual reposaba toda la ciencia de la época, más allá de la antropología. Es aquí donde se sitúa la ambigüedad del texto freudiano, de la cual Lévi-Strauss, en sus críticas al evolucionismo, supo extraer el valor innovador. Él destaca el descubrimiento freudiano en estos términos:

Sin embargo, como todos los mitos, el que presenta *Tótem y tabú* con tanta fuerza dramática implica dos interpretaciones. El deseo de la madre o de la hermana, el asesinato del padre y el arrepentimiento de los hijos, sin duda no corresponden a un hecho o conjunto de hechos que ocupan en la historia un lugar determinado. Pero traducen tal vez, bajo forma simbólica un sueño a la vez perdurable y antiguo, y el prestigio de ese sueño, su poder para modelar los pensamientos de los hombres a pesar de ellos, proviene precisamente del hecho de que los actos que evoca jamás fueron realizados<sup>33</sup> porque la cultura se opuso a ello, siempre y en todas partes. Las satisfacciones simbólicas a las que se inclina, según Freud, la nostalgia del incesto, no constituyen entonces la conmemoración de un acontecimiento. Son otra cosa y más que eso: son la expresión permanente de un deseo de desorden o más bien de contraorden.<sup>34</sup>

Pero Lévi-Strauss no se limita a eso. *Las estructuras elementales del parentesco* comienza con la resolución del problema de la prohibición del incesto: la única regla universal, el hecho mismo de la regla, intervención y umbral que permite el pasaje a la cultura y el comienzo de la vida social. Los empréstitos a *Tótem y tabú* son numerosos, y, para parafrasear a Lévi-Strauss en su concepción de las relaciones entre los mitos, estoy tentada a decir que *Las estructuras elementales del parentesco* constituye una nueva versión del mito de *Tótem y tabú*... Pero ¿se trata del mito de Edipo? ¿Del mito de Freud? Es el propio Lévi-Strauss el que nos invita a considerar esta posibilidad en el último párrafo de su obra:

No obstante, el reflejo del clima ardiente y patético en el que florecieron el pensamiento simbólico y la vida social que constituye su forma colectiva caldea aún nuestro pensamiento. Hasta hoy la humanidad soñó con captar y fijar ese instante fugitivo en el que fue permitido creer que se podía engañar la ley del intercambio, ganar sin perder, gozar sin compartir. En los dos extremos del mundo, en los dos extremos del tiempo, el mito sumerio de la edad de oro y el mito andamán de la vida futura se contestan: uno, al situar el fin de la felicidad primitiva en el momento en que la confusión de las lenguas transformó las palabras en la cosa de todos; el otro, al describir la beatitud del más allá como un cielo en el que las mujeres ya no se cambiarán; es decir, arrojando, en un futuro o en un pasado igualmente inalcanzables, la dulzura, por siempre negada al hombre social, de un mundo en el que se podría vivir entre sí (*entre soi*).<sup>35</sup>

Adjudico este “clima ardiente y patético en el que florecieron el pensamiento simbólico y la vida social” al mito de *Tótem y tabú*, leyendo aquí un reconocimiento, implícito, del texto freudiano en el cierre mismo del texto lévi-straussiano. Estas menciones, implícitas y explícitas, al final de *Las estructuras elementales del parentesco*, parecen hacer eco al silencio de los primeros capítulos. Reconocido intelectualmente, negado afectivamente, el texto freudiano es aquí el objeto de una denegación que corresponde a la ambivalencia de Lévi-Strauss respecto del psicoanálisis freudiano.

En la ocasión de mi primer encuentro con Claude Lévi-Strauss en su despacho del Laboratorio de Antropología Social del Collège de France, el 8 de noviembre 2002, tuve la oportunidad de interrogarlo sobre el desequilibrio entre el hecho de que *Tótem y tabú* fuese silenciado al comienzo de *Las estructuras elementales del parentesco* y criticado a la vez que recuperado en la conclusión de su libro. Lévi-Strauss me dio una primera respuesta: “El segundo capítulo titulado ‘El problema del incesto’ tenía como objetivo la revisión de las teorías existentes en el campo de la antropología”. Al enunciar esta afirmación dejaba entender que sólo estas teorías eran las verdaderamente serias... Pero luego le expliqué que justamente lo que me sorprendía es que *Tótem y tabú* retornase en el último capítulo, lugar crucial en todo libro. Él lo reconoció. Entonces le formulé una pregunta que me parece fundamental: “¿Estaba prevista en su plan de trabajo la inclusión de las ideas de Freud sobre la prohibición del incesto al final de su libro o fue, por el contrario, algo

que le sucedió?” Lévi-Strauss me contestó que era algo que le había pasado de modo espontáneo. Él no había previsto esa inclusión.

Esta respuesta confirmaba para mí la honda huella de *Tótem y tabú* en el pensamiento del fundador de la antropología estructuralista, al igual que el reconocimiento indirecto, y a su pesar, de una relación de profunda ambivalencia ante el psicoanálisis.<sup>36</sup> El fondo de desprecio de Lévi-Strauss hacia el psicoanálisis ha influido durante mucho tiempo en la historia de las relaciones entre ambas disciplinas a causa del peso del antropólogo francés en la evolución de las ciencias sociales del siglo xx. Digamos que para éstas el psicoanálisis ha quedado inscrito como una disciplina no muy seria...

Toda una serie de capas de resistencias, errores y malentendidos persisten allí. La tarea será difícil y necesariamente colectiva, si nos proponemos construir un puente en este diálogo largamente interrumpido. Esto ya había sido indicado por Freud:

El autor se encuentra en la situación de un muchacho que encontró en el bosque un rincón lleno de frutos deliciosos y sabrosos hongos y que llama a su compañero antes de apresurarse a recogerlos todos él mismo porque ha comprendido que jamás podrá él solo dar cuenta y aprovechar de semejante abundancia (*die Fülle zu bewältigen*).<sup>37</sup>

---

S. Freud, “Carta 64 a W. Fliess”, en *Obras completas*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 299.

B. Pulman, “Les anthropologues face à la psychanalyse: premières réactions”, en *Revue Internationale d’Histoire de la Psychanalyse*, 1991, 4, París, PUF. La traducción es mía.

F. Boas (1920), “The methods of ethnology”, *American Anthropologist*, nueva serie 22 (4), citado por Pulman, *op. cit.*, p. 437.

M. Mead (1961), “Anthropology among the sciences”, en *American Anthropologist*, nueva serie 63 (3), p. 480; citado por Pulman, *op. cit.*, p. 440.

D. Bertholet, *Claude Lévi-Strauss*, París, Plon, 2003.

C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *De près et de loin*, París, Éditions Odile Jacob, 1990, p. 61. Traducción mía.

C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, tomos 1 y 2, México, Editorial Origen/Planeta, 1985.

L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, París, 1931, p. 247.

C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, t. 1, p. 44.

*Ibid.*, p. 45.

Véase sobre esta cuestión los artículos de Bertrand Pulman: “Les anthropologues face à la psychanalyse: premières réactions” y “Ernest Jones et l’anthropologie”, en *Revue Internationale d’Histoire de la Psychanalyse*, núm. 4, París, PUF, 1991.

C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 14-19.

*T&T*, pp. 125-128.

C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 19.

*Ibid.*, p. 51.

*T&T*, pp. 124-125.

*Ibid.*, p. 126.

C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 52.

*T&T*, p. 74.

*Ibid.*, p. 110.

C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 55.

*T&T*, p. 123.

*Ibid.*, p. 111.

*Loc. cit.*

*Ibid.*, p. 124.

C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 56.

*Ibid.*, p. 57. *Cursivas mías.*

*Ibid.*, p. 68.

*Loc. cit.*

*Ibid.*, p. 78.

*Ibid.*, p. 79.

C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, t. 2, p. 568.

Esta idea me hace pensar en los avances posteriores de Lacan sobre el tema de la muerte del padre como algo del orden de lo imposible.

C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, t. 2, p. 569.

*Ibid.*, p. 575.

Analizo en detalle los fundamentos epistemológicos del imposible encuentro entre Lévi-Strauss y Lacan así como las implicancias y consecuencias de una cantidad de malentendidos en mi reciente libro: *Lacan (Freud) Lévi-Strauss. Chronique d'une rencontre ratée*, París, Le Bord de l'eau, 2011.

Anexo de *T&T* con el título de “De quelques concordances dans la vie d'âme des sauvages et des névrosés”, en Sigmund Freud, *Œuvres complètes psychanalyse*, vol. XI: 1911-1913, París, PUF, 1998, p. 384. Traducción al español de N. A. B.

# EL ESCATO - LOGOS DE FREUD. MOJONES DE CULTURA

PATRICIA GHEROVICI

*Tótem y tabú* no es la única incursión de Freud en el terreno de la antropología y el mito. En 1909, David Ernst Oppenheim, un distinguido profesor del Akademisches Gymnasium de Viena, hizo llegar a Freud un ensayo en el que aplicaba conceptos freudianos a la discusión de la mitología clásica. Ernest Jones menciona que, aunque Oppenheim no era un discípulo, era, desde 1906, un asistente a las conferencias de Freud en la universidad.<sup>1</sup> En una carta fechada el 28 de octubre de 1909 Freud le agradeció cálidamente el envío del artículo y agregó un comentario revelador: “Por mucho tiempo me ha acechado la idea de que nuestros estudios sobre el contenido de las neurosis puede destinarse a resolver el enigma de la formación de los mitos y que el núcleo de la mitología no es otra cosa que aquello de lo que hablamos cuando decimos ‘complejo nuclear de las neurosis’”.<sup>2</sup> ¿Qué intenta decir Freud con esta especulación de que el estudio del contenido de las neurosis puede resolver el enigma de la formación de los mitos? Sin embargo, ¿no es acaso el inverso el camino seguido por Freud, ya que recurre al mito para explicar la neurosis individual? La cuestión parece complicarse. Según Paul Ricoeur, ya en *La interpretación de los sueños*, Freud parte de las peculiaridades de cada fantasía onírica individual pero universaliza el impulso incestuoso edípico cuando lo aborda como una fantasía universal, “un sueño arcaico”, un mito “típico”.<sup>3</sup> ¿Es el mito de Edipo, tal como lo concibe la tragedia de Sófocles *Edipo rey*, testimonio de la universalidad del deseo incestuoso neurótico individual que subyace en el inconsciente de cada uno? ¿Se nutre la neurosis del mito o el mito del complejo nuclear de las neurosis? Si lográramos develar su misterio, ¿explicará el mito el funcionamiento mental o es el núcleo de las neurosis lo que resolverá el enigma de la génesis del mito?

La carta de agradecimiento a Oppenheim donde Freud conjeturó sobre una analogía entre el núcleo de los mitos y el complejo nuclear de las neurosis, fue el comienzo de una productiva colaboración entre ambos. Juntos se embarcaron en un proyecto de investigación basado en la compilación de cuentos folclóricos que incluían sueños. La mayoría de los cuentos fueron recogidos por Oppenheim y provenían de la revista *Anthropophyteia* (1904-1913), una publicación fundada por el reconocido folclorista Friedrich Krauss. Antes que el texto producido en conjunto se diera a conocer públicamente, la colaboración con Freud se interrumpió

abruptamente en 1911 cuando Oppenheim renunció a la Sociedad Vienesa de Psicoanálisis a la que se había integrado el año anterior y en la que participó activamente, según Jones, y se alejó de ella para aliarse al grupo de Alfred Adler. El artículo no fue publicado y quedó en manos de Oppenheim.

Durante la segunda guerra mundial, Oppenheim y su esposa fueron deportados al campo de concentración de Theresienstadt donde el profesor murió. Su mujer sobrevivió y logró salvar el manuscrito. La viuda lo llevó consigo a Australia, país al que emigró y donde pasó el resto de sus días. No fue sino después de su muerte, en 1956, cuando reapareció este artículo cuya existencia se desconocía. Finalmente se publicó, cuarenta y siete años más tarde, en 1958, en una traducción al inglés y en el original en alemán con el título de *Los sueños en el folklore*.<sup>4</sup>

La colaboración con Oppenheim no es la única prueba del interés de Freud en la intersección del folclore, la etnografía, los mitos y la antropología. En 1910, la revista de Krauss, *Anthropophyteia*, de la que Freud era un asiduo lector, fue objeto de furiosas acusaciones. Se aducía que, bajo la coartada de la divulgación antropológica, se estaba distribuyendo material obsceno y pornográfico. En ese momento Freud intervino escribiendo una carta abierta de apoyo a la revista (publicada en *Anthropophyteia*) y entre 1910 y 1912 su nombre figuró en el listado de la mesa editorial.

En 1913, el mismo año que salió a la luz la obra magnífica que ahora celebramos, *Tótem y tabú*, Freud, a invitación de Krauss, escribió el prólogo a un tratado antropológico pionero, un libro extremadamente peculiar cuyo tema continúa siendo tabú. Era la traducción al alemán de *Scatological Rites of All Nations: A Dissertation upon the Employment of Excrementitious Remedial Agents in Religion, Therapeutics, Divination, Witchcraft, Love-Philthers, etc., in all Parts of the Globe. Based upon Original Notes and Personal Observation, and upon Compilation from over One Thousand Authorities. Not for general perusal*. [Ritos escatológicos de todos los pueblos: disertación sobre el uso de agentes excrementicios curativos en la religión, la adivinación, la brujería, los filtros de amor, etc., en todas las partes del globo. Basado en notas originales y observaciones personales y en la compilación de más de mil autoridades. No para la lectura general]. A menudo se alude a él simplemente como *Scatologic Rites of All Nations* [Ritos escatológicos de todos los pueblos]. El libro apareció originalmente en inglés en 1891. Su autor era John G. Bourke (1846-1886), un militar de ascendencia irlandesa nacido en Filadelfia, capitán del Tercer Cuerpo de Caballería del Ejército de Estados Unidos, estudioso de los amerindios que su ejército planeaba exterminar, historiador y etnólogo *amateur* que ha legado cientos de páginas sobre la vida en la frontera durante la conquista del Oeste después de la guerra civil estadounidense. La versión original de la obra fue publicada por una editorial menor y los costos de producción fueron cubiertos en forma privada. El largo subtítulo, de ambicioso alcance y tono respetablemente científico es, sin embargo, bastante explícito sobre cuán desagradable e indiscreto era el tema que el texto aborda. Evidentemente el asunto explorado quedaba excluido de toda conversación amable en una sociedad educada,

un hecho que se anticipaba cándidamente en la portada al declarar que no era recomendable para la lectura del público general. Adrede o no, la advertencia era a la vez un golpe maestro de promoción publicitaria. Esta admonición desapareció cuando se publicó en 1913 la traducción alemana en una edición revisada y expandida bajo la dirección de Krauss y acompañada por el prólogo de Freud. El título también varía. Aparece reducido: *Der Unrat in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht der Völker* [Lo sucio en las costumbres, los usos, las creencias y el derecho consuetudinario de los pueblos]. La contribución al texto de Bourke fue luego reproducida en la edición alemana de las obras completas de Freud de 1928, *Gesammelte Schriften*, tomo XI, con el título *The Excretory Functions in Psychoanalysis and Folklore* [Las funciones excrementicias en el psicoanálisis y el folklore] y fue seleccionada por Strachey para su inclusión en el quinto volumen de una compilación de textos escogidos de Freud en inglés que se publicó en 1950.

En 1994 Louis P. Kaplan reeditó una versión abreviada de 30 capítulos y 165 páginas (el original de Bourke tenía 500 páginas y 52 capítulos) que se publicó en Nueva York con el título *The Portable Scatalog* [El Escatálogo Portátil] y que se promovió, ya no como un tratado antropológico, sino como lectura chistosa para el retrete. El nuevo editor atribuye la desaparición del rótulo de autocensura en lo referido al lector ideal de la obra, a la participación de Freud en el volumen y considera que el prólogo de quien Kaplan llama “el maestro del estadio anal” le otorga “el sello de aprobación de manera directa”.<sup>5</sup> Kaplan cita a Freud en su elogioso comentario: “Lo mejor y más cuantioso que conocemos sobre el papel de las excreciones en la vida humana ha sido compilado en el libro de J. G. Bourke *Ritos escatológicos de todos los pueblos*. La tarea de llevar esta obra al conocimiento de los lectores alemanes no sólo es osada sino altamente meritoria”.<sup>6</sup> Quizá reconociendo el inevitable malestar que el tema del libro podía acarrear, el título de la versión castellana le hace un guiño a la versión en inglés del título de otra obra de Freud de 1930 *El malestar en la cultura* [Das Unbehagen in der Kultur] que fue traducido como *Civilization and its Discontents* [La civilización y sus desazones] ya que aparece en las ediciones españolas de 1976 (Madrid, Guadarrama) y de 2005 (Barcelona, Círculo Latino) como *Escatología y civilización. Los excrementos y su presencia en las costumbres, usos y creencias de los pueblos*. Conviene recordar aquí que el malestar al que Freud se refiere resulta del irremediable antagonismo existente entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura. Ya había hecho referencia Freud en sus *Tres ensayos de teoría sexual* a cómo la civilización atrofia las pulsiones sexuales y privilegia determinadas zonas del cuerpo imponiendo el sello de normal o anormal a las actividades sexuales. Freud nota que, en la sexualidad, lo más sublime y lo más repugnante aparecen por doquier en íntima dependencia.

John Bourke fue un autor prolífico y llevó un diario meticuloso durante toda su vida adulta: este detallado registro personal es un valioso documento etnográfico que sirvió de base para sus libros. La obra que Freud prologó, *Ritos escatológicos de todos los pueblos*, fue inspirada por un hecho excepcional. En 1881 Bourke fue

invitado a presenciar una ceremonia religiosa secreta de los indios zuñí de Nuevo México. Pudo observar allí que durante el éxtasis de la danza ritual los nativos bebían orina humana y luego descubrió que, a menudo, los rituales incluían no solamente orina sino también la ingestión de excrementos humanos y animales. El primer reporte de esta experiencia fue publicado en 1885 en una monografía de 56 páginas: *Notes and Memoranda on Human Ordure and Human Urine in Rites of Religious or Semi-Religious Character in Various Nations* [Notas y memorándum sobre excrementos humanos y orina humana en rituales de carácter religioso y semi-religioso en varios pueblos]. Este relato vuelve aparecer en su *opera magna* ya citada, *Ritos escatológicos de todos los pueblos*. Reproducimos a continuación el relato de la danza de la orina de los zuñís en esa obra:

Los nehue-cue [una secta secreta de los zuñís] entraron. Esta vez dos miembros del grupo estaban desnudos. Su canto era muy peculiar: sonaba como un coro de deshollinadores; la danza se limitó a dar saltos con las piernas extendidas y los pies separados ... la “fiesta” estaba ya preparada y ellos rugieron en señal de aprobación y avanzaron para dar la mano a los espléndidos “Americanos” dirigiéndose a nosotros en una algarabía chispeante expresada en español, inglés y zuñí rudimentarios. Entonces se agacharon sobre el piso de tierra y consumieron animadamente grandes ollas llenas de té y unos platos con una mezcla azucarada y pegajosa. Cuando estaban a punto de terminar entró un piel roja cargando una olla de orina de la que estos brutos mugrientos bebieron a su antojo.

Yo traté de negar la evidencia de mis sentidos y le pregunté a Cushing si se trataba realmente de orina humana. “¿Por qué? Ciertamente”, respondió él, “Y aquí vienen trayendo más”. Esta vez se trataba de un cubo de hojalata de no menos de dos galones. Yo estaba parado junto a la piel roja cuando nos ofreció este extraño y abominable refresco. Ella hizo un movimiento con la mano para indicarme que se trataba de orina y uno de los hombres más viejos del grupo repitió la palabra “mear” en español, mientras que mi sentido del olfato demostraba la veracidad de sus declaraciones. Los bailarines tragaron grandes cantidades, chasquearon los labios y en medio del bramido de felicidad de los espectadores comentaron que era muy, muy bueno.<sup>7</sup>

Incómodo con el rol pionero de “observador participante” que Malinowski hubiera aconsejado, menciona Bourke que, afortunadamente, en el rito que le tocó presenciar se omitió la habitual ingestión de excrementos animales y humanos. A pesar de su evidente desagrado, el etnólogo aficionado nos entrega una explicación de la racionalidad del ritual. Él nota que, entre los zuñís, los nehue eran una orden o secta médica y que las danzas tenían el objetivo de robustecer los estómagos de los participantes para que toleraran cualquier tipo de comida, aun la más repugnante. De ese modo, no solamente desarrollaban resistencias que les permitían sobrevivir en situaciones de escasez de alimentos sino que, además, aprendían la terapéutica de los problemas digestivos. Bourke subraya el hecho de que no se trata de un rito

aislado sino que la dieta excrementicia es una práctica reconocida y sancionada por todas las comunidades en los pueblos indígenas del sudoeste de Estados Unidos. Observa además que el tema de los excrementos y sus rituales puede ser objeto de estudio y convertirse en una valiosa fuente de información sobre la vida de los pueblos primitivos y de las civilizaciones modernas, más pudorosas en su relación con la muerte y los desechos.

En un gesto comparatista, evocador de lo que fue primer título de *Tótem y tabú*, cuando los cuatro ensayos fueron publicados en los primeros dos volúmenes de *Imago* y que luego pasó a ser el subtítulo: *Algunos aspectos comunes de la vida mental del hombre primitivo y de los neuróticos*, Bourke se apoya en el terreno común y encuentra que la danza de la orina de los zuñís es el equivalente de una celebración europea medieval llamada “Fiesta de los locos” (*festum fatuorum*, *festum stultorum*, *festum hypodiaconorum*, o *fête des fous*). Esta tradición de Europa continental es un festejo en el cual los participantes asisten a misa llevando máscaras y se permiten excesos que van desde conversaciones vulgares sobre temas picarescos y obscenos y atracones de embutidos de sangre hasta la indulgencia en actividades “de extravagancia e impudicia”<sup>8</sup> como actos licenciosos y blasfemos de “locura y pasión”.<sup>9</sup> “En medio del tumulto, la blasfemia, y las canciones indisciplinadas, cabe notar que hubo unos cuantos que se quitaban las ropas completamente y otros que se dejaban caer en el libertinaje más indecente.”<sup>10</sup> Para realzar las similitudes entre la saturnalia europea y la danza zuñí de la orina, Bourke se apoya ni más ni menos que en la materialidad del lenguaje. En la fiesta de los locos se comen morcillas, en francés *boudins*, y nota que esa misma palabra también significa excremento. Además de esta afinidad lingüística, Bourke observa que en la fiesta de los locos se tira estiércol sobre los transeúntes. Burke analiza la descripción de Thomas Fosbroke de la fiesta y agrega que los participantes no solamente llevan máscaras sino que los hombres se vestían de mujer y las mujeres de hombre. Lo sexual y lo fecal aparecen enlazados: a los gestos obscenos y actitudes poco decorosas se suma la presencia de carros llenos de excrementos cuyos contenidos son arrojados sobre el gentío. Bourke concluye que a ambos lados del Atlántico el ritual es el mismo: “El rito bien puede haber sublimado el comer excremento directamente, como entre los zuñís, al consumo del *boudin*, el símbolo excrementicio.”<sup>11</sup>

No solamente el empleo del concepto de sublimación ha de intrigar al lector psicoanalíticamente alertado (su uso no parece muy alejado de la idea freudiana) sino que la equivalencia que Bourke indica entre excrementos y sexo aparece de manera explícita en el prólogo de Freud cuando describe que el interés coprofílico infantil que cae bajo el efecto de la represión como resultado de la educación se desplazará a otros objetos: por ejemplo, de la material fecal al dinero. Freud sostiene que la separación entre el interés excrementicio y el interés sexual sólo se produce más tarde en la vida de los niños y que ese pasaje nunca es completo: los restos habrán de encontrarse en “las neurosis, perversiones, malas costumbres y hábitos de los adultos”.<sup>12</sup>

Esta propuesta de un enlace entre lo sexual y lo excrementicio no era novedosa. En una carta a Fliess del 1 de enero de 1896 (Manuscrito K), había notado Freud que “la vecindad natural de los órganos sexuales [a los excretores] infaltablemente despertará también asco a raíz de la vivencia sexual”.<sup>13</sup> Y en 1905, cuando escribe sobre el “caso Dora”, sostiene que lo excrementicio es *inseparable* de lo sexual, “*inter urinas et faeces nascimur*”.<sup>14</sup> Este vínculo entre sexo y desechos había sido ya notado por el propio Hegel cuando observó, en la *Fenomenología del espíritu*, “la misma conexión de lo elevado y lo ínfimo que la naturaleza expresa ingenuamente en lo viviente, al combinar el órgano de su más alta perfección, que es el órgano de la procreación, con el órgano para orinar”.<sup>15</sup> Pero cuando Hegel escribe que, en el hombre, el órgano más perfecto, el de la procreación, es al mismo tiempo el órgano para mear, emplea el vocablo alemán *Pissen*.<sup>16</sup> El uso de este término más bien rudo ha sorprendido a los críticos y fue comentado por Vincenzo Vitiello quien considera que esta estrategia pone énfasis en la intención de Hegel de demostrar que el espíritu “no es un hueso” y nace de la conciencia de que ninguna construcción lógica es capaz de validar la realidad de la naturaleza, que “el mundo lógicamente construido no es el mundo real”.<sup>17</sup> Nos dirá Umberto Eco que Hegel sustrae así el espíritu de las razones de la determinación física.<sup>18</sup> El uso del crudo lenguaje es interpretado por Donald Phillip Verene como una manera de darle mayor fuerza a su ataque crítico de la frenología. Hegel refuta la proposición fisiognómica de la frenología y sus especulaciones sobre las protuberancias craneanas, diciendo que reduce el Espíritu a un hueso, lo que revela una profunda ignorancia, *Unwissenheit* (un no saber) que se disfraza como *Wissenschaft* (ciencia) y como genuina *Wissen* (sabiduría) del espíritu. Hegel emplea un término poco digno para describir el nexa frenológico entre lo más alto y lo más bajo: en el hombre el órgano de la procreación es también el de la micción. Hegel no escoge “orinar” (*Urinieren*) sino “mear” (*Pissen*). Verene observa que en estas extraordinarias líneas de la *Fenomenología*, Hegel impugna con este crudo término, no sin cierta irritación, la ironía del frenólogo que descubre que el pene sirve para orinar pero se distrae en la fascinación de esta función y desatiende que el mismo órgano puede servir además para una función sexual de placer y de procreación.<sup>19</sup> Con este intencional juego de palabras entre *Pissen* y *Wissen*, Hegel expone los simplismos, excesos e insensatez de la frenología.<sup>20</sup>

Que el órgano más perfecto, el de la procreación, también sea el de la micción, es una torpeza o broma de la naturaleza que reaparece evocada por Kierkegaard, según Avital Ronell, quien observa que, “mientras que para Hegel el pene era un órgano ‘en contradicción’, produciendo la sustancia generadora de vida y eliminando desechos por un mismo orificio, para Kierkegaard la contradicción es entre órganos: pene y vagina”.<sup>21</sup> Ronell sorprende diciendo que el pene no tiene demasiadas opciones cuando se trata de ser el anfitrión de fuerzas opuestas y contradictorias. Recurriendo a Freud nos recuerda que hay órganos más orientados hacia la volición y cita el ejemplo de la boca en la discusión de los órganos de “doble función” donde

“la sexualidad reprimida es más perceptible que en los órganos de la visión”.<sup>22</sup> En “La perturbación psicógena de la visión” (1910) Freud escribe: “El placer sexual no se anuda meramente a la función de los genitales. La boca sirve para besar tanto como para la acción de comer y de la comunicación lingüística, y los ojos no sólo perciben las modificaciones del mundo exterior importantes para la conservación de la vida, sino también las propiedades de los objetos que los elevan a la categoría de objetos de elección amorosa: sus ‘encantos’ (*Reize*)”. El placer sexual se enlaza a fragmentos del cuerpo, restos que caen y delinean un objeto. A los tres objetos freudianos —el objeto oral, el objeto anal, el objeto fálico— Lacan agregará los dos objetos aquí esbozados —el objeto escópico y el objeto vocal—. En el ensayo sobre la doble función de los órganos, Freud reitera el comentario que hiciera en su carta de agradecimiento a Oppenheim: “la neurosis esconde en su interior también la clave de la mitología”.<sup>23</sup>

Conviene mencionar aquí un sueño de un analizante de Freud, el Hombre de las Ratas. Subrayemos un interesante momento del análisis en el cual el analizante había visto en las escaleras del consultorio del doctor Freud a una mujer joven y supuso que se trataba de la hija de su analista. Esa misma noche soñó que la muchacha tenía costras de estiércol en los ojos. Lacan comenta que el Hombre de las Ratas imaginaba así “que Freud deseaba nada menos que otorgarle su propia hija, que él se imagina fantasmáticamente poseedora de todos los bienes de la tierra con que sueña. Y se lo representa en la forma muy especial y característica de un personaje con anteojos de bosta”.<sup>24</sup> Sin dudar en leer esta producción como una unión del mito y la fantasía, la interpretación de Freud es drástica: “Usted se ha enamorado de mi hija no por sus bellos ojos sino porque está interesado en su dinero”. Las intenciones y los órganos pueden ser dobles, como observa Hegel sobre el pene, el órgano de la perfección, el órgano de la evacuación de desechos y de la generación de la vida, esa duplicidad nos remite a un carácter sexual que no está ligado al órgano. En el sueño del Hombre de las Ratas la mirada y el excremento están ligados: los anteojos juegan un rol importante en su obsesión con una deuda impagable que tortura a este hombre preso de remordimientos, así produce los “anteojos de bosta” que colman con estiércol el hueco del ojo.

En la interpretación freudiana, el dinero se une con el amor interesado en este sueño que recrea la novela familiar. El hijo repite el destino del padre: casarse por conveniencia con una mujer rica a la que no se ama. Así vemos que los objetos siguen un circuito que no es fortuito sino que recorren un derrotero pulsional dominante, pero que este itinerario no está determinado por un objeto normativo, como podría suponerse en el caso de la función de los genitales, sino por el drama personal del neurótico, por su estructura mítica privada, que se sigue a la letra.<sup>25</sup>

Siguiendo el derrotero marcado por las formaciones (*Bildungen*) del inconsciente (ocurrencias, fantasías, sueños, síntomas), serie a la que agregamos los mitos y los rituales que ellos crean, aquí surge otro punto de conexión entre el tratado de Bourke sobre ritos escatológicos y las teorías freudianas. Al comentar una costumbre de los habitantes de Samoa, en Polinesia, Bourke cuenta que, cuando una

mujer esta a punto a dar a luz, se reza al dios o al espíritu protector de las familias paterna y materna. Este dios será el protector de la criatura que nacerá. Como manera de expresar el respeto por la deidad auxiliadora, la familia se refiere en los rezos al bebé como el “excremento” del dios. Esta costumbre se prolonga durante la infancia y se convierte en el apodo del niño a quienes llamarán, afectuosamente, “excremento de Togo”, “excremento de Satia” o cualquiera sea el nombre del dios protector. Nota Bourke que esta formulación, a pesar de ser cruda, expresa la piedad y el respeto sentidos hacia la divinidad.<sup>26</sup> Uno no puede dejar de ver aquí una prueba antropológica complementaria de lo que Freud descubre en la clínica siguiendo el derrotero marcado por el circuito de los objetos de la pulsión (pecho, alimento, heces) y desarrollado mas explícitamente en “Sobre las trasposiciones de las pulsiones y especialmente del erotismo anal” (*Über Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik*, 1917), un artículo que fue publicado tres años después de la aparición en alemán del libro de Bourke. Allí Freud propone una serie de equivalencias entre los diversos objetos parciales de la pulsión donde los objetos son intercambiables: niño = pene = heces = dinero = regalo. Freud observaba que “en las producciones de lo inconsciente—ocurrencias, fantasías y síntomas—los conceptos de caca (dinero, regalo), hijo y pene se distinguen con dificultad y fácilmente son permutados entre sí”. Agregaba que “esos elementos a menudo son tratados en lo inconsciente como si fueran equivalentes entre sí y se pudieran sustituir sin reparo unos por otros.” Gracias a esta permutabilidad, un hijo es considerado como “Lumpf” (un “mojón”, como en el análisis del pequeño Hans), es decir,

como algo que se desprende del cuerpo por el intestino; así, un monto de investidura libidinosa aplicado al contenido del intestino puede extenderse al niño nacido a través de él. Un testimonio lingüístico de esta identidad entre hijo y caca es el giro “recibir de regalo un hijo”. En efecto, la caca es el primer regalo, una parte de su cuerpo de la que el lactante sólo se separa a instancias de la persona amada y con la que le testimonia también su ternura sin que se lo pida, pues en general no empuerca a personas ajenas. (Con la orina se producen reacciones parecidas, aunque no tan intensas.) En torno de la defecación se presenta para el niño una primera decisión entre la actitud narcisista y la del amor de objeto. O bien entrega obediente la caca, la “sacrifica” al amor, o la retiene para la satisfacción autoerótica o, más tarde, para afirmar su propia voluntad. Con esta última decisión queda constituido el desafío (terquedad) que nace, pues, de una porfía narcisista en el erotismo anal.<sup>27</sup>

La caca es para Freud “el primer regalo” que luego transfiere su valor libidinal al interés por el dinero que a su vez se transporta al deseo de un hijo.

Entonces, una parte del interés por la caca se continúa en el interés por el dinero y es derivado; otra parte se transporta al deseo del hijo. En este último deseo coinciden una moción anal-erótica y una moción genital (envidia del pene). Pero el

pene posee también una significatividad erótico-anal independiente del deseo de un niño. La relación entre el pene y la cavidad mucosa por él ocupada y estimulada preexiste ya en la fase pregenital sádico-anal. La masa fecal—o “barra” fecal, según expresión de uno de mis pacientes—es, por decirlo así, el primer pene, y la mucosa por él excitada, la del intestino ciego, representa la mucosa vaginal.

Hay sujetos cuyo erotismo anal ha persistido invariado e intenso hasta los años inmediatos a la pubertad (hasta los diez o los doce años). Por ellos averiguamos que ya durante esta fase pregenital habían desarrollado en fantasías y juegos perversos una organización análoga a la genital, en la cual el pene y la vagina aparecen representados por la masa fecal y el intestino. En otros individuos—neuróticos obsesivos—puede comprobarse el resultado de una degradación regresiva de la organización genital, consistente en transferir a lo anal todas las fantasías primitivamente genitales, sustituyendo el pene por la masa fecal, y la vagina por el intestino.<sup>28</sup>

Según Freud, el interés por el hijo deriva de que es el heredero principal del erotismo anal cuyo predecesor había sido el pene. Freud indica cómo la mujer pasa del deseo del pene al deseo del hombre, con la posibilidad de una “regresión pasajera del hombre al pene, como objeto de su deseo”. En la teoría de Freud del complejo de castración se atribuye al órgano masculino un papel preponderante en la medida en que su ausencia o su presencia transforma a la diferencia anatómica en el criterio fundamental de clasificación de los seres humanos. Freud y, en forma más sistemática, Lacan, hablan de falo, un objeto separable, transformable (y, en este sentido, un objeto parcial), que es la referencia última de toda serie. La creación lacaniana del objeto *a* se sustenta en los cuatro objetos de las pulsiones parciales: el pecho, objeto de la succión (pulsión oral), las heces, objeto de la excreción (pulsión anal), y los objetos causa de deseo que son la voz (pulsión invocante) y la mirada (pulsión escópica).

Es claro que la escatología tiene contribuciones para ofrecer al psicoanálisis. Precisamente, Lacan toma al excremento como el modelo de la pérdida subjetiva, de la castración primordial. Siguiendo así la observación de Freud, de que la caca ha sido el “primer trozo de nuestro cuerpo al que tuvimos que renunciar”,<sup>29</sup> y por ello constituye la “entrada a la constitución del complejo de la castración”.<sup>30</sup> Nota con agudeza Tim Dean que esta pérdida tiene alcances universales porque mientras que sería obviamente absurdo suponer que a todo el mundo le falte un pene, sin embargo, hombres, mujeres y niños de todas las razas, naciones y culturas, todos sin excepción han dejado caer objetos por el ano.<sup>31</sup> Observa Žižek<sup>32</sup> que el objeto anal funciona como un elemento significante, destacando el rol que el excremento juega en la economía entre sujetos sea como una prueba al Otro del autocontrol y disciplina del niño, o de su obediencia a la demanda del Otro, o como primer regalo al Otro. Žižek describe, sin embargo, una evolución en la cual las heces antes de convertirse en un objeto simbólico, elevado al estatus de regalo, eran un objeto *a*, un resto del cuerpo que cae y se pierde cuando el cuerpo se simboliza y se inscribe en

una red simbólica. Es claro que este tipo de funcionamiento denota que el objeto anal ha pasado por el tamiz de la castración y eso lo convierte en la primera instancia de lo que Lacan llama el objeto *a*, es decir, el objeto causa de deseo.

Precisamente apuntando a esta función primordial, dentro del contexto del Seminario sobre la angustia, Lacan se pregunta cuál es la razón por la cual el excremento cobra tan gran importancia a nivel de lo que llama “la economía inter-viviente e intra-viviente”.<sup>33</sup> Y responde que la importancia del excremento se hace clara por ser el objeto de la demanda del Otro, representado en este caso por la madre. Se trata de la educación que ordena al niño controlar los esfínteres y retener (lo que no es obvio). La habilidad para retener las heces esboza ya su dominio de algo que es una parte del cuerpo y que puede soltarse, siempre a pedido (*à la demande*). Esta educación del niño ofrece una satisfacción a la demanda del otro y Lacan señala que se acompaña de una serie de cuidados conocidos ya que el otro no sólo le presta atención sino que le añade otras dimensiones suplementarias como la aprobación y hasta la limpieza, con efectos erógenos indiscutibles “que se vuelven más evidentes aun cuando sucede que una madre le sigue limpiando el culo al hijo hasta los doce años”, según comenta Lacan.<sup>34</sup> “Esto se ve todos los días... y podemos ver bien como la caca asume fácilmente la función que he llamado... de *agalma*. Este *agalma* cuyo paso al registro de lo nauseabundo no sería otro que el efecto de la disciplina misma de que forma parte integrante.”<sup>35</sup> Vemos aquí al excremento no solamente como regalo sino como *agalma*, es decir, la inmundicia, el desecho elevado a la categoría de objeto precioso, de envoltorio que enciende el amor. Porque, según Lacan, se establece una peculiar relación agálmica entre la madre y el excremento de su hijo, una conexión que sólo es concebible en su relación con el falo, “con su ausencia y con la angustia fálica como tal. En otros términos, como simbolizante de la castración”.<sup>36</sup> La demanda de la madre torna alrededor de: “Guárdalo, dalo”, a pedido y luego admirado “¡Qué linda caca!”

Pero tal demanda implica al mismo tiempo que esa linda caca sea, podría decir, desaprobada, porque sin embargo al niño se le enseña que no hay que mantener demasiadas relaciones con ella, salvo por la bien conocida vía que el análisis también observó, la de las satisfacciones sublimatorias. Si uno se pone a embadurnar algo, todos saben que lo hace con eso; pero se prefiere indicarle al niño que es mejor hacerlo con otras cosas... que no huelan tan mal. Allí nos hallamos en esa primera relación con la demanda del Otro, nos encontramos en el nivel de un reconocimiento ambiguo: lo que está allí, es a la vez, él y no debe ser él; por lo menos e incluso más allá: no es de él. Y bien, estamos progresando; se van delineando las satisfacciones, o sea que bien podríamos ver aquí todo el origen de la ambivalencia obsesiva. Esto es algo que podríamos ver inscribirse en una fórmula cuya estructura reconocemos: ( $a \lt \gt \$$ ) donde *a* es la causa de esa ambivalencia, de ese sí y no. Es de mí, este síntoma, pero sin embargo no es de mí. Los malos pensamientos que yo tenga respecto de usted, el analista, es evidente que los muestro; pero, en fin, no es cierto que lo considere una mierda, por ejemplo. En

resumen, vemos que aquí se va dibujando un orden de causalidad que, sin embargo, no podemos admitir de inmediato como siendo del deseo....<sup>37</sup>

El rol del excremento como mediador en la relación del niño con el Otro y los otros, propone un modelo de alteridad que, como señala Lacan, sienta las bases para la constitución de otra dimensión: la del deseo. Los excrementos como objeto *a*, pueden ser una parte del cuerpo que se desprende y se ofrece como un regalo, o un objeto que se retiene en rebelde desobediencia, o una actividad sexual dado el placer producido por el estímulo de la masa fecal en su pasaje por la mucosa anal, como lo detalla Freud en una adición a la tercera edición de los *Tres ensayos*.

El apasionante texto de Bourke es demasiado extenso para resumirlo aquí, pero intentaré un rápido esbozo. Esta obra que inspiró al James Frazer de *La rama dorada* y a Freud, aborda la dieta excrementicia seguida por indígenas de Florida, Texas y California. Describe una estrambótica modalidad de la hospitalidad siberiana (no olvidemos que hospitalidad proviene de la raíz latina *hostis*, extranjero, enemigo),<sup>38</sup> la costumbre de que las mujeres sean ofrecidas a los extranjeros para que beban su orina. Relata que en África no es arroz ni una lluvia de pétalos de flores sobre los recién casados sino la orina de la novia lo que se arroja sobre los invitados en las celebraciones nupciales. Bourke encuentra que la orina figura en ritos psicotrópicos en los que la droga se combina con la orina del chamán. No faltan las aberraciones, como el uso de excrementos humanos por los enfermos mentales. Bourke recuerda que, entre los árabes, el excremento de los reyes era utilizado para producir un incienso sagrado y que, para los tibetanos, los desechos corporales del lama se usaban a modo de amuletos e incluso menciona la caca del niño Jesús, poseedora de poderes milagrosos. Bourke estudia el papel del estiércol de vaca en los ritos religiosos, especialmente entre los antiguos israelitas y los asirios (cuyos altares se llenaban, al parecer, de tordos votivos) y nos pone al tanto de dioses excrementicios egipcios y romanos. Menciona también una deidad poco conocida, la diosa Cloacina, diosa romana de los retretes, cuyo nombre le fuera otorgado por el mismísimo Rómulo, diosa protectora de letrinas, cloacas y heces. Descubre el empleo de excrementos en la comida, como cuando se reveló bajo una sospecha de la propagación del cólera, que era el agua de retrete el ingrediente secreto para que el pan resultara deliciosamente esponjoso según la receta inconfesable de una distinguida *boulangerie* de París. La repelente lista es meticulosa y extensa: excrementos empleados como filtros de amor, en curas medicinales, como antídoto para flechas envenenadas o en Irlanda para atenuar la fiebre infantil, también para combatir el mal de ojo y neutralizar la brujería. Las doñas romanas orinaban sobre las estatuas de la diosa Berecinthia mientras los hurones canadienses se rebozaban en mierda para alejar malos espíritus. No habrá de sorprendernos que hechizos y sortilegios contengan desprendimientos del cuerpo: lágrimas, cabello, sudor, excrementos. Tampoco faltan las referencias a las flatulencias, al papel de la orina en las abluciones (para cambiar el color del cabello y conservar los dientes, así como múltiples variantes de la belleza lograda “*cum*

*stercore humano*”).

Tras la cita del catálogo de indiscretas impudencias conviene preguntar ¿qué es el pudor?, ya que el pudor evoca el dominio del tabú. Según Diana Rabinovich,<sup>39</sup> hablar de pudor es hablar de constitución subjetiva. Resaltando el “gran invento” de Lacan, el objeto *a*, objeto causa de deseo y, luego, objeto plus de gozar, Rabinovich recomienda no desatender el hecho de que “el sujeto, el individuo, la persona como tal, también es objeto *a*” porque históricamente “el sujeto es primero *a*, objeto *a*, en relación con el deseo del Otro”.<sup>40</sup> Rabinovich destaca que Lacan introduce el término pudor en el contexto de “La significación del falo” y lo hace distinguiendo al “pudor” de la “vergüenza”. Tanto en alemán como en inglés, no hay un equivalente de esa diferencia que existe en otras lenguas como el portugués, el castellano o el francés. Lacan subraya esta diferencia semántica por la cual, según Rabinovich, el pudor ocupa un lugar central en la constitución subjetiva y la vergüenza pasa a ser una vicisitud. Según Lacan, el pudor emerge cuando el velo que debe cubrir el falo es retirado: “El demonio del pudor *aidos* (*Scham*) surge en el momento mismo en que el misterio antiguo del falo es develado”.<sup>41</sup> El pudor surge cuando cae el velo del significante del falo. Este “develamiento de algo que no mostrará nada más que la nada, es decir, la ausencia de lo que es develado, es muy precisamente eso a lo que se refiere Freud a propósito del sexo femenino, el *Abscheu*, la cabeza de Medusa, o el horror que corresponde a la ausencia revelada como tal”.<sup>42</sup>

Rabinovich menciona que el pudor surge cuando se devela la posición del sujeto como objeto *a* y considera al pudor indisociable de la constitución del sujeto. Ella señala que, cuando Lacan habla de la virtud del pudor, está hablando de respeto al inconsciente y destaca que Lacan habla de pudor como “via regia”, como un indicador fundamental en la clínica. Entonces, los atentados al pudor pueden ser interpretados como ataques a lo más íntimo del ser de un sujeto, lo que debe permanecer velado por ser lo que lo sostiene como ser deseante, como explica Lacan en “Kant con Sade” “el pudor es amboceptivo de las coyunturas del ser: está siempre entre dos, el impudor de uno basta para constituir la violación del pudor del otro. Canal capaz de justificar, si fuese necesario, lo que produjimos antes de la aserción, en el lugar del Otro, del sujeto”.<sup>43</sup> Siguiendo estas líneas de pensamiento, comenta Rabinovich que en programas televisivos como el “Gran Hermano”, donde se sigue con las cámaras a un grupo de personas y se los filma en todo tipo de escenas privadas, incluso en el baño, se produce un hecho sorprendente: ni los participantes ni el público sienten que esas escenas constituyan una violación del pudor pero los camarógrafos que filman las escenas optan por no mirar aquellas registradas en los baños. Podemos decir que los camarógrafos experimentan pudor porque están menos desconectados de su inconsciente.

Freud buscaba en la antropología y el mito una prueba del “complejo nuclear de las neurosis”. Cuando discute la génesis de la perturbación psicógena de la visión, supone que en el interior del individuo se alza una voz punitiva que le dice: “Por haber querido hacer un mal uso de tus ojos, utilizándolos para satisfacer tu

sexualidad, mereces perder la vista”, justificando así el desenlace del proceso. Suponiendo la reciprocidad de la ley del talión en la formación de síntomas, explica Freud que la lógica de los trastornos visuales psicógenos coincide con la que hallamos en mitos y leyendas. Cita como ejemplo la leyenda de lady Godiva, según la cual los vecinos se confinaban en sus casas y cerraban sus ventanas para hacer menos penosa a la dama su exhibición, desnuda sobre un caballo, por las calles de la ciudad. No todos son pudorosos, hay un hombre que espía a través de los postigos cerrados de su ventana el paso de la bella desnuda y pierde, en castigo, la vista. Concluye Freud que este ejemplo, “uno entre muchos”, nos hace sospechar que “la neurosis encierra también la clave de la mitología”.<sup>44</sup> Lacan nos recuerda la virtud del pudor y plantea que el pudor puede sostenerse allí donde no lo hacen ni lo verdadero, ni lo bello, ni el bien. Cuando Lacan se pregunta cuál es la diferencia verdadera entre el ser humano y el animal, responde que una diferencia radica en lo que se hace con los excrementos, con los restos no asimilables. Los seres humanos estamos obsesionados con deshacernos de esa parte “real” de la naturaleza, y su “expulsión” termina dándoles una categoría ontológica. Los animales no se avergüenzan de sus excrementos, si los esconden es para no dejar huellas y protegerse de potenciales predadores. Scheler, en *Sobre el pudor y el sentimiento de la vergüenza*,<sup>45</sup> define el pudor como algo propio de lo humano porque responde a la doble naturaleza del hombre, entre lo animal y lo espiritual. ¿Será acaso el pudor el velo que cubre esa instancia mítica cuando una parte del cuerpo cayó, se separó y el sujeto se identificó con el pecho o se situó como un resto o un desecho o una caca, y así ocupó un lugar en el Otro desde el cual pudo comenzar a ser?

Volvamos por última vez a esa carta de agradecimiento a Oppenheim en la que Freud conjeturó que el enigma del núcleo de los mitos era el mismo que el complejo del núcleo de las neurosis. La especulación de Freud manifiesta un pensamiento innovador: cuando vislumbra una equivalencia entre el núcleo del mito y el de las neurosis, revela también la existencia de una estructura común a ambos. Este comentario de Freud evoca resonancias de la propuesta de Lacan de 1953 del “mito individual del neurótico”.<sup>46</sup> Lacan descubre en la experiencia analítica que los neuróticos construyen un mito individual, “un pequeño drama, una gesta”.<sup>47</sup> Este argumento fantasmático es una ficción tributaria de la idea freudiana de la novela familiar que ofrece al neurótico una estructura simbólica que le permite representar la verdad de sus relaciones fundamentales. Lacan generaliza la función del mito y propone que en un análisis la verdad sólo puede ser expresada de un modo mítico y cita al complejo de Edipo como ejemplo de esta conjugación de mito y fantasma para enunciar lo imposible de decir, no sin alertar que se trata “de una estructura bastante diferente de la que se da tradicionalmente: el deseo incestuoso por la madre, la interdicción del padre, sus efectos de barrera y, alrededor, la proliferación más o menos lujuriente de síntomas. Creo que esta diferencia debería conducirnos a discutir la antropología general que se desprende de la doctrina analítica tal como ella ha sido enseñada hasta el presente. En una palabra, todo el esquema del Edipo debe ser criticado.”<sup>48</sup> El mito organiza la verdad, pero también la vela. Para Lacan,

el concepto del complejo de Edipo no es una verdad sino el mito científico freudiano, una ficción que produce efectos de verdad pero que sin embargo amerita un cuidadoso análisis, podemos decir que es un “operador totémico” según el concepto desarrollado por Levi-Strauss en su análisis del totemismo.<sup>49</sup>

De esta manera, Lacan reformula el Edipo como un mito, un mito de los orígenes que propone una manera según la cual un niño toma una posición en la constelación familiar. De ese mito fundador derivan los padres caídos o violadores del que se quejan las histéricas en los *Estudios*, las madres cocodrilo que acosan a los obsesivos, las no tan variadas quejas “típicas” que inspiran a alguien a recostarse en un diván y asociar libremente. Más allá de sus elementos fabulosos y fabuladores, es importante destacar que esas historias son mitos que defienden al sujeto de la angustia de castración. El mito de Edipo es una respuesta al vacío que generan los interrogantes sobre la diferenciación sexual y la mortalidad.

Curiosamente la palabra escatología en español refiere tanto al estudio de los excrementos y desechos como al de las realidades últimas (muerte, juicio, final, infierno, gloria). Las raíces griegas son divergentes: para ésta, la raíz proviene de *éskhatos* (último) y su significado alude al conjunto de creencias y doctrinas concernientes a la vida posmortuoria. La que deriva de *skatós* (excremento) se refiere al estudio de los excrementos y desechos corporales como orina, materia fecal, sangre menstrual. Dos conceptos distintos pero homónimos. Esta complicación semántica es la clave para entender que así como *Tótem* y *tabú* parte de diversos acontecimientos arquetípicos para proponer un modelo del encuentro entre el mito y la ley, el interés de Freud por el texto de Bourke radica en que éste enumera en forma detallada y meticulosa el encuentro entre el mito recreado en el rito y el complejo nuclear de las neurosis, el enigmático lugar de lo indecible de la muerte y de la sexualidad.

---

E. Jones [1955], *The Life and Work of Sigmund Freud*, Nueva York, Basic Books, vol. II, p. 14. En español: *Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos Aires, Nova, t. II, 1960, p. 24. Traducción de M. Carlisky.

A. Dundes [1999], *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore*, Maryland, Rowman & Littlehead, p. 178. Mi traducción (a menos que sea especificado, todas las traducciones son de la autora del artículo).

P. Ricoeur [1965], *Freud: Una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI, 2004, p. 166. Traducción de A. Suárez.

S. Freud [1911], “Dreams in Folklore”, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XII, traductor J. Strachey, Londres, Hogarth Press, pp. 175-204. En español, “Sueños en el folklore” (Freud y

Oppenheim), en *Obras completas*, vol. XII, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 183-206.

L. Kaplan (ed.) [1994], *The Portable Scatolog: Excerpts from Scatological Rites of All Nations. A Dissertation upon the Employment of Excrementitious Remedial Agents in Religion, Therapeutics, Divination, Witchcraft, Love-Philters, etc., in all Parts of the Globe. Based upon original notes and personal observation and upon compilation from over one thousand authorities by John G. Bourke, 1891*, Nueva York, William Morrow & Co., p. 15. Un extracto de la obra de Bourke apareció en español, “Ritos escatológicos de todos los pueblos”, *REdTÓRICA*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1987, pp. 74-93.

*Ibid*, p. 16.

*Ibid*, pp. 23-24.

*Ibid*, p. 27.

*Ibid*, p. 28.

*Ibid.*, p 28.

*Ibid.*, p. 29.

S. Freud [1913], “Prólogo a la traducción al alemán de J. G. Bourke, *Scatologic Rites of All Nations*”, en *O. C.*, vol. XII, Buenos Aires, Amorrortu, p. 361. Traducción J. L. Etcheverry.

S. Freud, “Manuscrito K. Las neurosis de defensa. (Un cuento de Navidad) (1 de enero de 1896)”, en *O. C.*, cit., vol. I, p. 261.

S. Freud [1905], “Fragmento de análisis de un caso de histeria (caso Dora)”, en *O. C.*, cit., vol. VII, p. 29.

G. W. F. Hegel [1973], *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, p. 208. Traducción de W. Roces.

*Ibid*. p. 346.

V. Vitiello [2010], “La religión revelada”, en F. Duque (editor), *Hegel: La odisea del espíritu*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, p. 276.

U. Eco [1987], *De los espejos y otros ensayos*, Barcelona, Lumen, p. 167. Traducción C. Moyano.

D. P. Verene [1985], *Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of the Spirit*, Albany, SUNY Press, p. 87.

*Ibid.*

A. Ronell [1989], *The Telephone Book: Technology, Schizophrenia, Electric Speech*, Lincoln, University of Nebraska Press, p. 103.

S. Freud [1910], “La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis”, en *O. C.*, cit., vol. XI, p. 213.

*Ibid.*, p. 215. La carta de Freud a Oppenheim está fechada el 28 de octubre de 1909.

J. Lacan [1951], “El mito individual del neurótico”, en *Intervenciones y textos I*, Buenos Aires, Manantial, 1985, p. 11. Traducción de D. Rabinovich.

En este caso paradigmático bautizado por Freud como el Hombre de las Ratas, el significante *Ratten* tiene importancia fundamental. Las cavilaciones del paciente se exacerban durante su servicio militar cuando un cruel capitán le relata una penosa tortura en la cual se emplean ratas (*Ratten*). Ese tormento lo obsesiona: en él se introducen ratas vivas en el ano del torturado. Pero *Raten* significa también plazos o dinero: su padre ha tenido un casamiento por interés (*heiraten*, casarse) y en su juventud fue un *Spielratte* (jugador empedernido) que durante su carrera militar dilapidó los fondos del regimiento contrayendo deudas de juego que un amigo ayudó a salvar, pero quedó un saldo sin pagarse (*Raten*). Lo escatológico del sueño no queda lejos, ya que *Unrat* es inmundicia, cochambre, basura.

L. Kaplan (ed.) [1994], *op. cit.*, p. 52.

S. Freud, [1917], “Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal”, en *O. C.*, cit., vol. XVII, p. 120.

*Ibid.*, p. 121.

S. Freud, “Transmutaciones”, cit., p. 120.

*Ibid.*

T. Dean [2000], *Beyond Sexuality*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 264-265.

S. Žižek [1994], *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Women and Causality*,

Nueva York, Verso, p. 179.

J. Lacan [2004], *Le Séminaire. Livre X, L'angoisse*, Clase 23, 19 de junio de 1963, París, Seuil, p. 348.

*Ibid*, p. 349.

*Loc. cit.*

*Loc. cit.*

J. Lacan, *Le Séminaire. Livre X, L'angoisse*, Clase 23, 19 de junio de 1963, París, Seuil, 2004, p. 350.

Sobre esta cuestión, véase J. Derrida y A. Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, París, Calmann-Lévy, 1997.

D. Rabinovich [2007], "Violencia y pudor", en *Psicoperspectivas*, Valparaíso (Chile), vol. VI, pp. 73-81.

*Ibid*.

J. Lacan [1958], "La signification du phallus", *Écrits*. París, Seuil, 1966, p 692. Ed. esp. Siglo XXI, 3a. ed. 2009, p. 653.

J. Lacan [1956-57], *Le Seminaire: Livre V, Les formations de l'inconscient*, París, Seuil, p. 384.

J. Lacan [1963], "Kant avec Sade", *Écrits*. París, Seuil, p 772. Ed. esp. cit., p. 727.

S. Freud [1910], "La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis", *O. C.*, cit., vol. XI, p. 215.

Max Scheler, "Shame and Feelings of Modesty", en *Person and Self-Value. Three Essays*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 3. Traductor M. Frings.

J. Lacan [1953], "Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose", transcripción de J.-A. Miller, *Ornicar?*, núm. 17/18, París, Seuil, 1978, pp. 290-307. En español, "El mito individual del neurótico", en *Intervenciones y textos*, cit., pp. 37-60.

*Ibid.*, p. 299.

*Ibid.*, p. 305.

Para un desarrollo exhaustivo de este concepto, véase C. Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003. Traducción de F. González Aramburu.

**MALESTARES DE HERMANOS,  
FEROCIDADES  
CONTEMPORÁNEAS**

# TÓTEM Y TABÚ DESPUÉS DE AUSCHWITZ

BETTY BERNARDO FUKS Y CATERINA KOLTAI

Es sabido que en la conferencia “¿Qué es un autor?” Michel Foucault propuso subvertir la noción de autoría; la definición de autor como el individuo histórico o jurídico creador de determinada obra. El filósofo defendía la idea de que un autor es quien, por medio de un libro, una teoría, una tradición o incluso una disciplina, produce algo que va más allá de su misma obra. Después de reconocer que este fenómeno es tan antiguo como la civilización, Foucault identifica en un cierto tipo de autores del siglo XIX, en Europa, la capacidad de crear una obra permeada por signos comandados menos por su contenido que por la propia naturaleza del significante. Los llamó “fundadores de discursividad”, pues “no sólo han hecho posibles un cierto número de analogías, han hecho posibles (y en igual medida) un cierto número de diferencias”.<sup>1</sup> De entre estos autores, destaca a Sigmund Freud con el ejemplo del libro inaugural del psicoanálisis, la *Traumdeutung*, como una obra determinante de otros discursos sobre la técnica de la interpretación de los sueños,<sup>2</sup> análogos y relativamente diferentes.

Al reconocer la potencia de la escritura de Freud para generar textos diferidos, Foucault apunta también hacia un linaje, un legado, del padre del psicoanálisis, una herencia de hecho y no de derecho. Es lo que señala Urania Tourinho en un texto conmemorativo a los 100 años de “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna”, en donde sostiene que conmemorar la escritura de un artículo de las *Obras completas* es parte integrante del movimiento de transmisión y del porvenir del psicoanálisis.<sup>3</sup> Por otra parte, acerca de la transmisión del legado freudiano, aprendimos con Jacques Lacan que los impases, la forma en que cada analista traspone los enunciados freudianos a su práctica, marcada por cambios sociales y políticos alejados de la experiencia germinal del método analítico, convoca a cada uno de los herederos de Freud a la “reinención del psicoanálisis”.<sup>4</sup> Entonces, se trata de intentar siempre releer el texto freudiano, buscando decir algo nuevo sobre lo ya dicho.

Por lo tanto, pretendemos en este artículo seguir el famoso adagio de Goethe: “Lo que has heredado de tus padres adquiere para poseerlo”, citado por Freud tanto en *Tótem y tabú* como en *Moisés y la religión monoteísta*. Es decir, conmemorar el centenario del mito freudiano manteniendo la tensión entre las fronteras del tiempo en que fue escrito y el nuestro. Ésta sería, a nuestro modo de ver, una garantía de

que, transcurridos cien años, la narrativa freudiana sobre el “origen” de la cultura y del sujeto proyecte luces que auxilien a la lectura de nuestra contemporaneidad. Obra abierta, *Tótem y tabú* convoca al lector a conquistarlo y transformarlo en una herramienta crítica de la cultura de la que el texto da testimonio. De ahí que nos propongamos, de entrada, insertarlo en la lista de los escritos freudianos dedicados a pensar la sociedad y la política, cuidando de preservar su lugar prevalente en la metapsicología en tanto que se trata de un texto sobre la represión, el concepto que fundamenta la existencia del inconsciente y el proceso de constitución subjetiva.

Freud jamás se abstuvo de escuchar a la cultura y a la sociedad, compromiso que lo llevó a subvertir el orden establecido por la psicología que diferenciaba a la psicología individual de la colectiva. Hombre de su tiempo, insistía en que el psicoanálisis no era una concepción del mundo sino una práctica local que no podría abstraerse del mundo, puesto que su campo era precisamente el del sufrimiento del sujeto en el tiempo en que vivía. Se explica así que *Tótem y tabú* sea un fruto del trabajo conjunto de la teoría clínica y la teoría social. Por eso, al advertir en Edipo Rey los dos máximos crímenes contra la civilización: incesto y parricidio, descubría en la tragedia de Sófocles —obra que remite a otro mito más antiguo— la expresión más cercana a las fantasías incestuosas y asesinas, que reconoció en sí mismo y en sus pacientes en la Viena de *fin de siècle*. La escena analítica encontró un apoyo indiscutible en la escena cosmológica del mito griego y, a partir de esta homologación, el mito de Edipo se convirtió para el psicoanálisis en un ejemplo concluyente y figura conceptual privilegiada de las bases de un complejo que designa el conjunto de las fantasías y representaciones inconscientes de la vida del sujeto: el complejo de Edipo. Pero, en la medida que la tragedia griega narra algo que atraviesa el tiempo en el encadenamiento de las generaciones, y el complejo formaliza teóricamente al deseo y a la prohibición del incesto y del parricidio como caras de una misma moneda, Freud requiere la construcción de su mito. De tal modo, garantizaba sus descubrimientos y la condición de universalidad, en eso que acompañaba las diversidades de la cultura y de los tiempos históricos, sin poner en riesgo lo medular de la experiencia clínica: la escucha de lo singular. Desde el punto de vista formal, al fijar con el mito un punto de origen del deseo y sus representaciones, Freud rehusó convertir a los personajes de Sófocles a la condición de neuróticos modernos y viceversa. Fantasía y mito son formas de expresión permanentes del deseo en su articulación con la Ley, motor de los procesos subjetivos y culturales. Desde el punto de vista teórico, la narrativa fue el producto de una serie de inferencias lógicas realizadas sobre el material clínico y del apoyo que Freud buscó en las bases de la teoría evolucionista de Charles Darwin; en la concepción del totemismo, descrita por George Frazer; en la tesis del banquete totémico y de la sustitución de la horda por el clan, de William Robertson Smith; en la idea del fin del sistema patriarcal por la rebelión de los hijos, de James Jasper Atkinson; y en las consideraciones sobre el horror al incesto de Edward Westermarck. Pasemos ahora al mito construido a partir de esta pluralidad de voces.

En *Tótem y tabú*, esa obra polémica y rechazada por la comunidad científica de su

época, Freud pide al lector que admita el acontecimiento del parricidio perpetrado por los hijos que un cierto día se unieron, mataron y devoraron al padre, poniendo fin a la horda paterna y a la organización grupal dominada por la voluntad sin límite de un padre “animal” que gozaba de todas las mujeres. Ese acontecimiento, núcleo de “verdad histórica” o “herencia arcaica”, narra el pasaje del hombre de la naturaleza a la cultura. El valor conceptual preciso del mito fue haber consolidado la noción psicoanalítica del padre como vector de este pasaje. El padre freudiano garantiza las condiciones de reproducción de la especie hablante, es decir, la producción, en el ser biológico, de la subjetividad que se transmite de una generación a otra. Freud siempre rechazó abdicar de las tesis defendidas en este libro; sea la del parricidio, a su modo de ver una verdad histórica, sea la del banquete totémico, a lo largo del cual son transgredidas y confirmadas las prohibiciones totémicas. No cabe duda de que, para el autor del mito, el parricidio es real y que la reacción moral que generó el totemismo y el tabú no es mera consecuencia de un simple deseo imaginario sino que contiene, como dijimos arriba, un fragmento de verdad histórica. Siempre conviene recordar que Freud confirió el valor de “mito científico” a la narrativa del asesinato del padre de la horda. Por lo tanto, no es posible distanciarse de este paradigma, a riesgo de dejar de practicar, como dice Kuhn, la disciplina que es definida por él.<sup>5</sup> Lo que el mito freudiano pone en cuestión es el poder simbólico de la suposición del crimen primordial, que será interiorizado tanto por la historia colectiva como por la historia del sujeto, de tal modo que la tragedia edípica repite la historia de la horda.

Resumiendo: el mito del asesinato mapea, con bastante nitidez, los presupuestos psicoanalíticos sobre las bases y condiciones de la cultura y de la civilización del pasado, del presente y del futuro: 1] supresión de cualquier figura de poder excesivo y onnipotente, detentadora del goce absoluto del incesto y de la muerte; 2] obediencia a las leyes que garantizan el lenguaje —causa y efecto de la cultura— y el vínculo social establecido alrededor del vacío y, en consecuencia, referido esencialmente a la alteridad. O sea, la ficción freudiana postulada como hipótesis produce la figura del “padre muerto”, fundador de la ley y del deseo. Desde entonces, en el psicoanálisis, derecho y ley son aprehendidos como transformaciones de la violencia en su doble sentido: designa la fuerza que sostiene los procesos simbólicos y la relación entre los hombres e indica, también, la presencia bruta del elemento más arcaico de esta fuerza en las operaciones destructivas y otras similares que, sistemáticamente, inundan a la civilización con sangre y dolor.

Nos encontramos así, cien años después, remitidos a *Tótem y tabú* frente a la urgencia de escrutar la violencia y la crueldad en este momento en que los significantes humano e inhumano están cada vez más presentes en la literatura contemporánea, aun, incluso, entre ciertos psicoanalistas. Consideramos que es importante no ceder a una lectura catastrofista y apocalíptica del mundo en que vivimos, y a la vez nos parece fundamental destacar una vez más y siempre las consecuencias de esa catástrofe de Occidente que fueron los campos de la muerte,

donde se intentó transformar lo humano en otra cosa. Volveremos a esto pues nos parece fundamental entender lo que ahí se inscribió como proceso de deshumanización que subvirtió la relación de los que vivieron esa experiencia con el propio cuerpo y sus referencias temporales y espaciales fundamentales.

Es verdad que la obra de 1913 fue escrita en un tiempo anterior a la ruptura civilizatoria instaurada por lo real de los campos de exterminio, ese acontecimiento mayúsculo, colectivo e individual que, en palabras de la psicoanalista Nathalie Zaltzmann,<sup>6</sup> marcó el colapso de la civilización occidental en su función de protección del individuo frente al reino de la muerte. Dicho desmoronamiento pasó a formar parte de la herencia de la realidad humana que hace que todos nosotros, en nuestros pensamientos conscientes e inconscientes, tengamos que tratar individual y colectivamente la herida que eso representó para la *Kultur*, puesto que marcó un tiempo en el que el hombre dejó de ser un hombre para sí mismo y para el otro. Más adelante tendremos oportunidad de mostrar cómo *Tótem y tabú* ofrece herramientas precisas para reflexionar sobre la ruptura de los lazos sociales que la humanidad vivió durante la segunda guerra mundial. La urgencia de pensar esta catástrofe a partir de la letra de Freud no exime de la lectura de esta obra.

Sea como fuere, Freud, un año después de la creación del mito de *Tótem y tabú*, en vísperas de la primera guerra, puso en evidencia la extraña e interminable compulsión del hombre a la crueldad y destrucción tal como puede leerse en “De guerra y muerte. Temas de actualidad”: “[La guerra actual] no sólo es más sangrienta y devastadora que cualquiera de las guerras anteriores, y ello a causa de las poderosas y perfeccionadas armas ofensivas y defensivas, sino que es por lo menos tan cruel, tan encarnizada y tan inmisericorde como ellas”.<sup>7</sup> Esta unidad poéticamente descrita entre diferentes guerras a lo largo de la historia revela una paradoja: el peligro vive al lado del progreso. Ciencia y tecnología protegen al hombre de las fuerzas de la naturaleza, traen bienestar y cambios considerables a la civilización, pero, por otro lado, conceden poderes desmesurados al hombre moderno, esa especie de “dios de prótesis”<sup>8</sup> capaz de sumergir a la civilización en la barbarie. Aunque el padre del psicoanálisis se haya ocupado de pensar la “cultura de la muerte” de la que dio testimonio, ésta fue, sin duda, una crítica premonitoria a la “cultura del exterminio” que se hizo presente en Auschwitz e Hiroshima. La invención de la muerte planeada y el uso de la bomba atómica por el estado, son hechos que testimonian, como bien lo dice Philippe De Georges, una figura alegórica: “El Saber sirviendo al Mal”.<sup>9</sup>

A principios de la década de 1920, cuando Viena estaba siendo impregnada por el nazifascismo, Freud sistematizó y profundizó la incursión del psicoanálisis en el terreno de la política. Escuchar las exigencias propias de la dimensión psíquica en lo político le exigía prolongar el camino abierto en *Tótem y tabú*, e insistir en que la vida política es también una aventura de amor y de odio.<sup>10</sup> La evidencia de que la fratría constitutiva de la civilización, fundada inmediatamente después del asesinato, estaba siendo disuelta por una organización que reanimaba el espectro del cadáver insepulto del padre de la horda que, sistemáticamente, retornaba de las tinieblas y

horrorizaba a la civilización, fue el motor de la escritura de *Psicología de las masas y análisis del yo*.<sup>11</sup> En este texto Freud circunscribe la constitución del otro de la masa a partir de la presencia del principio de identidad imaginaria que unifica la colectividad a costa de la violencia en contra del otro. O sea, la cohesión comunitaria depende directamente de los afectos —amor y odio— siempre orquestados por el orden de amor entre los idénticos y el odio al otro. La consigna del Estado moderno a los ciudadanos es la de reprimir la hostilidad y el odio contra el prójimo, a quien se debe amar, y dirigirlos, justamente, a la “malvada” alteridad.

El fenómeno grupal de amor a los suyos y odio al otro, que obedece a la lógica del *narcisismo de las pequeñas diferencias*, base de la constitución del “nosotros” y del otro, cuando es llevada al paroxismo, desemboca, inevitablemente, en la segregación del extranjero, ese otro a quien los idénticos dirigen el odio que circula entre ellos mismos. Es que, al buscar algún elemento identitario como fundamento último, la “masa artificial”, bajo el dominio del líder, tiende a borrar las diferencias, las contradicciones y las formas de vida no alineadas a su institución. En otras palabras: el horror al otro es propio de las sociedades humanas. Para que la mecánica de la identificación colectiva a ciertos ideales movilice el odio al otro y para que la fascinación por algún líder que encarne esos ideales reúna a las masas en contra de una minoría, es preciso que ese horror responda a aquello que, en la persona, afecta a su constitución subjetiva, en lo que posee de más problemático: el reconocimiento de la incompletud constitutiva de su ser y su dependencia del significante del Otro.

De lo que acabamos de decir podemos concluir que, sustentada en el narcisismo y constantemente alimentada por él, y remitiendo más profundamente al desamparo infantil, la intolerancia asimila lo extranjero y lo hostil. No podríamos dejar de llamar la atención al hecho de que la teorización freudiana sobre las *Massen* en 1921, anticipaba la constitución de los modelos de regímenes que serían llamados totalitarios y/o fascistas e incluso lo que hoy conocemos como fundamentalistas. Cabe aquí recordar que el mismo Freud, tanto en este texto como en *El malestar en la cultura*, advirtió que la política de lo Uno pondría en escena el retorno de lo religioso. Es útil recordar que la historia no se cansa de confirmar uno de los presupuestos básicos de *Psicología de las masas*: la masa es capaz de una poderosa organización en torno a un líder carismático pero su desaparición puede llevar a irrupciones de pánico cuando se desvanecen las relaciones recíprocas entre los individuos sustentadas por su presencia.

Con el ascenso de la ideología nazi en la década de 1930, Freud regresará, por última vez, al mito en *Moisés y la religión monoteísta*. Sin embargo, lejos de aplicarlo a la historia del monoteísmo, promueve una nueva versión del padre con base en el concepto de “desmentida” y la trayectoria teórica que lo llevó a determinar la relación entre la consecuencia de este mecanismo de defensa —el rechazo— y la escisión del yo (*Ichspaltung*). Este término, consagrado en un texto contemporáneo al de Moisés, “La escisión del yo en el proceso defensivo” (1938), remite a la discordancia entre el saber y el no saber en el núcleo del yo, sin que

Freud haya atribuido a éste algún estado de incoherencia. El yo no es una sustancia sino un núcleo escindido marcado por incorporaciones sucesivas que hacen imposible la idéntico consigo mismo. En *Moisés*, Freud se sumerge en la literatura bíblica y en los textos de historiadores y egiptólogos y descifra estos documentos mediante la lectura de las distorsiones de la escritura operadas por la denegación y por la desmentida. Promueve la hipótesis de que Moisés fue un príncipe o un sacerdote egipcio, pero sólo la confirma cuando se activa la huella mnémica del asesinato originario según surge de la lectura del texto de E. Selling. Por lo tanto, la desconstrucción de la “identidad” egipcia de Moisés implica la necesidad de su asesinato. Conocemos los caminos por medio de los cuales Freud duplicará la figura de Moisés, Moisés medianita y Moisés egipcio, en dos dioses, Atón y Yahvé para, finalmente, hacer del asesinato de Moisés el evento que ratificará la hipótesis del asesinato primordial. En esta serie de escisiones, Freud afirma la verdad más decisiva del psicoanálisis: la irreductible división del sujeto.

Jacques Lacan llamó la atención al hecho de que “Moisés” da la clave para la comprensión del estatuto del padre en la obra de 1939. Releyendo el complejo de Edipo y *Tótem y tabú* a partir de *Moisés y la religión monoteísta*, extrajo los fundamentos de la noción del Nombre-del-Padre, especificado como metáfora paterna. Es innegable la importancia de esta contribución para la teoría psicoanalítica de los lazos sociales y para las discusiones actuales sobre la “declinación de la función paterna” y la “caída de lo simbólico” de cara al momento actual de la civilización. No es nuestra intención profundizar dichas formulaciones, debido al corto espacio de escritura que tenemos. Pero no podríamos dejar de referirnos a ellas antes de identificar lo que consideramos es la crítica de Freud al ideal político de la época, fundado en la creencia de la identidad pura derivada de la sangre y del suelo. Ideal sostenido, como mostraron Lacoue-Labarthe y Nancy,<sup>12</sup> desde finales del siglo XIX, en el mito que representa el nazismo: el mito de la raza. La búsqueda de una tipología, de un cuerpo primero donde el cuerpo del “pueblo alemán” presentado por el programa nacional-socialista tenía como objetivo enlazar la identidad con la sangre y no con la lengua.

Ahora bien, negar la función primera de la lengua, la nominación, como aquello que inscribe a los hombres en el linaje simbólico productor de singularidades en el seno de la unicidad, significaba, para el autor del mito del asesinato del padre, un retroceso a la horda sin ley ni deseo. Podríamos decir, sin arbitrariedad, que la figura extranjera del profeta mayor del judaísmo se construyó en oposición absoluta a la identidad mimética propuesta por el nazismo. En *Moisés y la religión monoteísta*, basado teóricamente en la doctrina psicoanalítica de las identificaciones, Freud presenta su tesis polémica, osada, según la cual cualquier identidad cultural o subjetiva sólo puede realizarse como juego transitorio de diferencias y antagonismos. Un juego minado y rediseñado por la memoria de una escritura de trazos y letras intraducibles —la herencia arcaica— pero que, en la medida en que son leídos y narrados, se vuelven traducibles. Este punto, extremadamente sorprendente en la relectura del mito de *Tótem y tabú*, reúne en la

última gran obra de Freud sobre la cultura, los elementos de una teoría que desde siempre estuvo dirigida a lo no idéntico. Estamos también frente a una determinada concepción de la sociedad y de la cultura que subtiende una lucha incesante entre lo mismo (identidad) y los otros (rasgos identificatorios) totalmente contraria a las leyes hitlerianas, vigentes en esa época, de la ciudadanía y de la sangre. Ésta fue la respuesta del psicoanálisis al discurso de una organización sociopolítica que, en el registro de la identificación mimética entre iguales, terminó fabricando una máquina de transformar la alteridad en cadáver.

Llegamos así a lo que Freud no conoció: el exterminio; aunque haya dejado herramientas para pensar sobre este rechazo radical del otro, es decir: 1] la muerte, uno de los grandes hitos de la vida que se envolvía en el esplendor del misterio divino, fue paulatinamente siendo desacralizada en la modernidad. El duelo del primitivo frente a la muerte, aun la de un enemigo, fue sustituido por la destrucción de esta estructura simbólica que garantiza la transmisión generacional: la muerte. 2] La instrumentalización de la tecnología y de la ciencia a favor de la barbarie, en vez de ofrecer bienestar y seguridad a los pueblos.

Cuando el mundo tuvo conocimiento de lo que fue la *Shoa*, Lacan inmediatamente circunscribió en la “Proposición del 9 de octubre de 1967 Sobre el psicoanalista de la Escuela” lo real en juego en la constitución de los campos de exterminio. Reductos del sueño de higiene de la raza bajo los auspicios de la medicina y de la genética, los campos, afirmó Lacan, significaban el principio de lo que “... se irá desarrollando como consecuencia del reordenamiento de las agrupaciones sociales por la ciencia y, principalmente, de la universalización que introduce en ellas”.<sup>13</sup> O sea, la invención de las máquinas fabricantes de cadáveres —que hacían que los prisioneros entraran en el ciclo producción/consumo (reciclado bajo la forma de jabón)— no había sido apenas un accidente único de la Historia, sino algo inherente al propio progreso técnico-científico al servicio del ideal de construcción de una sociedad sin el otro.

Después de Auschwitz e Hiroshima se impuso la urgencia de pensar el mal a la luz de la pulsión de dominio (*Bemächtigungstrieb*), pues estos hechos o acontecimientos revelaron las potencialidades de un goce autodestructor de la humanidad, el de matar científicamente, el de matar sin odio. La expresión “máquinas fabricantes de cadáveres” por sí sola indica que lo que designamos como la muerte en los campos fue algo extremadamente infame y vergonzoso, al grado de convertirla en una máquina de producción de cadáveres. Considerando que hasta el advenimiento de la modernidad, a diferencia de las carnazas de los animales, los muertos ocupaban un cierto lugar en lo sagrado, eje de la transmisión de la herencia arcaica entre las generaciones. Según el mito de *Tótem y tabú*, se puede decir que en el campo, la forclusión de la muerte se transformó en definitiva de la destrucción letal como estructura simbólica responsable de la transmisión transgeneracional.

En *Tótem y tabú* el asesinato funda la cultura, lo que nos permite afirmar que lo reprimido freudiano ahí presente es que el humano es un animal de la horda. La comunidad sólo surge con el asesinato del padre de la horda a través de la alianza

entre los hermanos puesto que antes de eso los miembros de la horda estaban sujetos separadamente a la tiranía del *Urvater*. En el totalitarismo reencontramos a un padre primordial y una regresión de la comunidad a una hipnotizada que impide la contrapartida identificante entre sus miembros. En el totalitarismo la masa, también constituida por individuos unidos entre sí por medio de la relación que mantiene con el líder, al contrario de la identificación con el líder, con el advenimiento de la “solución final”, dejó de tener cualquier contrapartida identificatoria para los integrantes de la masa. Según la descripción de Hannah Arendt, la masa totalitaria se parece más a una cáscara de cebolla en la cual sus miembros se pegan unos a otros, apretados concéntricamente en torno a un líder que dejó de representar las instancias superyoicas de las psiques individuales aglutinadas, lo que le permite afirmar que la principal característica del hombre de masa no es ya su brutalidad sino su aislamiento y la ausencia de relaciones sociales. A su vez, Zaltzman<sup>14</sup> llama la atención sobre el hecho de que la inmunidad que el líder totalitario garantiza ante el asesinato es reforzada por la presión del terror, matar y dejar matar o, entonces, ser matado. En el modelo de la ideología totalitaria, el objetivo es destruir las referencias individuales comunes a la realidad, de modo que el futuro de la grandeza colectiva ocupe el lugar de la capacidad de pensamiento. En cuanto al odio, éste ya no se ejerce en el registro del “narcisismo de las pequeñas diferencias” y sí en el de la destrucción, lo que lleva a la autora a concluir que la masa totalitaria, a diferencia de la freudiana, está lejos de producir una moralización del individuo por la masa.

Regresemos a *Tótem y tabú* para discernir con precisión nuestras reflexiones sobre el totalitarismo y su producto mayor que subsiste como indescifrable: el exterminio. Freud, en 1913, ya había demostrado, de algún modo, que la masa se hizo comunidad a través de ese acontecimiento primordial y fundador que fue el asesinato del jefe que ejercía su omnipotencia ilimitada a través de un poder de división y fascinación sobre cada uno encerrado en su propio aislamiento. La unión cancela el aislamiento y crea un lazo cultural y comunitario que sólo pudo advenir como un efecto del asesinato fundador. Fue este acto el que permitió el pasaje de la “familia” primitiva, de la horda, a la comunidad de hermanos, y no está de más repetir que las nociones de comunidad y de cultura sólo cobran sentido después del asesinato del padre de la horda. Este pasaje de la horda a la comunidad no se realiza de una vez para siempre y es siempre posible una regresión, tanto en lo que se refiere a un eventual retorno de un *Urvater*, como en lo que ocasiona ese acontecimiento, una regresión de la comunidad política, que puede llegar a tomar los rasgos de una “masa informe” hipnotizada por él, en donde no caben las subjetividades, pues conviene recordar el frágil equilibrio entre las exigencias pulsionales y los procesos culturales nunca está realmente garantizado, a punto tal que autores como Lévy<sup>15</sup> se preguntan si, en nuestra contemporaneidad, esa figura del *Urvater*, en vez de personificarse en un nuevo líder, no quedaría dispersa, diseminada, aunque sea perceptible en sus efectos de ruptura del lazo social, de atomización del estar juntos.

El totalitarismo, fruto de la ciencia moderna, dio un nuevo enfoque a las

relaciones del individuo con el grupo en la medida que llevó al extremo, pervirtiéndolo, un mecanismo siempre presente en las sociedades humanas: el de la identificación sobre la cual descansa la integración y el sujetamiento social de las personas, puesto que se basa en el odio como cemento social. El campo de concentración, cuyo programa era el exterminio de lo otro, es el mejor ejemplo de este odio que compacta lo social y traduce al odio en la diferencia en nombre de la *in-diferencia* vigente en la mayoría compacta. Ubicándola así, tal vez pudiésemos afirmar, sobre la base del dispositivo político de exterminio, que la eliminación de cualquier diferencia en defensa de la fantasía del mundo “ilimitado” es la mayor de las ilusiones del totalitarismo. Podemos ilustrar esta obscenidad a través de un testimonio en el juicio de Núremberg que involucra a la familia de Freud.

“Juez Smirmor: —Le pido, señor testigo, que nos cuente cómo Franz Kurt mató a la mujer que se presentó como la hermana de Sigmund Freud. ¿Lo recuerda usted?

“Rajman: —Pasó así: el tren llegó de Viena. Yo estaba en ese momento en el andén cuando las personas salieron de los vagones. Una mujer de cierta edad se acercó a Kurt [comandante de Treblinka], presentó un Ausweis<sup>16</sup> y dijo ser hermana de Freud. Pidió que, de ser posible, se la empleara en un trabajo sencillo de oficina. Franz examinó cuidadosamente el Ausweis y dijo que se trataba probablemente de un engaño. La llevó hasta la pizarra con el horario de los trenes y dijo que, en dos horas, un tren regresaría a Viena. Dijo que ella podría dejar ahí todos sus objetos de valor y documentos, pasar a bañarse y después del baño, sus documentos y el boleto para Viena estarían a su disposición. Naturalmente, la mujer entró al baño, de donde jamás salió.”<sup>17</sup>

Debido a episodios como este, Primo Levi se atribuía a sí mismo y a otros sobrevivientes de los campos de exterminio la imposibilidad de testimoniar de manera auténtica sobre la *Shoah*. Los verdaderos testigos, escribió en *Hundidos y salvados*,<sup>18</sup> eran hombres, mujeres y niños que murieron con valentía en el campo. En este libro, Levi hace un balance de sus memorias, particularmente perceptible en el último capítulo, alertando especialmente a las nuevas generaciones sobre el peligro que la humanidad corre todavía. Para este escritor, la trama absurda e incomprensible del exterminio nazi que redujo a millones de seres humanos a la nada, dejaba en los que se salvaron en los campos, como bien observó Paulo Endo, “una discordia avergonzada y una mugre que se superponía en capas a todas las demás atrocidades vividas”.<sup>19</sup> La vergüenza como el sentimiento más verdadero entre los que lograron salvarse de la máquina nazi se convirtió en el fundamento de una ética de reconocimiento del otro intangible, extraño a toda experiencia especular. Una ética residual e invertida con relación a los procesos identitarios que se producen en la masa. ¿Por qué el dolor del sentimiento de vergüenza, contrario al sentimiento de culpa y a la ambivalencia que unieron a los hermanos de la horda alrededor de la identificación con el padre muerto, desidentifica a los sobrevivientes unidos por las atrocidades sufridas, haciendo surgir la memoria de hombres que fueron cruelmente exterminados en los campos? La vergüenza, a diferencia de la culpa, sería entonces un sentimiento proveniente “de la reconstrucción de una ética

forjada de las ruinas de las experiencias humanas en donde todo el sentido es absorbido por la pulsión de supervivencia y los imperativos de la necesidad”.<sup>20</sup> He aquí eso que la escritura de Levi tiene para enseñar a los psicoanalistas.

Inmediatamente después de la segunda guerra, los analistas fueron convocados a diseñar estrategias para la atención a los sobrevivientes de los campos y a pensar teóricamente lo que había sido este trauma inenarrable. Un desafío tan grande confirmaba que la “historia privada del sujeto, por estar ligada al lenguaje, forma parte de la Historia, la historia pública, cualquiera que fuesen su biografía y su país”.<sup>21</sup> Aquellos que vivieron, de una u otra forma, los horrores de la guerra demandaban el psicoanálisis bajo el efecto del trauma y de la vergüenza, marca viva de los campos de concentración y exterminio inscrita en el psiquismo y en el cuerpo de los sobrevivientes. En lo cotidiano de la clínica surgía el silencio de los dolores de los cuales el recuerdo y la narración quedaban excluidos.<sup>22</sup>

Además de la teorización lacaniana del objeto *a* derivada, según varios autores,<sup>23</sup> de esta entidad innominable, incomprensible pero omnipresente que fue la “solución final”, muchos analistas centraron y vienen centrando la escucha hasta nuestros días a partir de los efectos del holocausto. Los estudios sobre este trauma—que no pudo ser elaborado por la generación que los sufrió y justamente por eso se transmite con criptas o fantasmas, secretos mantenidos debido a la imposibilidad de nombrar lo vivido, que se escenifican en la vida del sujeto—incluyen al psicoanálisis en la primera fila de las disciplinas que escrutan los efectos de la crueldad sanguinaria que se abatió sobre la humanidad en el siglo xx. Y no podría ser de otra manera porque, finalmente, un análisis es el lugar del testimonio de aquello que no cesa de no escribirse y que, sin embargo, urge que sea escrito.

Teóricos de otras disciplinas llaman la atención sobre lo que fue la invención de esas maquinarias de exterminio, la más tremenda en la sucesión de exterminios racistas, e intentan reflexionar sobre sus efectos e influencias en la contemporaneidad. Giorgio Agamben,<sup>24</sup> rescatando a una figura del derecho arcaico romano, circunscribe la figura del *homo sacer*, la vida exterminable o la vida desnuda, la vida que no merece ser vivida, que ocupa una zona de indiferenciación, por fuera del espacio jurídico y político y, al mismo tiempo, funda la posibilidad de la ciudad de los hombres. Condenado por algún delito, el *homo sacer* no puede ser sacrificado, pero quien lo mate, en rigor, no puede ser acusado de homicidio. En ese sentido, Agamben es bastante freudiano: toda organización posee un potencial incalculable de crueldad en contra del otro que podrá reactualizarse toda vez que “extranjero” y “enemigo” se fundan en un concepto único.<sup>25</sup>

El filósofo italiano defiende la tesis de que el proceso de inclusión de la vida desnuda en la política no es exclusivo de los regímenes totalitarios de excepción, de los cuales el Tercer Reich es paradigmático. Está inscrito, también, en los contenidos de los derechos del hombre, que consideran incluso al nacimiento como una categoría que debe ser absorbida por el espacio político. Una complicidad profunda entre los estados modernos, supuestamente democráticos, de Occidente, y la lógica de la exclusión es capaz de convertir en vida desnuda a un gran segmento

de la población y escindirla de la vida humana. Citando a Agamben: “Fascismo y Nazismo son, antes que nada, una redefinición de las relaciones entre el hombre y el ciudadano y, por más que esto pueda parecer paradójico, ellos se vuelven plenamente inteligibles solamente si se les coloca sobre el telón de fondo biopolítico”.<sup>26</sup> Es decir que, para el filósofo italiano, discípulo de Foucault, el campo de exterminio es la matriz escondida del espacio político contemporáneo que vincula, cada vez más, la vida humana a las dimensiones biológicas u orgánicas a partir de las cuales se define y se expande el dejar morir a la vida desnuda.

En *Au-delà de Freud, une culture de l'extermination?*, Jean-Bernard Paturet,<sup>27</sup> apunta hacia los desdoblamientos de la “solución final” mostrando que la humanidad viene siendo afectada, cada vez más, por la herencia del exterminio nazi, la “tanatología”. Se trata de una herencia que hace eco y provoca resonancias aparentemente desconectadas de su origen. Vivimos en la era del exterminio *soft*, una verdadera eugenesia “banalizada”: la reproducción perfecta que favorece la esterilización de sujetos con déficits cognitivos y criminales. La esterilización de mujeres pobres como forma de robarles el derecho a fantasear, es una de las tantas invenciones siniestras actuales. ¿Será que el control de la natalidad necesita recurrir a los mismos métodos que usaron los nazis con los judíos, homosexuales y comunistas antes de resolver exterminarlos? El hecho es que el ideal de la sociedad perfecta, herencia del ideal de la “raza pura”, retorna, más animado que nunca, bajo los auspicios de la medicina y de la genética. ¿Vamos hacia una *exterminotocracia* bajo los auspicios de la “biologización” de la vida?

El nexo entre la vida desnuda y la biologización de la vida viene provocando un trauma casi imperceptible en el sujeto posmoderno quien, a su vez, se encuentra alejado de estas cuestiones, sumergido entre sus interminables bienes de consumo de los cuales tiene la obligación de gozar. En este sentido, tal política encontrará, cada vez más, espacio para reducir el ser hablante a la condición de vida desnuda privándolo de la capacidad del habla que apunta hacia la singularidad de su deseo. Véase el poder de la metodología estadística del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM) y de la *Clasificación internacional de enfermedades* (CIE) que encarga a la nueva psiquiatría que trate los sufrimientos humanos, exclusivamente, a través de medicamentos descartando por completo el sentido del sufrimiento y al síntoma como producción de lenguaje: ésa es la consigna vigente en el momento actual. Un mundo medicalizado y robotizado al punto de impedir la palabra “... camino abierto al hablante para acercarse al goce perdido que, ése, es goce del cuerpo”.<sup>28</sup> Por lo tanto, un mundo productor de ausencias de la ley simbólica.

En este punto, nos ocurre buscar en la literatura, como siempre lo hicieron Freud y Lacan, una narración que pueda describir mejor el malestar contemporáneo. Siempre es bueno recordar que poetas y artistas, como decía Freud, anteceden, con su propio lenguaje, a eso que el psicoanálisis alcanza con mucho esfuerzo. En la ficción política, *El señor de las moscas*, William Golding<sup>29</sup> describe un proceso de regresión colectiva, no en dirección a un estado previo de la evolución, sino a un

estado de ruptura en la civilización. Golding relata la saga de unos niños ingleses extremadamente bien educados que naufragan en una isla desierta y salvaje. El grupo empieza a organizarse, por un lado tenemos a aquellos que prefieren la palabra, el orden, el derecho y por el otro a aquellos que privilegian la acción y la fuerza. El conflicto entre ellos es inmediato. Los primeros empezaron por inventar un símbolo: una concha que da derecho a la palabra y que pasa de mano en mano. Pero, la organización social construida sobre la palabra y la preocupación por el bien común se desvanecerá rápidamente frente a la atracción que representa el grupo de la violencia, liderado por un chico que propone el uso de una máscara que parece autorizarlos a dar libre curso a sus deseos y su placer mortífero y construir una especie de tótem que los identifica entre sí: la cabeza de un puerco, se origina así una especie de horda, una nueva organización en la que desaparecen las subjetividades. De este modo, al símbolo de la concha, frágil representante de un lazo social civilizado, se opuso triunfalmente la fuerza unificadora de una cabeza de muerto, la de un puerco en putrefacción cubierto de moscas.

Pensando en *Tótem y tabú* la psicoanalista Nathalie Zaltzman<sup>30</sup> plantea que podríamos creer que la obra de Golding fue directamente inspirada por la obra freudiana, pero, aunque así fuese, lo que el autor describe es, en cierto modo, el movimiento contrario, la regresión del individuo a una masa unida solamente por el deseo de matar. En la novela no se trata de contar la prehistoria de un grupo social constituido sino de llamar la atención sobre lo que sucede cuando desaparece la ambivalencia, presente en el mito freudiano, quedando tan sólo el odio en estado bruto. Lo que la autora intenta decirnos es que allá donde la ambivalencia, presente en *Tótem y tabú*, desembocó en las primeras divinidades restauradoras del ancestro extinto, aquí, del odio sin ambivalencia no emerge más que una divinidad maléfica y sin filiación. En efecto, la horda que se forma en la isla no es freudiana, puesto que falta en esos niños la voluntad singular de un padre, y la acción se sobrepone a las voluntades individuales que optaron por la palabra.

En cierto modo, esta horda sin padre es un clan totémico, en la medida en que el grupo se organiza alrededor de la cabeza del primer animal que mataron. Pero, agrega la autora, de la misma manera que esta horda carece de padre, el clan que se organiza alrededor de esa cabeza, no tiene tabú. Esos nuevos salvajes dejaron de lado la delicadeza que, según Freud, caracterizaba a los pueblos primitivos. Así, el análisis de *El señor de las moscas*, realizado por Zaltzman, no llama nuestra atención sobre un proceso de deshumanización consciente, a una regresión que no proviene de la emergencia de una prehistoria, como podría esperarse, sino de una posthistoria, la de una civilización en estado de descomposición, presta a instaurar una nueva organización social, la de la horda sin padre, la del clan totémico sin tabú y la del odio sin ambivalencia.

¿Estaría la humanidad marchando en esta dirección?

En tanto que el reino humano parece condenado a la descomposición, es hora de volver a *Tótem y tabú*. Para justificar mejor esta posición, permítasenos tomar el rumbo de la Conferencia 31, en donde Freud enuncia una de las más claras sino tal

vez la única formulación relativa a la ética del psicoanálisis: *Wo Es war, soll Ich werden* – “Donde Ello estaba, Yo debe llegar a estar”. En esta ocasión, consciente de los límites del psicoanálisis, el padre del psicoanálisis admite que los propósitos terapéuticos de su disciplina se asemejan a una obra de la cultura, no diferente del drenaje de un río caudaloso: al psicoanálisis le correspondería “... fortalecer al yo, hacerlo más independiente del superyó [...] de manera que pueda apropiarse de nuevos fragmentos del ello. Donde Ello estaba, Yo debo llegar a estar”.<sup>31</sup> Pero el inconsciente, recuerda Žižek, no es tan sólo el terreno exclusivo de las pulsiones violentas: “es también el lugar en donde una verdad traumática habla abiertamente”.<sup>32</sup> Influido por el pensamiento de Lacan, el filósofo traduce el adagio freudiano de la siguiente manera: “Yo debiera osar acercarme al lugar de mi verdad, [una] verdad insoportable con la que debo aprender a vivir”.<sup>33</sup> O sea, un modo de hacer que lo traumático pase a la palabra y diga no al exceso insoportable.

“... somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevaban en la sangre el gusto de matar, como quizá lo llevemos todavía nosotros”.<sup>34</sup> Lo traumático de lo que nos habla Žižek encuentra en estas palabras de Freud su vocación memorial e histórica. Vendría al caso decir, entonces, con base en el adagio freudiano, que hay algo que, desde su fundación, sólo el psicoanálisis, con sus medios específicos, puede hacer por la cultura: reenviar el sujeto al eco de su propia voz para hacer surgir, como decían los griegos, la vida que cabría al estar-en-el-mundo humano, o sea, la vida calificada por el lenguaje. Y nunca estará de más repetir que Freud jamás dejó de insistir en que el lenguaje nació como consecuencia del parricidio y de la moralidad estructurante que sigue a este acto. Corresponderá a los herederos de Freud, renovar el asesinato (sustraer el poder del Uno) para que la escritura psíquica, el inconsciente, permanezca inexorablemente volcada hacia el porvenir.

[Traducción del portugués de Sonia Radaelli revisada por N. A. B.]

---

Michel Foucault, *¿Qué es un autor?*, 1996, versión digital <[www.elseminario.com.ar](http://www.elseminario.com.ar)>, p. 22.

*Ibid.*

Urania Tourinho, “Herencia y errancia de un texto”, en N. A. Braunstein y B. B. Fuks, coords., *Cien años de novedad*, México, Siglo XXI, 2008.

J. Lacan, “Clôture du congrès sur la transmission”, en *Letres de l’efp*, núm. 25, París, 1978, p. 220.

T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971. Nueva

traducción de C. Solís para la ed. de 2006.

N. Zaltzman, *L'esprit du mal*, París, De l'Olivier, 2007.

S. Freud [1915], “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en *Obras completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 280.

S. Freud [1930], *El malestar en la cultura*, en *O. C.*, cit., vol. XXI, p. 111.

Apud, J.-B. Paturet, *Au delà de Freud, une culture de l'extermination*, París, Cerf, 2009, p. 96.

M. Plon, “Da política em O mal-estar da política”, *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*, São Paulo, Escuta, 2002, p. 154.

S. Freud [1921], *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *O. C.*, cit., vol. XVIII.

P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy, *O mito nazista*, São Paulo, Iluminarias, 2002.

J. Lacan, Proposition du 9 octobre, *Silicet*, 1, Paris, Seuil, 1969, p. 29. En *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Buenos Aires, Manantial, 1987, p. 22. Traducción de D. Rabinovich.

N. Zaltzman, *op. cit.*

G. Lévy, *Au-delà du malaise – Psychanalyse et barbarie*, Ramonville, Érès, 2000.

Tarjeta de identificación de los judíos deportados a los campos de exterminio.

H. Leupold-Lowenthal, “A emigração da família Freud em 1938”, *Revista Internacional da História da Psicanálise*, Río de Janeiro, Imago, 1992, pp. 406-407.

P. Levi, *Hundidos y salvados*, Barcelona, Muchnik, 2001.

P. Endo, “A vergonha e a interpelação do estrangeiro”, *Psicologia, violência e direitos humanos* (eds. K. Meira Dotto, P. C. Endo, S. E. Sposito, T. Cristina Endo), São Paulo, Conselho Regional de Psicologia, 2012, p. 99.

*Loc. cit.*

A.-L. Stern, *Le savoir-déporté, camps, histoire, psychanalyse*, París, Seuil, 2004.

M. Kupferberg, “Zonas de silêncio e segredo familiar: a transmissão interrompida”,

E. Schweidson (ed.), *Memória e cinzas: vozes do silêncio*, São Paulo, Perspectiva, 2009.

A.-L. Stern, *op. cit.* y M. Plon, *op. cit.*

G. Agamben, *Homo sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, París, Seuil, p. 132.

S. Freud [1915], “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en *O. C.*, cit., vol. XIV, pp. 273-303

G. Agamben, *op. cit.*

J.-B. Paturet, *Au-delà de Freud, une culture de l’extermination?*, París, Cerf, 2009.

N. A. Braunstein, *Goce*, México y Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2006-2007, p. 205.

W. Golding, *El señor de las moscas*, Barcelona, Planeta DeAgostini, 2003.

N. Zaltzman, *op. cit.*

S. Freud, 1933, “31a. Conferencia de introducción al psicoanálisis”, en *O. C.*, cit., vol. XXII, p. 74. Traducción modificada (N. A. B.)

S. Žižek, *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

*Ibid.*

S. Freud [1915], “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en *O. C.*, cit., vol. XIV, p. 297.

# TÓTEM Y TABÚ: EL “MITO CIENTÍFICO” DE LA ERA DE LAS CATÁSTROFES

MÁRCIO SELIGMANN-SILVA

*Full fathom five thy father lies; Of his bones are coral made; Those are pearls that were his eyes: Nothing of him that doth fade, But doth suffer a sea-change Into something rich and strange.*

Shakespeare, *The Tempest*<sup>1</sup>

La recepción del ensayo *Tótem y tabú*<sup>2</sup> de Freud condensa en cierta forma y de modo ejemplar la historia de la recepción del psicoanálisis. Si fue recibido, desde su publicación, de manera ambigua, con detractores radicalmente destructivos y lecturas entusiastas, este ensayo, de 1912-1913, continúa dividiendo a sus lectores. Sin embargo, lo más impresionante no es la persistencia de esa recepción ambigua sino el hecho de que muchos de los argumentos conservadores de principios del siglo xx se repitiesen aún al terminar ese siglo. Por ejemplo, tanto René Girard<sup>3</sup> como Jan Assmann<sup>4</sup> y Yosef Yerushalmi<sup>5</sup> se resisten todavía a la mirada posreligiosa y “científica” que Freud arroja sobre la religión.

Uno de los aspectos más interesantes y actuales de *Tótem y tabú* es, sin duda, todo lo que se relaciona en ese ensayo con cuestiones de método. Es como si, para presentar una teoría radical de la cultura, Freud tuviera que reinventar el género del ensayo científico. De ahí también la enorme dificultad que acompañó a la recepción de ese texto. O sea, no sólo las tesis de *Tótem y tabú* siguen asustando a muchos de sus lectores sino que el método mismo genera resistencia. Lo que intentaré discutir aquí es en qué medida ese método y su “buena antigua-novedad” forman parte del intento de crear una “nueva mitología” a la altura de su tiempo: una era de catástrofes.

Lévi-Strauss, para recordar un famoso ejemplo en la recepción de *Tótem y tabú*, no contento en apuntar para un *carácter archivístico* de la teoría freudiana, que funcionaría como un arca que faculta la sobrevivencia de los mitos, llega más lejos y coloca a Freud al lado del gran dramaturgo griego, el primero en inmortalizar el mito de Edipo: “Las variantes producidas por Freud respetan las leyes del pensamiento mítico; obedecen a sus mismas restricciones, aplican las mismas reglas

de transformación”.<sup>6</sup> En este punto es importante no olvidar que fue el propio Freud quien bautizó a su mito central de *Tótem y tabú*, en *Psicología de las masas y análisis del yo*, como un “mito científico” (*wissenschaftliche Mythos*).<sup>7</sup>

Contra el *mainstream*, creo que no debemos reducir el método ensayístico de Freud ni a la hermenéutica ni a la novela policiaca. Él lidia con otros géneros, aunque no menos literarios. No por casualidad, los ensayos de Freud están tan puntuados por citas literarias, destacando las de Goethe y Shakespeare, tal como en nuestro epígrafe. El pasaje arriba citado de *The Tempest* es particularmente adecuado por presentar las cuestiones de la temporalidad y de la “herencia paterna” que se juegan en *Tótem y tabú*, al igual que en el texto más afín a él, *Moisés y la religión monoteísta*, en toda la dificultad de la recepción y resistencia a esos textos, al psicoanálisis... y a su padre. Si parece “impresionante” la capacidad de Freud para usar, en innumerables ocasiones, la cita acertada en el momento apropiado, si observamos las afinidades electivas entre su método, la mitografía y la literatura, ese espanto habrá de ser debidamente matizado y nos inducirá al estudio del propio *método de Freud*. Este método debe ser pensado como derivado de una época de violencia, de avance del modernismo con la oposición dialéctica entre los “derechos humanos” y la violencia extrema, *sacrificial y otrícida*.

## *De cómo un judío reinventa la cultura que lo rechazó: sobre los orígenes*

Empecemos por una cuestión textual directa: ¿qué hacer con la máxima de Goethe retomada por Freud al terminar *Tótem y tabú*: “*Im Anfang war die Tat*” (“En el principio fue el acto”)? ¿De qué tipo de acción se trata aquí? Antes que nada, en *Tótem y tabú*, Freud se refiere a un acto fundamental, originario, violento. El acto originario de la cultura es un asesinato, más que eso: es un parricidio. Pero ésta es, como sabemos, la conclusión del ensayo. Es tan sólo en la última parte del libro cuando Freud introduce su clave (psicoanalítica) y ella permite releer las tres partes anteriores sobre el incesto, el tabú y el animismo. El “rayo de luz” es lanzado al final del texto e ilumina retrospectivamente no sólo el discurso anterior, sino además y principalmente, toda la historia de la humanidad. La cultura, concluye Freud, arranca de un “pecado original” que es el asesinato del padre de la horda primitiva.

¿Esa luz podría solamente emanar del psicoanálisis? Según Lévi-Strauss no, ya que, por ejemplo, los jíbaros ya contaban con una narrativa muy similar. Pero, en la historia de la razón occidental, de la *Aufklärung*, fue Freud quien formuló ese mitema por primera vez, atribuyéndole un carácter de *verdad*. Freud, como buen presentador de hipótesis, pero también como eximio narrador, supo reservarse el primer lugar en la formulación —basada en la ciencia que él mismo fundó— de una teoría general y omniabarcativa del asesinato fundador. ¿Por qué fue Freud el primero en *poder* formular dicha tesis? La respuesta no es sencilla ni puede pretender agotar la cuestión. Antes que nada, tenemos que recordar su *contexto histórico*: la “Viena de Freud”, donde las cuestiones biopolíticas y la ciencia sexual estaban al orden del día y, también, la judeidad de Freud y de su círculo de discípulos. Estas dos contingencias históricas se retroalimentan, ya que su Viena fue una ciudad moderna atravesada por contradicciones, donde las personas eran obligadas a despojarse de su tradición y venderse en el mercado de trabajo; estaban sometidas al ritmo moderno de una gran ciudad y eran contemporáneas de una serie de conflictos bélicos de vasta escala que produjeron cientos de miles, millones, de víctimas. Así, el *background* judaico garantizaba a Freud no sólo la procedencia (por tensa que haya sido) de una tradición de lectura e interpretación de textos, de una poderosa *Weltanschauung* con su tradición y teoría de la temporalidad, sino también la pertenencia a una minoría milenariamente perseguida de modo violento que ahora se enfrentaba, en la modernidad, con una *Aufklärung* que se abría a las políticas igualitarias y con la *Hascalá*, el iluminismo judaico, con su deseo de aproximación a la cultura europea que se veía impelida desesperadamente a responder a una pregunta insoluble: ¿Qué hacer con la judeidad? ¿Ceder a la asimilación? ¿Luchar por la reafirmación de la pertenencia a una larga y honrosa tradición? Ese *double bind* enseñaba a los judíos a relacionarse de manera muy peculiar con su medio. Para ser aceptados como “europeos” se tuvieron que mostrar “más europeos que los mismos europeos”. Una vez rotas las fronteras del gueto,

asimilaron de manera voraz la cultura en la que se introducían. Yerushalmi no deja de tener la razón al plantear el tema de la judeidad en el centro del ensayo sobre *Moisés* y sobre el psicoanálisis entero. En cierto modo, la *talking cure* robustece el arte de la sobrevivencia del judío en una Europa fundamentalmente antisemita. La transferencia es un sucedáneo del arte de la mimesis, de la identificación empática con el otro. El retorno de lo reprimido es la vuelta de la judeidad a la cultura europea, tras siglos de segregación. Desplazamiento, recuerdo encubridor, condensación, son mecanismos archiconocidos de quien tuvo que sobrevivir ya sea disimulando su origen, ya sea desconstruyendo las distorsiones en torno a su identidad. Ya la idea de que la construcción es todavía más importante que la interpretación es un corolario de la frase anterior. Descubrir (o construir) el inconsciente fue una tarea apropiada para alguien que venía de una noche multisecular en búsqueda de la construcción de una nueva vida en el ámbito público, una vida a la luz del día. No hace falta recordar que la noción de superyó halla profundas raíces en la conocida ética de la cultura judaica, cuya religión, según Freud, logró una enorme ganancia espiritual gracias a su apego a la ascesis antisensualista, es decir, a la sublimación.

*Tótem y tabú*, ese ensayo que se dirigía a un público ampliado más allá del ámbito de los psicoanalistas, como escribió Freud en la presentación del texto, buscaba formular nada menos que una nueva “cosmología”: Freud se puso no sólo del lado de Sófocles, como escribe Lévi-Strauss, sino del lado de Hesíodo, autor de la *Teogonía*. Los hombres, en la era de Darwin, ya no descienden de los dioses, sino de los simios. Freud asume la tarea de narrar el origen de la hominización a partir de un paso fundacional, que lo remitía al interior de la vida en sociedad, regida por reglas (tabúes) y ya no solamente por la fuerza de un patriarca despótico. Esa narrativa de la génesis del pacto social ya había sido anticipada por innumerables filósofos modernos pero fue Freud el primero en realizarla en la era de Darwin, o sea, tras la “caída” de un cierto origen noble, divino, y en el contexto de la modernidad avanzada. Él fue un pensador que, a los ojos de la Europa antisemita, “vino de fuera”, aunque procediese de su más profundo interior; fue él quien tomó la pluma para redactar nuevamente y de otro modo la historia de nuestro origen. Si Darwin tornó en “indigno” y abyecto ese origen, Freud avanzó un paso más, al ubicar en el centro de la cultura un asesinato y un banquete antropofágico. Esa narrativa sintetizaba todo un saber antropológico, etnológico, filosófico, histórico, social y psicoanalítico. A partir de su ciencia y de su posición histórica, Freud tuvo la posibilidad abierta de rediseñar nuestro origen y, con ello, nuestra identidad. De su lugar dislocado, dentro y fuera, él se sintió a sus anchas para trazar puentes entre diversas áreas y poner en circulación un saber que tendía a cristalizarse en disciplinas estancas, enajenadas de su objeto: el ser humano. De representante de un grupo social que era víctima de la ontotipología, o sea, de una razón monológica y ciega a la diferencia que tendía, por medio de una identificación mecánica con lo propio y de un rechazo feroz de lo “otro”, a excluir y exterminar lo “diferente”, Freud logró concretar un viraje histórico y convertirse en un *designer* de la nueva

humanidad post Darwin. Sin embargo, ese *design* era todo menos una nueva ontotipología. Al contrario de una antropología basada en la exclusión, Freud llegó a describir y a desconstruir ese mecanismo “otrofóbico” de la razón genocida, tanto en *Tótem y tabú* como en otros ensayos, por ejemplo, *Psicología de masas y análisis del yo* o *El malestar en la cultura*. Su percepción crítica del mecanismo sacrificial en la base del tejido de la amalgama social lo condujo a salir del lugar del sacrificado (el judío como chivo expiatorio) para pasar a la posición de un analista destructor de ese mecanismo. Su búsqueda incesante de la aceptación del psicoanálisis debe ser colocada en la misma línea que la sed de aceptación de los judíos en medio de una sociedad de gentiles. Freud, con su deseo de “ocupar el lugar del padre” —padre de una nueva ciencia, pero también padre creador de la imagen de ese nuevo humano, caracterizado por sus traumas y culpas—, respondió de ese modo a la demanda de los judíos de ser reconocidos e integrarse a la cultura iluminista europea. Su obra es *testimonio* de su época y de la posición de los judíos en la sociedad austrohúngara. Lo que “viene de afuera” (de ese afuera que está adentro) tiene la ventaja de permitir *otra mirada*, una visión crítica, que faculta un análisis renovador de la sociedad y sus mecanismos. Desde ese lugar otro, interior y exterior, Freud se inclina sobre la humanidad para narrar nuevamente su historia. Su mito fundador —unido a la descripción darwinista del origen de la humanidad— se convirtió en la piedra de toque de nuestra autoimagen y ahora necesitamos reflexionar por qué (aún) nos identificamos con él.

## *Darwin, Baudelaire, Benjamin y Freud: abyección e historia como catástrofe*

Si existe una noción recurrente en la obra freudiana es la que remite a la estructura temporal compleja, multiestratificada, tanto de la construcción de nuestra psique como de la cultura. Un término clave para la comprensión del sujeto y de la cultura como conjuntos que reúnen ensamblando diversas temporalidades en un punto es, sin lugar a duda, el concepto de trauma, que atraviesa toda la historia del psicoanálisis. Si existen traumas que nos constituyen ontogenéticamente, Freud, sobre todo a partir de la primera guerra mundial, enfatiza también los desastres y catástrofes que dejan a nuestra psique como un paisaje comparable a un cúmulo de escombros. Cuando aborda nuestra filogénesis, en *Tótem y tabú*, se dedica precisamente a destacar nuestro trauma filogenético constitutivo: el trauma de la especie humana —aquello que nos humaniza: un asesinato, un parricidio. Con justeza Freud pretendía iluminar los “paralelos entre el desarrollo ontogenético y el filogenético de la vida anímica”.<sup>8</sup> Ciertos pacientes que sufrían de *dementia praecox* podían narrar creaciones fantasiosas que presentaban notables concordancias con cosmogonías mitológicas de los pueblos antiguos. La vida anímica infantil, común a los “primitivos” y a los pacientes con enfermedades psicológicas, debería explicar esa proximidad. La infancia de la humanidad se entremezcla con nuestra infancia ontogenética. Como Freud reformuló en el prefacio de *Tótem y tabú* de 1913: “En este libro se intenta colegir el sentido originario del totemismo desde sus huellas [*Spuren*] infantiles, los remanentes de él que afloran en el desarrollo de nuestros propios niños”.<sup>9</sup> Observamos aquí una compleja estructura temporal, con varias capas, que permite vislumbrar, irrumpiendo en el ser humano moderno, tanto lo “primitivo” que aún viviría en él, como su infancia que lo estructuraría psicológicamente. Quienes sufren enfermedades psíquicas sirven de *exempla* privilegiados, ya que en ellos nuestra estructura “traumática” estaría expuesta a la luz del día.

Es interesante observar que Darwin, en su importante ensayo de 1872, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, para comprobar su teoría de la evolución de las especies (donde se halla también una postura radical acerca de la continuidad y preservación del pasado biológico en nuestro presente), recurrió a los mismos personajes para ilustrar su tesis. Insistió en incluir en esa investigación a los niños, los “locos” y las “razas [...] que tuvieron poco contacto con los europeos”.<sup>10</sup> Con ello buscaba, por la vía de la comparación de la expresión de las emociones en los animales y en los seres humanos, demostrar su teoría acerca de nuestro origen simiesco. Los niños serían una especie de “fuente pura”, no distorsionada por la educación; los locos manifestarían sus emociones “sin ningún control”; el estudio de diversos pueblos esparcidos por el mundo se justificaba porque “siempre que determinados cambios en las facciones y en el cuerpo expresaren las mismas emociones en las diferentes razas humanas, podremos inferir, con gran probabilidad, que éstas son expresiones verdaderas, es decir, que son innatas o instintivas”.<sup>11</sup>

Además de estas tres fuentes paradigmáticas para el estudio de la expresión de las emociones y de su continuidad desde los animales hasta nosotros, Darwin recurre también a las imágenes obtenidas por Duchenne (ese médico especialista en electrochoques, que galvanizaba músculos del rostro para fotografiar lo que serían las expresiones faciales básicas) y también, aunque con menor detalle, a trabajos en las artes plásticas. Este dispositivo metodológico, con sus debidas adaptaciones, fue sin lugar a duda, muy útil para Freud.

La teoría de la evolución de Darwin representa de modo paradigmático la nueva importancia de la biología en la modernidad, época caracterizada por una presencia más patente de la biopolítica. La referida abyectificación de nuestro origen tuvo, sin duda, sus ecos en Freud, pero esa abyectificación puede también detectarse en la historia del arte y de la literatura. De Goya a Kafka vemos cómo las artes se abrieron a lo abyecto para intentar (re)presentarlo. Kafka, contemporáneo de Freud y también súbdito del imperio de las dos coronas, logró aprehender lo fantasmático con tanta precisión como E. T. A. Hoffmann, el escritor valorado por Freud. Además, estos dos autores se encuentran en la común tradición de presentación de lo *beau dans l'horrible*, si seguimos a Baudelaire (“Le peintre et la vie moderne”).<sup>12</sup> Podríamos aplicar a ambos autores la caracterización que Baudelaire empleó para los “Caprichos” de Goya: una mezcla de cómico feroz con cómico absoluto, que subraya el aspecto “fantástico” del mundo (“*Quelques caricaturistes étrangers*”).<sup>13</sup> En las pinturas negras de Goya vemos representado, *avant la lettre*, al ser humano del psicoanálisis.

O sea, tanto en las artes como en la literatura y la ciencia, la abyectificación avanzó *pari passu* con la modernidad y la construcción del ser humano moderno, alienado y entregado a su ínfimo cuerpo. Aquí es fundamental destacar, como antes anuncié, el componente traumático de la modernidad, el mismo de la teoría psicoanalítica. A diferencia de Darwin, Freud enfatiza las rupturas, los “olvidos” y traumas, tanto individuales como históricos, y produce una ciencia apoyada en la lectura y construcción de *Spuren*, huellas. Se trata de huellas mnémicas, pero también, a la vez, de vestigios que denuncian borramientos, fuerzas del olvido. La *latencia* asume un papel fundamental en la estructura de nuestra memoria onto y filogenética, como Freud lo formulara en el ensayo sobre *Moisés y la religión monoteísta*. En esa obra procuró explicar, a partir de la noción de latencia, el por qué de la “vuelta al monoteísmo” después de que los judíos se rebelaron contra Moisés y se alejaron de esta posición.<sup>14</sup> Freud lee también las epopeyas homéricas como la elaboración de un ciclo de leyendas acerca de la sobrevivencia a una gran catástrofe que no dejó otras marcas. Esa catástrofe habría eliminado a una gran y brillante civilización, en este caso, la minoica-micénica, del siglo XIII a.C. Por lo tanto —postula— detrás de toda la epopeya yace un “fragmento de prehistoria”.<sup>15</sup> Freud expone entonces mejor su analogía entre la historia de la humanidad y la del individuo recordando que los traumas son “... esas impresiones de temprana vivencia, olvidadas luego, a las cuales atribuimos tan grande significatividad para la etiología de las neurosis”.<sup>16</sup> Los traumas etiológicos, o sea, los que están en la base

de las neurosis, suceden en la primera infancia; esas experiencias caen más tarde “bajo un completo olvido”,<sup>17</sup> no son accesibles al recuerdo. Se trata de los tiempos de la “amnesia infantil”, de los cuales persisten los “recuerdos encubridores”, residuos mnémicos de ese pasado. Esos recuerdos, destaca Freud, se relacionan con las “impresiones de naturaleza sexual y agresiva”.<sup>18</sup> Son impresiones, inscripciones realizadas directamente sobre el cuerpo o que fueron vistas y escuchadas. El trauma lleva tanto a la compulsión a la repetición (efecto positivo, de reiteración), como al desencadenamiento de inhibiciones y fobias (efecto negativo, de evitación). Los síntomas neuróticos intentan conciliar ambas tendencias. Todas implican una “fijación al trauma”. Esos fenómenos, por tener un carácter intenso, compulsivo, son caracterizados como “un Estado dentro de un Estado”.<sup>19</sup> En caso de dominación de ese *estado de excepción*, el individuo cae vencido por la enfermedad, es decir, por la psicosis.

Toda la lectura que Freud realiza de nuestro pasado filogenético obedece a una doble necesidad: por un lado, la búsqueda de confirmación del psicoanálisis basada en la historia de la humanidad, y la consecuente postulación de su verdad y validez; por otro lado, esa lectura deriva de una nueva posibilidad de interpretación de ese pasado común que sólo el psicoanálisis podría develar. Esa interpretación ocurre con base en la clave del trauma. Freud hizo en la ciencia aquello que, antes de él, Baudelaire había hecho con la poesía y la literatura: la construcción del individuo moderno como aquel que tiene que convivir con choques, traumas y catástrofes. La modernidad es traumática, arranca al individuo de la tradición y lo lanza al desamparo, al *Unbehagen*, a ese malestar que nos define. A ese individuo Baudelaire y Freud le proporcionan una nueva mitología. La experiencia prosaica del hombre moderno está plagada de *shocks*, de combates con el peligro. Ya en el siglo XIX, Baudelaire percibió las consecuencias devastadoras de esa omnipresencia del *shock*. Las describió en uno de sus poemas en prosa, “Perte d’auréole”, incluido por él en la antología *Le spleen de Paris*. Esos poemas, que buscaban una “*description de la vie moderne*” —como él mismo lo anunciara en la famosa dedicatoria a Arsène Houssaye— habían nacido “*surtout de la fréquentation des villes énormes*”.

Vale recordar que, además de Baudelaire, Freud es una referencia central en la visión benjaminiana de la historiografía como una *grafía* de la memoria. En el ensayo “Sobre algunos temas en Baudelaire”, del mismo año del ensayo de Freud sobre *Moisés y la religión monoteísta*, Walter Benjamin desarrolló una concepción del tiempo presente como un *tiempo de shock*. En la modernidad, lo que antes era la excepción —el *shock*— ahora se convierte en regla. Partiendo de una lectura del texto de Freud *Jenseits des Lustprinzips* (*Más allá del principio de placer*, 1921), Benjamin insiste en la incompatibilidad de nuestra economía psíquica entre el sistema de percepción-conciencia y el de la memoria. Citando a Freud, afirma que “el consciente surge en el lugar de una impresión mnémica”.<sup>20</sup> Conviene hacer notar que Benjamin traduce en términos proustianos la ecuación derivada de la teoría del trauma: “Sólo se puede volver componente de la *mémoire involontaire* [afirmó]

aquello que no fue expresa y conscientemente ‘vivenciado’, aquello que no sucedió al sujeto como ‘vivencia’”<sup>21</sup> (*Erlebnis*), término que opone a la *Erfahrung*, experiencia. El mundo moderno sería el mundo de los *shocks* y sus habitantes estarían totalmente movilizados para protegerse (*schützen*) de ellos y, de ese modo, impedir la desintegración del Yo. Esa alerta vigilancia también impide, según Benjamin, la construcción de la auténtica experiencia, en la cual “... entran en conjunción, en la memoria, ciertos contenidos del pasado individual con otros del pasado colectivo”.<sup>22</sup> El filósofo berlinés detecta la vivencia del *shock* tanto en el transeúnte de la multitud (como el de las figuras narradas por Poe en “El hombre de la multitud”), como en la vivencia del obrero enfrente de la máquina, o la del peatón en medio del tráfico. De ahí que, para Benjamin, “La catástrofe [debe ser mirada] como el *continuum* de la historia”,<sup>23</sup> o más aun, de modo tajante: “La catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe”.<sup>24</sup> Si propone una “definición del presente como catástrofe”<sup>25</sup> es porque justamente: “El ideal de la vivencia bajo la forma del *shock* es la catástrofe”.<sup>26</sup> Ese rápido pasaje por la teoría baudeleriana de la modernidad y benjaminiana del *shock* y la catástrofe ha de servir para ubicar la teoría freudiana del trauma en su contexto sociohistórico.

## *Freud antropólogo: delirio, fantasía, verdad material y verdad histórica*

Pero, regresemos al Freud de *Tótem y tabú* para intentar averiguar en qué medida y por qué su método es original. Lo es, en primer lugar, por la osadía de la tesis, o sea, por la afirmación de las afinidades electivas o aun, mucho más que eso, por la similitud y la coincidencia de las características de la vida infantil, de las neurosis y de la vida de los pueblos “primitivos”. Esa comparación casi “salvaje” hizo que el propio Freud, en el prefacio al primer ensayo de *Tótem y tabú* publicado en *Imago*, calificase a su labor como osada.<sup>27</sup> Al final de la primera parte, en la que Freud, basándose en estudios antropológicos, hace desfilar una serie de ejemplos del horror al incesto en diferentes pueblos primitivos, introduce su “método psicoanalítico” y aproxima las reglas para evitar el incesto a la psicología individual.<sup>28</sup> Lo que vemos en el comportamiento del neurótico es una especie de traumatismo, de telescopaje temporal: se mantiene de algún modo amarrado a la infancia —y, por ende, a nuestra protohistoria filogenética—. Freud recuerda nuevamente que el vínculo de los niños con los padres, dominado por deseos incestuosos, constituye el núcleo de las neurosis. Esa afirmación provoca el escepticismo entre las personas “normales” que se expresa también en la desautorización (*Ablehnung*)<sup>29</sup> con relación a los trabajos de Otto Rank, que justamente probó cómo el tema del incesto “se sitúa en el centro del interés poético y brinda a la poesía su material en incontables variaciones y distorsiones [*Entstellungen*]”.<sup>30</sup> Y Freud remata: “Nos vemos constreñidos a creer que aquella desautorización [*Ablehnung*] es sobre todo un producto de la profunda aversión [*Abneigung*] del ser humano a sus propios deseos incestuosos de antaño, caídos luego bajo la represión [*Verdrängung*]”.<sup>31</sup> Es decir que, por una parte, Freud apunta hacia la continuidad y persistencia de la noción de peligro del incesto, desde el hombre “primitivo” hasta el “normal” y, por otra parte, muestra cómo ese mismo peligro es enfrentado en la literatura y en el psicoanálisis. Por lo tanto, nuevamente, vemos al psicoanálisis salir hacia el encuentro de las letras en su proyecto de resolver enigmas. En la cuarta parte de *Tótem y tabú* Freud hablará explícitamente de la importancia del complejo de Edipo, es decir, del drama paradigmático de la humanidad que se conserva en nuestra memoria gracias a la magna tragedia de Sófocles. Al psicoanálisis cabe, a través del recurso a los mitos de los pueblos “primitivos” y a la literatura, intentar superar la incredulidad de los “normales” respecto de nuestros deseos incestuosos. La verdad psicológica tiene que ser construida por la desviación y la “distorsión”: *la desviación es el método*. En su *Psicopatología de la vida cotidiana*, Freud ya había mostrado una plétora de modalidades de lectura de esas desviaciones: lo que está reprimido y produce aversión se manifiesta de modo “desviado” y el psicoanalista debe saber leer esas desviaciones y entrar en esos atajos de la lengua para triunfar en su arqueología de la patología... o de la humanidad. Camino de descaminos, el psicoanálisis ve en la literatura una fuerte aliada ya que, en ella, al igual que en las artes, como observa

Otto Rank, existe una tendencia a aproximarse a esos nudos originarios que nos constituyen. Actos fallidos, poesía y arte nos llevan a nuestras criptas onto y filogenéticas.

*Tótem y tabú* explora ese encuentro entre la literatura y el psicoanálisis. Además del pasaje citado sobre Rank, al final de la primera parte de *Tótem y tabú*, Freud también trata en ese ensayo y nuevamente en las partes finales de los capítulos subsiguientes (el segundo, sobre el tabú, y el tercero, sobre el animismo y la magia) de cuestiones que ahondan nuestra mirada sobre esa convergencia. En primer lugar, subraya, en un conocido pasaje, el paralelo entre las neurosis y las artes, la religión y la filosofía.<sup>32</sup> Con esa lectura Freud pretende mostrar qué importante es el estudio de las neurosis para entender a la cultura. Las neurosis, como los tabúes, giran alrededor de prohibiciones, siendo que las primeras se estructuran en torno a prohibiciones de origen sexual. Las neurosis serían el resultado fantasioso de una huida de la realidad. Sin embargo, esa huida conserva siempre las *huellas* de su origen. La fantasía tiene su lastre en la realidad, al igual que, para Freud, en las construcciones religiosas y literarias podemos aprender a leer fragmentos de la protohistoria de la humanidad, o sea, de ese primer acto de hominización. Al final del tercer capítulo de *Tótem y tabú* Freud vuelve a ocuparse del arte. Al observar el paralelo entre los primitivos y los neuróticos —ambos sobrevaloran sus actos psíquicos y creen en la omnipotencia del pensamiento—, Freud establece una historia de la hominización que correspondería a un alejamiento de ese pensamiento narcisista / animista y pondría en evidencia un paralelo con nuestra maduración sexual.<sup>33</sup> Sin embargo, en seguida Freud formula una advertencia y destaca una excepción en ese linaje aparentemente continuo y homogéneo: “Sólo en un ámbito, el del arte, se ha conservado la ‘omnipotencia de los pensamientos’ también en nuestra cultura”.<sup>34</sup> Es decir, además de emparentar a la obra de arte con el síntoma histérico, ésta mantendría similitudes con el pensamiento narcisista, infantil, neurótico y primitivo. Ahí radica, precisamente, la fuerza del arte. Es notable que la aproximación relevante entre el psicoanálisis y las artes sea aquí cuestionada por Freud, debido a que opone la visión de un mundo mágico y animista, que no reconoce la existencia de algo como lo desconocido, y la ciencia, que tiene como tarea la pesquisa de eso desconocido. Pero, más allá de esa aparente diferencia, debemos preguntarnos si las artes son tan sólo animismo mágico: eso que no son; y si el psicoanálisis da paso a las estrategias de las artes: eso que no hace. Obsérvese, por ejemplo, el uso freudiano de la construcción de un gran mito. A decir verdad, Freud está todo el tiempo trazando y borrando las fronteras entre el pensamiento mágico y el científico. Si la filosofía es un “delirio paranoide”, con igual razón el psicoanálisis también lo sería. Freud insiste justamente en esa “función intelectual”, de la que deriva una necesidad de “... unificación, trabazón e inteligibilidad, y no vacila en establecer un nexo incorrecto cuando, a causa de particulares circunstancias, no puede asir el correcto”.<sup>35</sup> Fobias, sueños, pensamientos obsesivos (recordemos la definición de religión) y delirios (la filosofía) serían ejemplos de dicho procedimiento. Freud concluye:

Entonces, el mejor signo distintivo de la formación de sistema será que cada uno de sus resultados permita descubrir por lo menos dos motivaciones: una que provenga de las premisas del sistema —llegado el caso, pues, una motivación delirante— y una escondida, pero que nosotros nos vemos precisados a reconocer como la real y objetiva, la genuinamente eficaz [*eigentliche wirksame und reale*].<sup>36</sup>

Con relación a *Tótem y tabú* cabría que nos preguntemos, más allá del motivo sistémico evidente, ¿por qué tuvo que ser descrito el mito del parricidio? ¿Cuál fue la razón verdaderamente operante y real para su postulación?<sup>37</sup> Por lo que vimos hasta aquí el detonante de ese mito violento es el propio siglo de catástrofes que dio a luz ese mito que Freud proyectó en los albores de la humanidad. El mito tiene como fundamento real la realidad de la violencia: Freud publicó *T&T* en vísperas de la primera guerra mundial y su texto “hermano” sobre Moisés, en vísperas de la segunda guerra mundial: ¿una mera coincidencia? Los dos mayores rituales violentos y sacrificiales del siglo xx fueron de cierto modo anticipados teóricamente por esos ensayos —que incluyen en su centro la idea de sacrificio—. De hecho, el “delirio” tiene una función más que sistémica, debe expresar también un “real” que primero se anunciaba allí y luego irrumpía. Para Freud, sueños y delirios son tipos particulares de construcciones: “Si se escruta tras estas construcciones [*Konstruktionen*], unas mamparas que se interponen al discernimiento a modo de defensas, se vislumbra que hasta hoy la vida anímica y el nivel de cultura de los salvajes no han sido apreciados como merecerían”.<sup>38</sup> Esas imágenes pintadas en mamparas, ¿serían también equivalentes de los recuerdos encubridores, que arrojan sombras sobre un real inaccesible de modo directo? Y, finalmente: ¿qué son esas construcciones y cuál es su importancia para el método psicoanalítico?

Al principio de la cuarta y última parte de *Tótem y tabú*, Freud introduce una nota en donde el concepto de construcción recibe un tratamiento metodológico que ubica en un lugar destacado a ese procedimiento. Hace hincapié en que las conclusiones de los antropólogos deben ser tomadas *cum grano salis*, pues no siempre quienes recopilan la información son los mismos que la interpretan; muchas veces hubo que pasar por una *traducción* para tener acceso a las narraciones y los pueblos salvajes serían tan antiguos como los demás, de ahí que se encuentre todo tipo de *distorsiones* inmiscuidas en esos relatos. No se puede saber lo que proviene de las culturas primitivas y lo que sería nuevo. Y concluye: “Por tanto, dilucidar el estado originario es siempre asunto de construcción [*Konstruktion*]”.<sup>39</sup> O sea, todo el ensayo de *Tótem y tabú* se basa en construcciones y realiza construcciones sobre construcciones: ¿castillos de arena? Tal vez, pero levantados con una arena que sopla del “origen” y que, a la vez, sufren una torsión, un remolino, que deriva de las condiciones históricas del presente de Freud. El “origen” del cual nos habla Freud es, antes que nada, su propio presente. En la misma nota elabora esa idea de la construcción, desarrollándola en términos de *proyección* y de interpretación. “Por último, no es fácil penetrar empáticamente en el modo de pensar de los primitivos.

Los entendemos mal con la misma facilidad que a los niños, y de continuo nos inclinamos a interpretar su hacer y su sentir de acuerdo con nuestras propias constelaciones psíquicas.”<sup>40</sup>

Cuando en el tercer apartado del cuarto capítulo Freud invoca a la mirada psicoanalítica como la que podría esclarecer los debates en torno al totemismo, lo hace con gran estilo, en un escueto párrafo de una línea: como el anuncio de un gran espectáculo. Tras haber presentado en el apartado anterior la descripción que hizo Darwin de la horda primordial con la exogamia impuesta por la fuerza del macho más fuerte que tomaba para sí todas las hembras de la banda y después de haber señalado una confusión en cuanto al origen de esa exogamia con relación al totemismo, Freud inicia así su narrativa: “Un solo rayo de luz arroja la experiencia psicoanalítica en esta oscuridad”.<sup>41</sup> Pasa entonces, en un movimiento característico del método de *Tótem y tabú* (y de sus ensayos sobre la teoría de la cultura), a los ejemplos y descubrimientos provenientes de los estudios de caso en el psicoanálisis: arroja luz en el archivo de la cultura a partir de los esclarecimientos que el psicoanálisis obtuvo del estudio del archivo / individuo. El microcosmos es la clave del macrocosmos, al igual que en la tradición cabalística. El “pequeño Hans” y el “pequeño Arpád”, paciente de Ferenczi, con sus fobias a los animales, son los que aportan la clave. Freud recuerda los resultados de los estudios de fobias a los animales, apostando al hecho de que esas fobias serían casi siempre fruto del *desplazamiento* de la angustia con relación a uno de los genitores. En conclusión, Freud extrae una idea importante y explicita su método más general, el del psicoanálisis. Este método consiste no sólo en percibir y deshacer los desplazamientos y traducciones (*Übersetzungen*), sino también en saber leer de modo *literal*.

... por ahora destaquemos [...] la plena identificación con el animal totémico y la actitud ambivalente de sentimientos hacia él. De acuerdo con estas observaciones, consideramos lícito reemplazar en la fórmula del totemismo al animal totémico por el padre [...] Pero notemos que no hemos dado un *paso nuevo* ni particularmente osado. Los propios primitivos lo dicen [...]. No hacemos más que *tomar en sentido literal* un enunciado [...].<sup>42</sup>

De esa literalización de los enunciados de los primitivos y de los neuróticos, Freud extrae también la clave, como en un *roman à clef*, para la escena originaria de su mito originario. Su método de lectura no deja de recordar la hermenéutica talmúdica: él sustituye las palabras del texto analizado. Pero su énfasis en la construcción es más radical: “El primer resultado de nuestra sustitución es muy asombroso. Si el animal totémico es el padre, los dos principales mandamientos del totemismo, los dos preceptos tabú que constituyen su núcleo, el de no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo [...]”.<sup>43</sup>

Con ese análisis Freud concluye la base de su *construcción*, de su mitografía. Ya

está en condiciones de afirmar que iluminó la escena del surgimiento del totemismo en un pasado inconcebiblemente antiguo. El sistema totémico es una figura, o transfiguración —traducción— de las condiciones del complejo de Edipo. Para Freud, el método de lectura psicoanalítico implica la interpretación como *construcción* a partir del procedimiento de traducción de la psicología individual a la social. Son partes estructurantes de ese juego “*de leer*” (juego “*de lego*”, de “*colocar junto*”) piezas configuradas en la historia de la literatura, como la pieza llamada “Edipo”. Pero también las piezas advenidas de la antropología tienen un papel fundamental en *Tótem y tabú*, al igual que las obras de Frazer, recién publicadas en la época, y la teoría del “banquete totémico” de William Robertson Smith (ya desacreditado en la época de Freud). En una carta a Ferenczi del 1 de febrero de 1912 Freud escribió, explicitando su trabajo como un *juego de armar piezas*: “Hace unos días [...] la cuestión tótem-ambivalencia encajó de pronto, emitiendo un ‘clic’ audible, y desde entonces he estado prácticamente ‘imbécil’”.<sup>44</sup> Smith sostenía el carácter sacrificial de ese banquete de la figura venerada del tótem. A pesar de su base frágil, un relato del siglo v, Freud cree que con el análisis del sacrificio entre los antiguos semitas, Smith “... supo elevar su hipótesis hasta un alto grado de verosimilitud...”.<sup>45</sup> En una nota, afirma conocer las críticas hechas a esta teoría de Smith por autores del calibre de Herbert y Mauss, pero afirma que “no han disminuido la impresión que producen las doctrinas de Robertson Smith”.<sup>46</sup> En ese banquete totémico sacrificial, la carne de un animal era devorada. Posteriormente, ese gesto fue siendo *traducido*, como “sublimado”, en beber la sangre y después ingerir el vino. El banquete reafirmaría la unión del grupo, normalmente de cuño familiar. Freud interpreta literalizando: “La frase hebrea con la cual se reconoce el parentesco de linaje reza: ‘Eres mi hueso y eres mi carne’. *Kinship* significa entonces tener parte en una sustancia común”.<sup>47</sup> El sacrificio tendría el carácter de un “pacto de sangre” del grupo y, al mismo tiempo, de un intercambio con la divinidad. Esa hipótesis de Smith es fundamental para la tesis o mito freudiano del parricidio originario. Así, en 1939, al retomar ese mismo mito para terminar su otro ensayo magistral, *Moisés y la religión monoteísta*, Freud vuelve a defender esa hipótesis de Smith —sin la cual su propia construcción sería fragilizada, ya que todo el recorrido de *Tótem y tabú* lleva a esa escena del banquete del animal totémico como resto, repetición y supervivencia de la acción originaria de la cultura:

Sigo sosteniendo esa construcción [*Aufbau*]. Repetidas veces tuve que oír violentos reproches por no haber modificado mis opiniones en posteriores ediciones del libro, no obstante que etnólogos más modernos han desestimado de manera unánime las tesis de Robertson Smith y postulado en parte otras teorías, por entero divergentes. Puedo replicar que estos presuntos progresos me son bien familiares, pero no he quedado convencido en absoluto ni de la corrección de tales novedades ni de los errores de Robertson Smith. Una contradicción no es todavía una refutación, ni tampoco una novedad es necesariamente un progreso. Pero, sobre todo, yo no soy

etnólogo sino psicoanalista. Tenía el derecho de espigar entre la bibliografía etnológica aquello que pudiera utilizar para el quehacer analítico.<sup>48</sup>

Este pasaje es fundamental para entender cómo funciona el método de Freud, su referido *legere*, leer como ensamblar, construir, más allá de cuestiones de comprobación o aceptación por la comunidad científica del material empleado: el criterio es el de la composición, de la construcción. Freud no es un etnólogo, y se siente libre para adoptar una vieja hipótesis “superada” que encaja muy bien en su narrativa de la historia de la cultura.

Una vez terminada en *Tótem y tabú* esta presentación de la hipótesis de R. Smith, Freud introduce por fin su gran imagen, esa “mampara” que debe romper y hacer explotar otras mamparas. Nuevamente, lo hace con estilo nítido y con sentido dramático, presentándose como un verdadero padre creador del moderno mito originario, científico, del ser humano. Ya lo sabemos, pues el psicoanálisis nos lo “reveló” (*verraten*),<sup>49</sup> que el animal totémico debe ser visto —leído— como un *Ersatz* del padre. Reencontraremos toda la ambigüedad de la relación con el padre en relación con el tratamiento del animal totémico. Freud posee ya todas las piezas de su juego (de su lego) juntas, como una base / pedestal, una construcción, que deberá sostener su eminente *opera prima*: su —nuestro— mito fundamental. Las interpretaciones, traducciones, sustituciones, desplazamientos y literalizaciones ya allanaron el camino. La “fantástica” hipótesis psicoanalítica puede ser presentada de modo convincente. La “novela” exige este siguiente paso. Escribe:

Y si ahora conjugamos la traducción [*Übersetzung*] que el psicoanálisis ha dado del tótem con el hecho del banquete totémico y la hipótesis darwiniana sobre el estado primordial de la sociedad humana, obtenemos la posibilidad de un entendimiento más profundo, la perspectiva de una hipótesis que acaso parezca fantástica, pero tiene la ventaja de establecer una unidad insospechada entre series de fenómenos hasta hoy separadas.<sup>50</sup>

Esta hipótesis fantástica —más osada que el “mito de la caverna” platónico— garantiza la estabilidad de todo el edificio; al mismo tiempo, permite “una comprensión más profunda” —típica promesa del psicoanálisis—, saber nacido en la era romántica, en la que sus individuos tienen una psicología dotada de varias capas y donde las más profundas, interiores e íntimas quedan ocultas para ellos mismos: *Unheimlich*. El psicoanálisis se propuso traer ese interior a la luz del día; del mismo modo, Freud trae también a la luz la escena originaria de la humanidad. Este “traer a la luz” equivale, además, a *construir la escena a ser iluminada y verter sobre ella la luz psicoanalítica*. Como en el teatro aristotélico, en el centro de la tragedia debemos tener la acción: “En un comienzo fue la acción”. En realidad, Freud establece “una conexión correcta”, de acuerdo al enunciado que vimos arriba, puesto que ese “correcto” corresponde a la enorme potencia de esa trama urdida con fragmentos (piezas) del saber antropológico y psicoanalítico, elegidos a dedo y

armados con la misma precisión de un Sófocles o un Esquilo. El saber psicoanalítico, la nueva ciencia del alma, autoriza eso. Es antipositivista hasta la médula; es juego y construcción, triunfo de la lectura como un montaje; es hermana de las letras y las artes, en donde también el “estar correcto” no tiene nada que ver con lo cierto o errado de las ciencias llamadas exactas. Existe una ética y una estética del psicoanálisis, existe también un profundo lastre histórico que fundamenta ese saber. Como las tragedias son irrupciones de lo histórico, de la violencia y (re)encarnación de su fuerza destructora *en un presente*, la construcción freudiana también se debe a su presente de guerras, de antisemitismo, de autoafirmación de los judíos europeos, de ruptura con la tradición y con los padres.

“Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna”.<sup>51</sup> Como en una historia de los hermanos Grimm, la narrativa de nuestro mito se inicia con la expresión “Un día”. En una larga nota a este pasaje, Freud elogia las teorías de Atkinson sobre la revuelta de los hijos de la horda primordial darwiniana. Dicho comportamiento, añadía Atkinson para reforzar su teoría, podría ser observado también en Nueva Caledonia, en manadas de bueyes y caballos salvajes. De la misma forma, ellos matarían, regularmente, al padre de la manada. Sin embargo, Atkinson no inserta esa pieza con las demás que Freud reunió en su ensayo. Reconociendo la “falta de precisión” (*Unbestimmtheit*) de su hipótesis, Freud concluye esta nota, nuevamente, despreciando los patrones de verificación de las ciencias exactas: “Sería un disparate aspirar a la exactitud en esta materia, así como sería injusto pedir certezas”.<sup>52</sup>

## Freud y el nuevo Adán

¿Una ciencia asentada en un mito? Sí, pero ¿cuál no la es?, preguntaría Freud. La diferencia es que el psicoanálisis como ciencia *sui generis* nos permite asumir este elemento mítico-imaginario-narratológico en el interior del pensamiento más riguroso. Con esta imagen en sus manos Freud presenta la *clave de lectura de toda la historia de la cultura*: “Todas las religiones posteriores demuestran ser ensayos para solucionar el mismo problema [...]; pero todos ellos son reacciones de igual meta ante el mismo gran episodio con que se inició la cultura y que desde entonces no dio reposo a la humanidad”.<sup>53</sup>

Los intentos de organización social también están determinados fundamentalmente por aquel evento. Finalmente: “Un proceso como la eliminación del padre primordial por la banda de hermanos no podía menos que dejar huellas imperecederas [*unvertilgbare Spuren*] en la historia de la humanidad...”.<sup>54</sup> Se trata de lo imborrable por excelencia, de la fundación de la cultura, por más hundida que se encuentre en la noche de los tiempos. Freud reactualiza toda una tradición hobbesiana que ve en la política un arte de controlar al otro por medio de la violencia. A la vez introduce en la ciencia política, con energía, una potente teoría del sacrificio, que viene siendo reactualizada en los últimos años por autores como Agamben y su figura del *homo sacer* (figura ésta que, como veremos, puede muy bien ser leída y construida a partir de *Tótem y tabú*). Grosso modo, Freud nos presenta dos modelos básicos de organización social: por un lado, el despótico, vertical, de la horda, que posteriormente se reactualiza en la familia y, por otro, el del clan fraterno, horizontal. Del mismo modo, la teoría de Girard, que introduce la noción de “crisis sacrificial”, también está íntegra en *Tótem y tabú*, o al menos lo que hay en ella de interesante y convincente, está ahí. Para Freud, pues, toda la historia de la humanidad se despliega en esta tensión entre la repetición del acto originario, su represión y su rememoración. La crisis sacrificial habitaría en el corazón de la sociedad. La religión de dios surge como respuesta a la nostalgia del padre —pero la ambigüedad con relación a esta figura atraviesa la historia toda de la especie—. La secuencia sanguinaria de la sucesión de las generaciones de dioses de la Grecia antigua recibe una explicación a partir de esa imagen freudiana, al igual que la historia de las religiones, como se desarrollará más tarde en el ensayo sobre Moisés. Pero ya en *Tótem y tabú* Freud observa que, por ejemplo, en el cristianismo, “La religión del hijo releva a la religión del padre”.<sup>55</sup> Es decir que, si el método psicoanalítico es el método del desplazamiento y de la traducción (Cf. Handelman),<sup>56</sup> existe un paralelo entre este método y la visión que él mismo presenta del proceso cultural: una sucesión agónica de traducciones, sustituciones y desplazamientos del pasado.

La tragedia tampoco podría quedar fuera de la escena de este dramático texto de Freud. En la lectura freudiana de la tragedia, que él ilumina a partir de su imagen matricial, todo gira alrededor de la reencarnación del acto originario y del duelo en torno al mismo. Tanto en la escena de *Tótem y tabú* como en la tragedia todo sucede

alrededor de la figura paterna. La situación más antigua de la tragedia sería un *remake* de la escena originaria.<sup>57</sup> En fin, es el propio Freud quien concluye afirmando, respecto a esta investigación: "...querría enunciar este resultado: que en el complejo de Edipo se conjugan los comienzos de religión, eticidad, sociedad y arte, y ello en plena armonía con la comprobación del psicoanálisis de que este complejo constituye el núcleo de todas las neurosis, hasta donde hoy ha podido penetrarlas nuestro entendimiento".<sup>58</sup> Este complejo habría culminado, en Sófocles y en Freud, en la acción, en el parricidio. Pues, observa Freud que, si por un lado el neurótico prefiere la "realidad psíquica" a la "fáctica", y la fantasía del asesinato ya habría generado en él una reacción moral suficientemente fuerte, por el otro insiste en que "Hay en ello también un fragmento de realidad *histórica*".<sup>59</sup> Si, en la infancia, los impulsos fácilmente se transforman en acciones, en la infancia de la humanidad habría ocurrido lo mismo. Freud termina su *Tótem y tabú* defendiendo enfáticamente la tesis de la acción, o sea, que el crimen *literalmente* aconteció. Es interesante recordar que en el ensayo *Moisés y la religión monoteísta*, en las páginas finales, poco antes de retomar *Tótem y tabú* para reintroducir el mito del protoasesinato del padre, Freud incluyó una discusión sobre la diferencia entre la fantasía y la verdad material. Él recuerda que para el piadoso la idea de un único dios fue una revelación que formaría parte de una verdad eterna. Pero Freud refuta esta tesis con las siguientes palabras:

Antes al contrario, hemos experimentado que nuestro intelecto se extravía muy pronto sin aviso alguno, y que con mayor facilidad, y sin miramiento por la verdad, creemos en aquello que es solicitado por nuestras ilusiones de deseo. Por eso hemos de restringir aquella aceptación nuestra [con el creyente piadoso]. También nosotros creemos que la solución de los creyentes contiene la verdad, pero no la verdad *material* sino la verdad *histórico-vivencial*. Y nos atribuimos el derecho de corregir cierta desfiguración [*Entsellung*] que esta verdad ha experimentado con su retorno.<sup>60</sup>

Por lo tanto, Freud percibe, lo que es parte de su método, un fragmento de verdad en la visión del creyente piadoso. Solamente necesita corregir un poco, desplazar para replantear la idea bajo una nueva luz: bajo su luz: la luz de la verdad psicoanalítica. Pero, debemos preguntar: ¿por qué la versión de Freud es la verdad material (concreta) y no otra verdad histórica (con desplazamientos, condensaciones y obliteraciones)? ¿Por qué el mito freudiano estaría inmune a que se le vea también como algo que "viene al encuentro de nuestras ilusiones cargadas de deseo"? ¿Qué método es este que se proclama capaz de establecer los límites de lo que fue deformado y dónde empieza la *verdad*?<sup>61</sup> ¿Cuál sería, entonces, el deseo que sustenta el mito freudiano del protoasesinato? De nuevo, no tenemos respuestas sencillas para estas preguntas, pero es imposible no ver en esta re-escenificación de la historia de la humanidad, desde el punto de vista del psicoanálisis, o sea, del Edipo, que se manifiesta aquí un potente *deseo de refundar nuestra historia*. Freud,

como un Moisés revivido, estaría —y, efectivamente, está— en el origen de una nueva visión del mundo, de su propia religión, al mismo tiempo judaica y no judaica. El padre fue asesinado, su descendiente más “iluminado”, su profeta antagónico, *nachträglich* (*après coup*) sopla sus palabras que (re)crea a la humanidad. Este hijo pródigo (arrojando su sombra sobre su padre, Jacob) funda esta religión en respuesta al *double bind* de la asimilación, del *Hassliebe*, que lo vincula con su medio. Él se integra y desconstruye al mismo tiempo. Trae de su “monte Sinaí” de la historia concreta, no sin pasar por la vía noble de la fantasía, las nuevas tablas de la ley. Su religión-ciencia va en contra de la idolatría, deshace las imágenes, las reinterpreta y con su fuerza refunda todo el saber occidental. Pero ella acarrea también una imagen fuerte, el protomito, Edipo, la acción, que debe convertir de manera comparable a los dramas de la pasión de Cristo en la Edad Media que pretendían convertir a los incrédulos. Por lo tanto, establece nuevas imágenes, nuevos iconos. Finalmente, desconstruye para construir, en la modernidad, una *nueva mitología*, al igual que los primeros románticos solicitaban de los modernos, que parecían condenados a vivir en un mundo desencantado. Freud revela, ilumina y construye un nuevo mito, que nos funda y al mismo tiempo es el sostén de nuestra estructura psíquica, marcada por la existencia del inconsciente. El misterio es restituido: lo *Unheimlich* nunca será totalmente iluminado. Freud, como el dios del Génesis, (re)crea al hombre, restituyéndole el elemento telúrico del barro, dando forma a lo inhumano.

Ese mito freudiano también puede entenderse mejor en el contexto de su reactualización en el ensayo de 1939 sobre Moisés. Los dos párrafos finales de ese ensayo, escritos ya en el exilio londinense, lastran históricamente de modo inequívoco esa investigación freudiana de los orígenes: de sus orígenes judaicos. Describiendo al cristianismo como “religión filial”, Freud reconoce una verdad en la censura cristiana a los judíos cuando afirma: “‘No quieren tener por cierto [*wahr haben*] que ellos han dado muerte a Dios, mientras que nosotros lo admitimos y hemos sido purificados de esa culpa’”.<sup>62</sup> Freud afirma que sería necesario investigar por qué los judíos no aceptaron ese “paso al frente” y admitieron el asesinato de Dios. Así, rehusándose a asumir este hecho, los judíos habrían tomado sobre sí una “culpa trágica” y tuvieron que *pagar una dura penitencia*. Su mito puede ser leído justamente como una forma postergada, *nachträglich*, de ese reconocimiento. Si las muchedumbres paganas dicen que matamos a Dios y no lo reconocemos, Freud parece querer decir: “Sí, reconozco que matamos a dios: sólo que fue la humanidad la que lo hizo”. Un judío trajo a la luz esta verdad. Y la luz que Freud creyó aportar con su artículo de 1939 parte de la escena del asesinato del padre primordial, pasa por su repetición en el asesinato de Moisés y culmina en la afirmación de la misteriosa continuidad de la individualidad del “pueblo judío”. Freud cree haber señalado en ese ensayo las *características* que marcan al “pueblo judío”. Con esta *firma*, Freud termina su ensayo y su obra. En cierta forma, la marca del pueblo judío sería su relación al mismo tiempo de proximidad con nuestro origen (Moisés como el protopadre resucitado y nuevamente sacrificado) y de resistencia, desmentida

(*Verleugnung*) de ese acto. Desmentida superada por el propio Freud y su ciencia psicoanalítica.

## *Un regalo a cambio de hospitalidad – un arma en la lucha contra “el hijo”*

Su mito es una especie de don, de regalo, que el judío ofrece a la cultura que lo hospedó. Pero, al mismo tiempo, ese mito muestra a esa cultura como una máquina sacrificial. A su vez, el huésped estaba a un paso de convertirse en un ser hostilizado. Por desgracia, su antídoto no fue lo suficientemente fuerte para inmunizar contra el pensamiento ontotipológico nazifascista. Cuatro de las hermanas de Freud morirían en campos de concentración nazis. La desconstrucción que el psicoanálisis intentó hacer de la máquina identitaria nazi y otrícida llegó “demasiado tarde”. La segunda parte de *Tótem y tabú* comienza justamente con una alusión a los varios significados de “tabú”. Entre otras cosas, observa Freud, el tabú significaba *sacer* para los romanos y presentaba una ambigüedad: tanto es sagrado (*heilig*) y consagrado / santificado (*geweiht*), como extraño (*unheimlich*), peligroso, prohibido e impuro. Posteriormente, también Benveniste buscó aclarar la ambigüedad del término latino *sacer*. Según él “es la relación establecida entre *sacer* y *sacrificare* la que nos permite comprender mejor el mecanismo de lo sagrado y la relación con el sacrificio”.<sup>63</sup> La cuestión es ¿por qué sacrificar significa matar, si implica “sacralizar”? Tomando como punto de partida la seminal investigación sobre el sacrificio de Mauss y de Herbert, Benveniste recuerda que la sacralización requiere la *separación* del mundo de los vivos. Si lo santo implica algo protegido, cercado por una defensa, *sacer* a su vez enfatiza lo contrario: “El dicho *sacer* carga una verdadera mácula que lo coloca fuera de la sociedad de los hombres: hay que huir de su contacto. Si alguien lo mata, no por ello será un homicida. Un *homo sacer* es para los hombres aquello que el animal *sacer* es para los dioses: ninguno de los dos tiene nada en común con el mundo humano”.<sup>64</sup>

Freud, como vimos, creyó haber descubierto la marca que individualiza a los judíos, que los condena a pagar una pesada penitencia. Es decir, ya en 1912-1913, al escribir sobre el tabú, Freud estaba practicando una arqueología del *homo sacer* y de la otredad del judío. Ese segundo aspecto sólo vino a quedar claro con el ensayo sobre Moisés. Pero las cartas de Freud alrededor de *Tótem y tabú* (reproducidas en este volumen) permiten también ilustrar este hecho. Ellas ubican a *Tótem y tabú* en el contexto de una lucha por la autoafirmación del psicoanálisis, que también incluía un frente *contra* Zúrich (cf. las cartas del 13 de mayo de 1913 a Ferenczi y a Abraham). Freud esperaba una respuesta agresiva a su ensayo, y su expectativa formaba parte de su plan de conquista. Su nueva ciencia vino al mundo para impugnar lo que se pensaba y creía. Ella también precisaba evitar cualquier intento de reontologización de la doctrina de los orígenes. Si para Freud, como vimos, el origen es la construcción, ya no cabría hablar de un inconsciente transhistórico continuo. Él afirmó, en una carta a Ferenczi que se volvió famosa, el 11 de agosto de 1911, “Yo soy todo *Tótem y tabú*”. De este modo quiso decir también que la existencia del psicoanálisis estaba en juego y este ensayo serviría como piedra de toque en el combate por su supervivencia. La revista *Imago* había sido fundada en

1911 como parte de esta lucha, buscando “aplicaciones no médicas del psicoanálisis”.<sup>65</sup> En esta *Imago* Freud publicaría al siguiente año su *Tótem y tabú*, con su blasón, o sea, su imagen-blasón, *shibolet*, que estampaba el mito fundamental del psicoanálisis, el complejo de Edipo, bajo la forma del asesinato del padre. Este complejo, cuestionado por Jung, es la imagen central de *Tótem y tabú*. Freud, que se relacionaba con Jung en los roles de padre e hijo, se dio cuenta de que la herencia no podría ser recibida por su antes “hijo predilecto”. El drama de la ruptura agónica con el hijo es escenificado en *Tótem y tabú* por la imagen del asesinato del padre. En términos de la sucesión del poder en la institución psicoanalítica, en verdad, con *Tótem y tabú* Freud buscó revertir ese acto y reafirmar la *potestas* del *pater familias*. Podemos leer en esta imagen una alegoría del fin de esta relación paternal hacia Jung. Éste se rebeló, y ya se sentía amenazado por Freud en esa época, a causa de *Tótem y tabú* y de sus incursiones en el campo de la psicología de las religiones, que quería para sí con exclusividad.<sup>66</sup> Cuando Freud escribió que *Tótem y tabú* debería acelerar la ruptura con Jung “en contra de mi voluntad”,<sup>67</sup> tal vez no estuviese diciendo toda la verdad, la verdad material. Su “regalo” a la cultura hospitalaria era un *phármakon* ambiguo. Esa ruptura y la suspensión de la herencia de cierto modo quedan indicadas en el final de *Tótem y tabú* en otra de las citas emblemáticas extraídas del *Fausto* de Goethe: “*Was du ererbt von deinen Vätern hast,/ Erwirb es, um es zu besitzen*” (*Faust*, parte I, escena I), es decir: “Lo que has heredado de tus padres adquiérelo para poseerlo”.<sup>68</sup> En este pasaje, Freud estaba justamente desarrollando uno de los razonamientos más delicados y frágiles de su argumento, cuando postula que un trauma acontecido en un origen tan lejano, en el “origen” de la humanidad, podría llegar hasta nosotros, pasando de generación a generación. Él se interesa por la *herencia de la emoción*. Ahora bien, afirma que esta herencia podría ser vista como una “disposición” que después debe ser *reconquistada* por las generaciones siguientes. Aparentemente, a los ojos de Freud, Jung no demostró ser capaz de conquistar y recibir ninguna herencia suya.<sup>69</sup>

## Freud y la antropofagia cultural

Para finalizar estas reflexiones inspiradas por *Tótem y tabú*, creo que vale la pena insistir también en la posibilidad de una lectura *no literal* de “*Im Anfang war die Tat*”. El mito del banquete antropofágico, como acabamos de ver, también tiene su verdad material en el conflicto por la herencia del “cetro” del padre del psicoanálisis. En este punto, lecturas psicobiográficas e historizantes son igualmente legítimas. Finalmente, creo que también podemos leer en esa figura un potente y moderno modelo de transferencia cultural, o sea, de apropiación transformadora del otro, como en la tradición modernista brasileña, no por casualidad denominada como antropofagia. Haroldo de Campos fue el último practicante de esa antropofagia como un *modus* de lidiar con el otro, y sus traducciones son verdaderas máquinas de elaboración de la cultura tanto universal como local.

La traducción haroldiana sería una continuación de la “dialéctica marxilar” de Oswald de Andrade, que con su *Coup de dents* desconstruye la relación entre lo mismo y lo extranjero bajo el signo de la devoración. La traducción actúa como un ejercicio y una terapéutica del abandono tanto del yo como del otro; ella teje y revela tanto la literatura como la historia, lo mismo y lo otro, como palimpsesto e intertextualidad.<sup>70</sup> Freud, con su *Tótem y tabú*, en cierta forma funda esa corriente desconstruccionista del siglo xx. Es “antropofágico” en el modo de relacionarse con la tradición y con los textos de otros campos, como la etnografía y con el propio mito de Edipo. No se limita a heredar, quiere también apropiarse, *erwerben*, de esa tradición. Su acto se da en la letra, pero aporta profundas repercusiones sobre la sociedad, sea por la afirmación del psicoanálisis, sea, en la esfera más inmediata, por su rechazo de pasar el bastón al grupo de Zúrich. La imagen de *La tempestad* que él cita al final de *Tótem y tabú* y que coloqué como epígrafe en este texto, refiere precisamente a las innumerables metamorfosis del cadáver del padre. Antes de citar este pasaje Freud escribió: “Un proceso como la eliminación del padre primordial por la banda de hermanos no podía menos que dejar huellas imperecederas en la historia de la humanidad y procurarse expresión en formaciones sustitutivas tanto más numerosas cuanto menos estaba destinado a ser recordado él mismo”.<sup>71</sup> Nuestra cultura entera está iluminada de esa forma por la luz cambiante que emana de esa figura del padre sumergido fosilizado, de ese mito científico que Freud-padre colocó en nuestro “origen”. Esa imagen todavía guarda su fuerza y permite una relectura de la historia de la cultura. Esta relectura se está apenas iniciando.

São Paulo, 2 de diciembre de 2012

[Traducción del portugués de Sonia Radaelli revisada por N. A. B.]

---

“A cinco brazas plenas yace tu padre; coral se ha hecho de sus huesos; perlas son lo

que sus ojos fueron: todo lo que en él decae, sufre una conversión marina en algo extraño y rico”. S. Freud [1913], *T&T*, p. 156.

*Op. cit.*

R. Girard, *A Violência e o sagrado*, São Paulo, Paz e Terra, 1990, p. 272.

J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Múnich/Viena, Carl Hanser Verlag, 1998, p. 24.

Y. Yerushalmi, *El Moisés de Freud: Judaísmo terminable e interminable*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

C. Lévi-Strauss, *La alfarera celosa*, Barcelona, Paidós, 1986.

S. Freud [1921], *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 128.

S. Freud [1912], “Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker”, *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften I*, 1912, pp. 17-33.

*T&T*, p. 8.

Ch. Darwin, “A expressão das emoções no homem e nos animais”, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 24. Traducción de Leon Gracia.

*Ibid.*, pp. 23-24.

Ch. Baudelaire [1863], *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, vol. II, 1976, p. 722.

*Ibid.*, p. 567.

S. Freud [1939], *Moisés y la religión monoteísta*, en *O. C.*, cit., vol. XXIII, p. 66.

*Ibid.*, p. 68.

*Ibid.*, p. 70.

*Ibid.*, p. 71.

*Loc. cit.*

*Ibid.*, p. 73.

W. Benjamin, “Obras escolhidas III: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo”, São Paulo, Brasiliense, 1989, p. 108. Traducción de J. Barbosa y H. Baptista [*Charles Baudelaire: un poeta lírico en la era del gran capitalismo*, 1973].

*Ibid.*, p. 108.

*Ibid.*, p. 107.

W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Ed. R. Tiedemann, Frankfurt a. M., Suhrkamp, vol. I, 1974, p. 1244.

*Ibid.*

*Ibid.*, p. 1243.

*Ibid.*, p. 1182.

S. Freud [1912], “Über einige Übereinstimmungen...”, *op. cit.*

*T&T*, p. 26.

*Loc. cit.*

*Loc. cit.*

*Loc. cit.*

*T&T*, p. 78.

*T&T*, p. 93.

*Loc. cit.*

*T&T*, p. 98.

*Ibid.*, p. 99.

En lo que respecta a la “función intelectual” de la que Freud habla aquí se podría añadir, como otra razón sistémica, una condicionante de nuestra propia estructura psíquica. Como podemos leer en la carta de Freud a Fliess del 12 de diciembre de 1897, Freud creía en los “mitos endopsíquicos”, derivados de una percepción del

proprio aparato psíquico. En este volumen p. 17.

*T&T*, p. 100.

*Ibid.*, p. 106.

*Loc. cit.*

*Ibid.*, p. 129.

*Ibid.*, pp. 133-134.

*Ibid.*, p. 134.

*Apud* P. Gay, *Freud. Uma vida para o nosso tempo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 332. Traducción de D. Bottmann.

*T&T*, p. 135.

*Ibid.*, p. 142.

*Ibid.*, p. 137.

S. Freud [1939], en *O. C.*, cit., p. 127.

*T&T*, p. 143.

*Loc. cit.*

*Loc. cit.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 144.

*Ibid.*, p. 147.

*Ibid.*, p. 156.

*Ibid.*, pp. 155-156.

<sup>56</sup> S. Handelman, *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1982, p. 137.

T&T, p. 157.

*Ibid.*, p. 158.

*Ibid.*, p. 157.

S. Freud [1939], en *O. C.*, cit., p. 124.

S. Freud [1937], “Construcciones en el análisis”, en *O. C.*, cit., vol. XXIII, pp. 255-270.

S. Freud [1939], en *O. C.*, cit., p. 131.

É. Benveniste, *O vocabulário das instituições indo-européias*, vol. II: *Poder, direito, religião*, Campinas, UNICAMP, 1995, p. 189. Traducción de D. Bottmann.

*Ibid.*, p. 190.

Ernest Jones, “Vida e obra de Sigmund Freud”, Río de Janeiro, Zahar, 1970, p. 434. Traducción de M.A. Mattos.

Cf. la carta del 14 de noviembre de 1911 de Jung a Freud: “Sin embargo, es muy embarazoso para mí que usted aborde esta área, la psicología de la religión. Usted es un competidor peligroso, si es que se quiere hablar de competencia”. *Apud* P. Gay, *op. cit.*, p. 265.

*Apud* Ernest Jones, *op. cit.*, p. 439.

T&T, p. 159.

Vale notar que Freud, en el pasaje que corresponde a *Tótem y tabú* en su ensayo sobre *Moisés y la religión monoteísta* de 1939, descarta la noción, cercana a Jung, de un “inconsciente colectivo” y afirma: “Por fin nos decidimos en favor del supuesto de que los precipitados psíquicos de aquellos tiempos primordiales habían devenido patrimonio hereditario: en cada generación sólo era menester que despertaran [*Erweckung*], no que fueran adquiridos [*Erwerbung*]”. S. Freud [1939], en *O. C.*, cit., p. 128. En 1939 Freud ya no sentía la necesidad del pasaje fáustico ni de su verdad. La ruptura con Jung era cosa del pasado.

Ya para Goethe el concepto de “literatura universal”, *Weltliteratur*, implicaba de cierto modo este movimiento de “ósmosis” generalizada entre las diferentes “literaturas nacionales”. Como afirmó en una ocasión: “La fuerza de la lengua no está en repeler al extranjero, sino en devorarlo”.

*T&T*, p. 156.

# LA RESURGENCIA DEL TIRANO COMO INSCRIPCIÓN DENEGADA DE LA CONSTITUCIÓN DE LA FRATRÍA<sup>1</sup>

PAULO ENDO

Quizás algunos aún se sorprendan al reconocer, en el seno de los regímenes democráticos contemporáneos, elementos presentes en regímenes considerados como ya rezagados, superados o incluso olvidados. Sin embargo, determinadas atribuciones asignadas al régimen político brasileño, por ejemplo, como *no-estado de derecho*,<sup>2</sup> jurídicamente constituido, pero que no se consolida en la práctica cotidiana y en las interacciones sociales, o *democracia disyuntiva*<sup>3</sup> que acumula conquistas sociales, políticas y jurídicas formidables con grados muy elevados de violación de esas mismas conquistas o aun, como lo ha sugerido Angelina Peralva, *democracia paradójica*<sup>4</sup> en donde la mejora de ciertos índices sociales, como son la universalización de la educación básica, mejora del poder de consumo, urbanización de las “favelas”, etc., no conducen a una mayor o más consistente participación política, sino a lo que ella denomina como individualismo de masas.<sup>5</sup> Esas ponderaciones indican una condensación de formatos de organizaciones políticas distintas y aun aparentemente antagónicas que conviven lado a lado y producen, a veces, efectos absurdos e inconciliables. A la vez, dichas situaciones paradójicas generan letargo e impotencia ante la constante derrota discursiva que ocurre en el intento de conferir una figuración a lo inmensurable, a lo irreconocible, a lo irrepresentable.

Lo irrepresentable quizá sea particularmente interesante desde el punto de vista del psicoanálisis, no como resultado de la experiencia traumática tal y como estamos habituados a reconocer con base en la posición freudiana y en la clínica psicoanalítica, sino como una zona tensa, paradójica y extraña, definida por los sistemas, organizaciones e instituciones, cuya representatividad y representación política se niega. Una mutilación de los lazos sociales cohibidos en un estado precario y débil. Ahí se instala la vida desnuda, y el poder que la instala es el poder soberano.

Esta correlación funda la dificultad inherente al nombrar lo paradójico relegando

al silencio inmensas y voluminosas masas de atrocidades, que podemos ver, oler, tocar; sin embargo, no las podemos decir, estancar, reducir o combatir. Son objetos tabú —prohibiciones sin arqueología y sin historia, como Freud había observado en *Tótem y tabú*—. Volveremos a esto más adelante. Retomaremos aquí algunas proposiciones de Giorgio Agamben, fundamentales en este debate.

Agamben retoma la conocida distinción aristotélica entre *bios* y *zoé*, en donde *zoé* es la vida natural, biológica, que asemeja al hombre y los demás animales, algo como la auto-conservación en Freud, y *bios* es la manera propia de vivir de un grupo o de un individuo, “una vida cualificada, un modo particular de vida”, según Agamben.<sup>6</sup>

*Bios* sería la esfera de la vida propia de la política, de la vida en la polis, pero es, además, el reino de lo placentero, de lo doloroso, el reino de las elecciones y de la fatalidad, consecuencia, en general, de esas mismas elecciones y de un modo particular de vivir la vida comunitaria. Se trata del reino del deseo y de la fatalidad. *Bios* es, por lo tanto, el reino de la ética, de la moral en la que se expresa y se manifiesta el juicio. Para *zoé*, nada de eso tiene relevancia. La propia cultura y la polis son expresiones, por así decir, exteriores a la vida biológica y natural.

Para Agamben el punto de inversión e inflexión de Foucault ha sido justamente la revelación de que la *zoé*, como tal, ha sido absorbida, en la modernidad, como un elemento de control político y, por lo tanto, biopolítico. Es decir, las propias condiciones naturales y animales del hombre habrían sido absorbidas en el campo de los elementos sobre los que también se ejerce el poder político.

Esas estrategias son tan flagrantes que se hizo necesario discutir, urgentemente, a qué se llama bioética y qué incluye, por ejemplo y entre otras cosas, las discusiones acerca del alcance del poder médico. ¿Hasta dónde pueden llegar las intervenciones sobre los cuerpos bajo la jurisdicción médica, en el ambiente hospitalario, por ejemplo, una vez que se sabe de todo lo que puede hacer la medicina con los cuerpos cuando se los reduce a su conformación biológica? Es decir, una vez que estén internados en un complejo hospitalario, ¿cuál es el límite posible y deseable de la intervención médica sobre el cuerpo y cuáles son los instrumentos para controlar y cohibir ese poder, en principio, absoluto? Ya que, en la actualidad, la medicina dispone de condiciones para dar vuelta a nuestros cuerpos y zurcirlos al revés, ¿cómo y por qué ella debe ser, en el ámbito de la biopolítica, coaccionada y controlada en el ejercicio de ese poder legítimo que se le ha concedido para salvar vidas?

Se trata, en líneas generales, de la misma discusión que ha exigido regulaciones tardías para impedir, por ejemplo, que se interne a alguien en un hospital psiquiátrico o manicomio en contra de su voluntad, ya que eso era, precisamente, lo que ocurría (y todavía ocurre) con base en categorizaciones apropiadas y definitivas de carácter médico —los diagnósticos.

Las personas eran, lógicamente, apartadas de la convivencia social, pues antes un poder, por encima de cualquier otro y representado por la psiquiatría, había definido que de un momento en adelante la vida de ese sujeto se viviría bajo un régimen de

aislamiento, internación y medicación constantes. Esa intervención sobre la vida en la esfera biológica es, bajo todos los aspectos, como lo ha demostrado Foucault, una intervención política en la que el propio cuerpo biológico es convertido en un elemento de control heterónomo en tanto que otros, supuestamente, saben más sobre él que nosotros mismos. Quedamos así sometidos a quienes se especializan en la disección del soma, de la fisiología y de la morfología de nuestro ser biológico. Tal saber, como sabemos, conlleva, inherentemente, un poder.

En el propio Foucault,<sup>7</sup> en la *Historia de la locura en la época clásica*, especialmente en el capítulo titulado “El loco en el jardín de las especies”, se demuestra el proceso en el que la biopolitización de la locura se realiza de forma triunfal. La creación de las taxonomías psiquiátricas, en las que se inscriben las manifestaciones de la locura y sus tratamientos, conforma un sistema del cual la locura no logrará liberarse jamás.

Sin embargo, el punto a partir del cual Foucault y Agamben difieren, el punto que nos interesará particularmente, ya que es precisamente el punto en que se aproxima a Freud, es el punto en el que, para Foucault, debería amenguarse la noción de soberanía en el análisis del poder, responsable de mantener el protagonismo de los mecanismos jurídico-institucionales como punto de partida y anclaje en los estudios del poder y su operación. Foucault plantea trasponerlo hacia el análisis de la biopolítica, que queda absorbida en el ámbito de los micro-poderes, de los dispositivos y de las instituciones en donde tales poderes se ejercen y se reproducen. Agamben no estaría de acuerdo con el cambio que ha sugerido Foucault,<sup>8</sup> en el que las formas de control jurídico estarían cediendo su lugar a nuevas formas de control biopolítico. Sin embargo, Agamben tampoco diverge completamente en ese punto.

En realidad, el intento de Agamben consiste en demostrar que el análisis del ejercicio del poder jurídico descansa sobre bases biopolíticas. Sin embargo, como formación paradójica en la que en el propio derecho se han instalado ya los principios de una activación radical de la biopolítica por las vías del estado de excepción y la regulación de la soberanía.

Por lo tanto, se trata de una radicalización del argumento foucaultiano y no de una confrontación dicotómica u opositora que nos llevaría a optar entre uno y otro. En definitiva, Agamben considera fundamental una reflexión radical acerca de la soberanía que ha de incorporarse a las tesis de Foucault sobre la biopolítica. Agamben está de acuerdo y radicalizará el argumento foucaultiano “*hacia un análisis sin prejuicio de los modos concretos con los que el poder penetra en el cuerpo de sus sujetos y en sus formas de vida*”.<sup>9</sup> Sin embargo, la investigación de Agamben se atiene al “*oculto punto de intersección entre el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder*”.<sup>10</sup> Que, según él, ha sido ignorado por Michel Foucault.

“Se puede decir, por otra parte, que la producción de un cuerpo biopolítico es la contribución original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, por lo menos tan antigua como la excepción soberana.” Es la tesis que Agamben tratará de demostrar en *Homo sacer I*. Aquí se proponen dos correcciones al trabajo de

Foucault: primero, la transferencia del problema de la biopolítica al campo del análisis del poder soberano —que se realizará con base en la investigación sobre el Estado de excepción que se remonta al derecho romano arcaico—,<sup>11</sup> luego remarcando que la biopolítica no es ni un fenómeno moderno, como lo sugiere Foucault, ni tampoco un fenómeno divorciado del análisis del poder soberano.

El punto de contacto entre esos modelos es el análisis que Agamben emprende sobre la vida desnuda, retomando las tesis de Walter Benjamin en el texto *Para una crítica de la violencia* (1921), texto fundamental que recibirá, por parte de Agamben, una corrección de principio. La vida desnuda, tal y como fuera presentida por Walter Benjamin, se constituiría en el advenimiento en donde “cesa el dominio del derecho sobre el viviente”.<sup>12</sup> Para Agamben, a diferencia de Walter Benjamin, hay que mantener y afirmar la paradoja: la vida desnuda consistiría en ese sitio donde sólo el derecho, y exclusivamente él, podría alcanzar al viviente. Sitio desde donde la vida ha sido excluida por su inclusión, es decir, en el que la vida se vuelve “matable” por obra del poder soberano, jurídicamente constituido, y que determina, jurídicamente, que al viviente se lo puede excluir, aniquilar, destruir, manipular, etc. Dicha exclusión radical sólo puede llevarse a cabo por medio de una inclusión radical en la que el viviente pertenece a la esfera del orden jurídico y tan solo por medio de esa esfera se le podrá excluir. Vive en ella y sólo por medio de ella se le podrá eliminar.

Para Agamben, la figura de la soberanía se revela como particularmente evidente en el seno de aquello que se puede llamar “estado de excepción”. Ahora bien, nosotros, orientados psicoanalíticamente, podremos reconocer, en la excepción, la forma y la expresión del exceso; por tanto, se trataría de un “estado del exceso”. Eso nos obligará a pensar que la excepción constituye un exceso para el psiquismo y cuáles son las consecuencias de esa disyunción y de ese desencuentro.

Prosigamos con el cuestionamiento: ¿Qué sería eso que, en el estado de excepción, constituiría un exceso? El paradigma del *estado de excepción* es, para Agamben, como sabemos, el campo de concentración. Ahí es donde al individuo se lo reduce a tan solo *zoé*, animalizado, naturalizado biológicamente como un cuerpo privado de su propia diferenciación y mantenido en esa zona indiferenciada, totalmente controlado y totalmente aniquilado. Masa informe aglomerada entre la vida y la muerte sin destino y sin fatalidad, predestinada a su propio exterminio y a su propia aniquilación.

La radical asimetría que define por anticipado la total naturalización de esos cuerpos —a aniquilar, usar, poseer, experimentar, excluirlos de su propia muerte, excluirlos de la posibilidad de efectuar el duelo proveniente de la vida que llevó a esos cuerpos a la muerte—, y lo que se convirtió en uno de los más bochornosos ejemplos sobre la banalización o deshumanización de la muerte. Muerte sin duelo, sin historia. Caparazón animal tirada a la fosa común sin derecho a la recomposición psíquica, narcísica y ritual que les asegura a los que han muerto, por medio de los que han sobrevivido, la reapropiación de la historia del muerto por parte de quienes aún viven y fueron testigos de aquellas experiencias que causaron

la singularización de la muerte del sujeto.<sup>13</sup>

Impedir y negar el duelo. La sepultura es negar a los que participaban de la vida que se ha ido el testimonio de una historia que apenas termina, bloqueando, de tal modo, el reconocimiento de una herencia simbólica, inscrita en la cultura transmisible que, en cierto modo, legitima el esfuerzo de seguir viviendo y haciendo historia por su articulación con las pulsiones de vida.

Se abre un hiato en el testimonio de la propia historia. Ese hiato no es el efecto de una represión, sino de la aniquilación literal que, abruptamente, deja de existir y es el fundamento de lo traumático. Experiencia que colapsa al ego en sus funciones de defensa e impide la rememoración de aquello que se revela como la propia historia que, por un colapso mnémico, sólo puede ser recordada por otros.

Pasemos, entonces, a la proposición del primer punto, bastante fundamental en la argumentación de Agamben, donde el diálogo con Freud es especialmente fecundo y se inserta en el seno de la argumentación del libro *Homo sacer I*, que podremos cotejar, en varias de sus tesis y en los argumentos que las sustentan, con *Tótem y tabú*.

La articulación entre el poder soberano y la vida desnuda tiene forzosamente que pasar por una crítica al pensamiento de Foucault en lo referente, como vimos, a la mengua del modelo jurídico en los análisis sobre el poder. También a una revisión del estatuto jurídico de la vida desnuda, tal como aparecía en la obra de Walter Benjamin.

El resultado de todo eso es que la prominencia de la soberanía o del soberano no lleva a una crítica al Estado, sino a un análisis del propio campo jurídico-biopolítico, en donde se articulan, mutuamente, soberanía y vida desnuda; el soberano y el *homo-sacer* resultan ser figuras definidas por su propia indistinción e impermanencia. Indistinción que acaba en una paradoja capaz de arraigar a esas figuras en el centro de la vida política y del ordenamiento jurídico de forma prácticamente inalterable. Esa inmutabilidad representa la transcripción de un sistema en el cual la violencia descansa en un sitio seguro y en donde nada puede alcanzarla, pues está protegida en el interior del sistema jurídico y, por tal razón, en una absoluta exterioridad.

Esa trasposición de los análisis del poder que migran desde el Estado hacia las esferas cotidianas, micropolíticas y que, para Agamben, están sobredeterminadas por el campo previo jurídico que define, en última instancia, la propia vida del ser viviente como vida biológica a ser controlada por el sistema jurídico, es el fundamento que produce resultados aparentemente tan diferentes como la prisión de Guantánamo, los campos de concentración nazis, las áreas de desocupación de *favelas* en Brasil, el poder psiquiátrico y el trabajo contemporáneo en esclavitud que rige en varias haciendas de plantación de soya y caña de azúcar en Brasil.

No es incoherente o lejano a este análisis un hecho reciente en Brasil: un juez, Marcelo Testa Baldochi, dueño de un latifundio en Maranhão, ha sido sorprendido practicando la esclavitud en una finca de su propiedad próxima al municipio de Açailândia. Él fue incluido en la lista negra de la esclavitud el 29 de diciembre de

2008. Sin embargo, sigue actuando en la judicatura de Maranhão. En enero de 2009, en sustitución de una jueza de la comarca de La Roque, ha remitido al ámbito federal el proceso de Miguel de Souza Resende, un ganadero que también ha sido acusado de ejercicio de la esclavitud, probablemente con el objeto de hacer que el crimen prescriba en los tiempos de idas y vueltas entre el ámbito estatal y el federal.

La implicación de un juez en este caso no es una rareza en Brasil, pero el ejemplo es interesante para destacar que el protagonismo del sistema judicial en situaciones de violación de derechos fundamentales se revela con claridad en el momento en que la presencia del juez, del operador del derecho, no con poca frecuencia favorece la preservación del estado de excepción, cuando la suspensión del ordenamiento jurídico está garantizada, precisamente, por la presencia de un agente jurídico que subvierte su función y evita que la justicia y la ley rijan en regiones anómicas en donde el viviente se constituye como esclavo —como vida desnuda.

Los lugares donde viven y trabajan los esclavos, por lo general, son chozas desprotegidas y su vida es reglada forzándolos a contraer deudas impagables en las tiendas de la propia hacienda, también de propiedad del hacendado, por la compra de comida y materiales de protección para el trabajo. Y será el mismo juez, Marcelo Testa Baldochi, quien, auxiliado por policías militares, participará en la desocupación de su hacienda, para ofender y agredir físicamente a sus ocupantes.<sup>14</sup>

El mismo ejemplo vale para la aplicación de la ley de tortura en Brasil. No es raro que los jueces eviten sentenciar o reconocer jurídicamente el crimen de tortura, convirtiéndolo en letra muerta o sancionándolo como lesión corporal, abuso de autoridad o exposición a situación bochornosa.<sup>15</sup> En este caso sería el poder soberano, jurídicamente constituido, el que confiere guarida a la ilegalidad y se interpone como autoridad entre la ley y el cuerpo del sujeto, que no alcanza al sujeto, sino que lo mantiene en una zona de indiferenciación abierta a la arbitrariedad, haciendo de él un cuerpo “matable”, “torturable” —vida desnuda—. No sólo porque la ley que lo protegería ha sido anulada, sino porque fue neutralizada, temporalmente, por un agente de esa misma ley, que tutela arbitrariamente su vigencia y actúa como microsoberano, anulando la ley por su autoridad.

En los términos usados por Freud al analizar el poder del tirano en *Tótem y tabú*, al *homo sacer* se lo puede traducir como *hombre-tabú*. Es decir, como la figura indiscernible, sin origen y sin destino, que sería el resultado del estado de pre-lenguaje, pre-político, pre-jurídico vigente en el sistema tiránico. El hombre-tabú como la otra cara inconsciente en las formaciones políticas de la fratría, como oriundo de la realización de los primeros acuerdos y pactos entre hermanos conciliados por la norma y por la ley; sin embargo, él mismo como un hermano bastardo o extraño.

El hombre-tabú, *homo sacer*, sería el *anverso* del hermano conciliado que, para alcanzar la conciliación, ha tenido que matar al tirano, deviniendo, él mismo, un tirano. La ley que surge de ese primer ordenamiento post-horda, sugerido por Freud, es una ley instituida, pues la fuerza para violarla ha terminado por demostrar su

potencia en la máxima violencia que fue necesaria para consumir al asesinato del tirano. El “no matarás” será un sucedáneo de la potente experiencia de haber matado al tirano y, por lo tanto, del riesgo a que estarán sometidos, de ese momento en adelante, todos los hermanos destinados al convivio y a la esfera anhelante y pública que se inaugura entre ellos.

Es precisamente por eso que la vigencia del tabú conlleva el riesgo de muerte para quienes violen el tabú, como si la relación con el tabú acarrease un poder de vida y de muerte para quienes lo mantienen. *Vitae necisque potestas* (poder sobre la vida y la muerte) otorgada al soberano: su real fundamento es el *pater familias*, el poder del padre sobre sus hijos, sobre su mujer y sobre los esclavos. Poder sobre la vida y la muerte que Freud supo reconocer tan bien en la estructura familiar y en el estado de horda, cuyo heredero inmediato es el complejo de Edipo y los peligros de aniquilamiento psíquico que él implica. Vida y muerte psíquicas que perduran como presencias constantes en la trama edípica fundada en una autorización previa y consagrada: la del poder absoluto de los padres sobre sus hijos.

Cito a Agamben:<sup>16</sup> “Lo que la fuente nos presenta, por lo tanto, es una especie de mito genealógico del poder soberano: el *imperium* (poder de los magistrados/poder absoluto) del magistrado, no es sino la *vitae necisque potestas* del padre (*pater*) extendida a todos los ciudadanos”. En ese mismo sentido, *pater romanos* se traduce por *emperador romano*. La comprensión de *Tótem y tabú* sin esa aclaración me parece incompleta e ingenua.

Al respecto, Freud comenta que “los primeros sistemas penales de la humanidad resultan enlazados con el tabú”,<sup>17</sup> es decir, que el sistema penal nace bajo el signo de un fracaso previo en el intento de regular al inconsciente y dominarlo, siendo ésa su ambición más osada e imposible. Tal y como el tabú, de algún modo, trata de conseguirlo.

Si el sistema penal nace enlazado con el tabú y si los tabúes conllevan una orden conflictiva y compartida que no se puede aclarar (prohibiciones sin genealogía) entonces habría un fondo paradójico en la propia ley que haría coincidir la sentencia con la fundación de un nuevo tabú, para el que no habría perdón. De ahí el fracaso constante en la reintegración social de los condenados a penas de prisión en las cárceles de todo el mundo. Eso no sólo porque se los condena exclusivamente por los crímenes que han cometido, sino porque se los condena a expiar un conflicto inconsciente en lo manifiesto. Al matar al hombre-tabú se pretende aniquilar el conflicto que él representa. El *homo sacer* es un medio, tanto para el soberano como para sus súbditos. Con él, se realiza el fantasma de la unidad indivisible en la que él figura como excrecencia, resto y paradoja.

En el proceso de cumplimiento de la pena, lo que se reprime, por lo tanto, es el fin de la sentencia, que jamás termina, ni siquiera después de que el criminal haya cumplido su condena judicial. Él se transmuta en tabú, *sacer*, cuerpo “matable”,<sup>18</sup> que no puede reconducirse a la convivencia social y política, así como un tabú no puede deshacerse sin que se aclare el conflicto inconsciente que en él se oculta. Lo que se proyecta sobre el cuerpo del *homo sacer* es el propio conflicto. Precisamente

por eso es que la proyección tiene suficiente fuerza como para constituir un tabú y no tan sólo en un monumento a idolatrar y preservar o en un enemigo a odiar y destruir.

Si, para el psicoanálisis, el *homo sacer* se revela como hombre-tabú, figura paradójica definida por la propia instauración de la ley y del ordenamiento, es porque él revela la cara latente de la fraternidad, en donde algunos son menos hermanos que otros. Al que no se debe tocar, por ser sucio, enfermo y maloliente, se le puede, sin embargo, eliminar. Una figura a la vez psíquica, jurídica, política y social, que condensa falsas distinciones que, bajo su efecto, desaparecen.

El hombre-tabú se encuentra constreñido por las prohibiciones comunes a la humanidad en su conjunto y por eso mismo no puede ser reconocido como humano, ni como inhumano. Su cuerpo es la evidencia material de algo que no se debe tocar, como no sea con el objetivo de eliminarlo. Toque redentor que haría desaparecer una cierta representación del conflicto —el cuerpo del *homo sacer*— pero que evita hacerlo, manteniéndolo en relativa evidencia tal como sucede con el síntoma. En ese sentido, el hombre-tabú, el *homo sacer* es la manifestación del síntoma que, como tal, se debe preservar. Es el resultado de una mediación fracasada entre mecanismos de defensa psíquicos, sociales, políticos y jurídicos que entran en juego para preservar las desviaciones por donde fluye la pulsión de muerte, sobre el lecho de quienes, como muertos-vivos, aún sobreviven sin existir.

## *Las palabras arruinadas y el horizonte de la palabra*

Agamben elabora de la siguiente manera el proyecto de su *homo sacer I: El poder soberano y la vida desnuda*: “A la pregunta: ¿De qué modo el viviente posee el lenguaje? corresponde exactamente la otra: ¿De qué modo la vida desnuda habita la polis?”.<sup>19</sup> De eso se infiere una tercera formulación correlativa y derivada: “¿De qué modo la vida desnuda posee el lenguaje?” Ésta es una formulación que nos obligará a investigar cómo y en qué sentido la vida desnuda —extremo de la degradación del lenguaje— puede habitar la polis —extremo fundacional del lenguaje—. El ejemplo que orienta y hacia el que mira Agamben, sabemos, son los campos nazis. Las condiciones que los han posibilitado y las que nos han impedido vivir sin ellos.

Todavía estamos ante la cuestión bochornosa planteada por Adorno:

Cuanto más totalitaria es la sociedad, tanto más cosificado también será el espíritu, y tanto más paradójico será su intento por escapar por sí mismo de la cosificación. Incluso la más extrema conciencia de peligro corre el riesgo de degenerar en habladurías. La crítica cultural se encuentra ante el último nivel de la dialéctica entre cultura y barbarie: escribir un poema tras Auschwitz es un acto bárbaro; ello corroe incluso el conocimiento de por qué hoy se ha hecho imposible escribir poemas.<sup>20</sup>

Reconocemos en Paul Celan no sólo la posibilidad de la poesía como ruina, resto y radicalidad del lenguaje, sino su urgencia y necesidad; por lo tanto, ya no como oponente de la literalidad o instrumento de su colapso. La poesía se vuelve urgente si es que puede rehacer su sentido ante el impacto de los sucesos. De ahora en adelante, la función de la metáfora no podrá ser tan sólo la de colapsar la literalidad en el campo del lenguaje y, por lo tanto, actuar como instrumento privilegiado del hacer poético.<sup>21</sup> Celan deja claro que el testimonio —que es la restitución del lenguaje, allí donde ha sido coartado (vida desnuda)— no sólo se opondría a las metáforas como un mero ejercicio de lenguaje, sino como exigencia de una literalidad que la metáfora vendría a burlar. La observación que hace Paul Celan respecto de su poema “Fuga de la muerte” (*Todesfuge*), sobre los campos de concentración, refleja de modo inequívoco esa perturbación presentada en el poema y sólo posible por medio del poema. Ahí, en donde se esperaría la metáfora, encontramos la literalidad sin vestigio de figuras de lenguaje.

Cito el mencionado poema de Celan:

Leche negra de la madrugada: no es ninguna de esas metáforas de genitivo, que nos ofrecen nuestros pretendidos críticos, de manera que ya no vayamos al poema; eso ya no es *más* figura de lenguaje, oxímoron, es *realidad*. Metáfora de genitivo = no, un nacer-las-unas-para-las-otras de las *palabras* en un momento de gran necesidad.<sup>22</sup>

En Celan, la poesía no podrá revelar su potencia sino al arrimarse sobre la literalidad de la experiencia catastrófica, ya que, en ella, de ahora en adelante, se encontrarán los despojos de la singularidad que anhela erigirse. Carone<sup>23</sup> ha nombrado con precisión ese proceso como el *medusamiento* que desatan los poemas de Celan, en donde las palabras “mineral”, “cristales”, “peñascos” toman una proporción aterradora como consecuencia de la transformación de la cosa viva en piedra, mineralizada y, para siempre, sin vida ni voz.

En los estudios y en los relatos testimoniales, lo que se puede reconocer, sobre todo, es, precisamente, el esfuerzo de literalización. Un esfuerzo, él mismo imperfecto, para narrar las cosas como efectivamente han sucedido, la búsqueda de una objetividad arraigada de manera radical en la experiencia y en la autoridad personal que afirma: —Yo quiero y yo necesito contar mi propia versión de los hechos. Sin embargo, aquí, paradójicamente, se sacrifica cualquier objetividad en nombre de esa exigencia de la propiedad, de la singularización, que jamás abandona el relato. Mientras la catástrofe y la atrocidad se describen, comprendemos que ya estamos más allá de cualquier descripción posible, allá lejos, en el umbral de las cosas indecibles que sólo perduran el tiempo en que se profiere la palabra.

Noten que ello no se aparea con lo subjetivo, pero persiste en reivindicar una objetividad que nace del sujeto, una fidelidad extrema a la experiencia en el punto de su colapso y la afirmación de un tipo de ‘objetividad’ sólo hallable a partir del momento en que se puede emitir una frase singular como autoridad sobre lo que se ha vivido. Esa ‘objetividad’ se puede comprender como inscripción del sujeto allá donde se suponía la derrota de toda y cualquier concepción de sujeto; dicha objetividad, por lo tanto, puede, indudablemente, remplazarse por autoridad, ya que no se trata, de ninguna manera, de la búsqueda de la fijeza y permanencia del objeto descrito y retenido, sino de la construcción o invención de un habla cuyo punto de partida es la ruina de toda y cualquier experiencia fundada sobre una expectativa de alteridad.

La tendencia a la literalización que se encuentra en los testimonios de la catástrofe, no apela, por lo tanto, ni a la objetividad ni a la subjetividad, sino a la autoridad, que parte del esfuerzo de singularización en lo que se dice.

La necesidad, incluso la urgencia, de tal investigación, tiene que indagar si la traducción de *sacer* por *tabú*, tal y como lo ha sugerido Freud,<sup>24</sup> no revela la imposibilidad radical de lenguaje del *homo sacer* y de la vida desnuda y, en ese caso, si la respuesta a la pregunta “¿de qué modo la vida desnuda posee lenguaje?” no podría responderse, de modo precipitado, de la siguiente manera: la palabra que le queda al *homo sacer* es la que se exhibe en la orden, como una reacción al discurso sin hendiduras e imperativo. El cuerpo *sacer* sería el discurso ajeno y actuado, nada más que la comprobación de un discurso que no le pertenece, que actúa sobre él; una repetición *ad infinitum* de dos imposibilidades que se sobreponen: la imposibilidad de habitar la polis y la imposibilidad de habitar el lenguaje en el seno de un discurso propio.

Se trata de dos fenómenos políticamente simultáneos: el no reconocimiento del

lugar en la ciudad y el desconocimiento del habla de quienes no tienen un lugar (espacio, movilidad, ciudadanía) y cuya posibilidad de ser escuchados está totalmente obstruida.

En las reflexiones de Freud en *Tótem y tabú*, el *sacer* (tabú) es un instrumento que calla y transmite. Es el efecto de una transmisión guiada por un modo de organización eficiente y correlativo de la ordenación presuntamente necesaria de los clanes. Los clanes están por encima de las pulsiones y a ellos les toca regularlas. Lo que ordena el clan es, por lo tanto, la economía pulsional y su flujo, así como la movilidad entre esferas sociales que guardan entre sí parentesco y un compromiso implícito de mantenimiento de cierto orden.

Una vez expuestas las bases de esa reflexión y de esa imposibilidad en *Tótem y tabú* de 1913, Freud propuso, en 1921, un ejemplo hipotético y socialmente en marcha tras la primera guerra mundial, cuyos efectos se extendían hacia la segunda gran guerra. En el texto de *Psicología de las masas y análisis del yo*<sup>25</sup> se considera a la masa como formación *a posteriori* de la horda, que se revela como una nueva configuración de la deformación sufrida en el estado de horda. Restauración bajo la figura del líder tirano<sup>26</sup> que, sin embargo, ahora, operan a partir de importantes investiduras erótico-amorosas que producen y provocan una adhesión incondicional cuyo principal efecto sería la incorporación del cuerpo del tirano que, a su vez, se recompone mediante la reunión simbiótica de los hijos que, como partes del cuerpo del tirano por ellos devorado, se aglomeran en torno a la restauración de su cuerpo dilacerado en el banquete totémico.

El mecanismo que rehace ese orden tiránico perdido, reintroducido por medio del amor (lazos eróticos) fue anunciado clínicamente por Freud en “Pegan a un niño”,<sup>27</sup> dos años antes de la publicación de su *Psicología de las masas*.

La escena fantaseada de un niño castigado por su padre es vista por una niña como una especie de automatismo y disposición al Edipo; ella reconoce la fantasía consciente: un adulto (padre) le pega a un niño. El desdoblamiento fantasmal resultante es el adulto que le pega al niño al que yo odio (el hermano). El odio al hermano resulta del amor hacia su padre. La culpa edípica, entonces, saca a la luz su tercera formulación inconsciente: “mi padre me pega”. Esa fantasía masoquista se desplegó por la culpa incestuosa de desear al padre y el concomitante odio hacia el hermano rival.

De forma notable, Freud describe y agrega, en 1919, seis años después de la publicación de *Tótem y tabú*, los presupuestos metapsicológicos que sustentan sus tesis sobre las masas. La adhesión del sujeto a la masa es de carácter sadomasoquista. Participar en la masa es una expresión de amor radicalmente pasivo y masoquista donde se imponen sumisión, dolor y placer, pero donde también se rehace el recorrido de la fantasía regresiva: les pega a los que yo odio, por lo tanto, me quiere; elimina a mis adversarios porque me ama.

La aproximación sorprendente entre la imposibilidad de matar al tirano y asumir la autoría de ese acto y, consecuentemente, la dificultad para constituir una fratría fundada sobre esa autoría y la responsabilidad y los correlativos fenómenos de

asimilación pautados por la adhesión, gestión e impropiedad impuestos por la masa son argumentos favorables a los peligros de la norma y del ordenamiento como reguladores de las democracias, tal como lo ha advertido Agamben.<sup>28</sup>

Por lo tanto, el vínculo erótico se evidencia como un punto nodal entre la fantasía del amor y la violencia estimulada y permitida, cuyo ejemplo *princeps* es el cuerpo del masoquista, previamente cedido al poder tiránico bajo la modalidad del servilismo y la indiferenciación hipnótica. Es el cuerpo sometido a un discurso jurídico-biopolítico que ordena y actúa.

Tanto para la horda, si lo queremos, como para la masa, los efectos sobre la organización de los clanes y de la polis son los mismos: la imposibilidad de la convivencia heterogénea, la intolerancia hacia todos los que no prestan su cuerpo al cuerpo del tirano y la domesticación de toda aspiración a la singularidad. En todas las áreas reguladas por el tabú es de eso de lo que se trata. No hay manera de revelar el conflicto que el tabú oculta, ni tampoco exponer lo que él protege, sino corriendo el riesgo de que advenga una catástrofe.

En varias ocasiones Freud lo ejemplificó: la catástrofe es tan sólo la suspensión de privilegios, posesiones y propiedades en una sociedad organizada en función de ellos.<sup>29</sup>

El poeta épico, figura extraída del libro de Otto Rank,<sup>30</sup> sería quien, insatisfecho con las privaciones impuestas por el estado de horda (y masa) “puede decidirse [...] a separarse de la masa y asumir [él mismo] el papel de padre”.<sup>31</sup> El mito del héroe sería la recomposición del ideal del yo tras la muerte del tirano, realizada por ese mismo héroe a causa de su emancipación autoral de la masa.

Es el héroe de su propia singularización, llevada a cabo mediante la instauración de ciertos ideales propios que, retroactivamente, formarían parte de los ideales de la masa.<sup>32</sup> Es entonces cuando el propio héroe corre el riesgo de transmutarse nuevamente en dios-padre, en la suprema singularidad, la suprema paternidad y el representante de la “liberación” del estado de horda. Algo que jamás se ha logrado por completo.

Para Freud las masas organizadas, la iglesia y el ejército, son instrumentos sociales y políticos represores de la insurgencia de esa autoridad singular, contraria y crítica del discurso del soberano y, por lo tanto, los productores institucionales y artificiales de masa. Las instituciones (iglesia y ejército) paradigmáticas y, como tales, encargadas indiscutibles de ocultar las estructuras de poder en las sociedades occidentales; ellas son reaccionarias y opuestas a los procesos de singularización instauradores de la proliferación de discursos *ad infinitum*. La iglesia y el ejército son ejemplares como violadores activos de todo lo que se opone a la masificación y limitan, drásticamente, las posibilidades instauradas por aquel —el héroe— que osó emanciparse de la masa, divergiendo, difiriendo o criticando; aquel que osó pronunciar el propio nombre sin renunciar a su propia odisea.

El neurótico en análisis sería, por lo tanto, una de las versiones del héroe épico, en la medida en que revela, en su sufrimiento, los conflictos que deberían y podrían aplacarse en los mecanismos de indiferenciación entre el yo y los ideales tanto en

los fenómenos hipnóticos como en los de horda y masa.<sup>33</sup> En él se inspira el deseo de no ser gobernado por el discurso imperante, de asumir un decir propio; es en ese sentido que la práctica analítica sería política. En un sentido profundo y radical.

En esa misma dirección nos hallamos cuando Shoshana Felman<sup>34</sup> reconoce, en el par analítico, el estatuto del testimonio como un decir sobre sí dirigido a una escucha ajena que confiere singularidad al acto del decir dirigido al extranjero. No hay testimonio si no hay alguien que lo escuche. Como ella observa:

[...] Freud crea la dimensión revolucionaria del diálogo psicoanalítico, un tipo inédito de diálogo en donde el testimonio del médico no reemplaza, por él mismo, el testimonio del paciente, pero resuena con él, pues, como Freud descubre, se necesitan dos para dar testimonio del inconsciente.<sup>35</sup>

Pero es posible que Blanchot haya llevado al extremo el alcance político de ese espacio denominado “analítico”. Cito:

La originalidad del “diálogo” psicoanalítico, sus problemas, sus riesgos y, quizás, por fin, su imposibilidad, sólo hacen que se muestre mejor. Esa liberación del habla por sí misma representa una conmovedora apuesta de la razón entendida como lenguaje y del lenguaje entendido como un poder de recogimiento y de reunión en el seno de la dispersión. Aquel que habla y que acepta hablar junto a otro encuentra poco a poco las vías que convertirán su habla en una respuesta a su habla. Esa respuesta no viene desde afuera, sino que es habla de oráculo o habla de Dios, respuesta del padre al hijo, de aquel que sabe a quien no quiere saber sino obedecer, es habla petrificada y petrificante que a las personas les gusta llevar en lugar de sí, como una piedra. Es necesario que la respuesta, aunque haya venido desde afuera, venga desde dentro, retorne a aquel que la oye como el movimiento de su propio descubrimiento, permitiéndole reconocerse y saberse reconocido por ese otro extraño, vago y profundo que es el psicoanalista y en el que se particularizan todos los interlocutores de su vida pasada que no lo han oído. [...] relación en la que el interlocutor —el otro— no pesa más sobre la palabra que dijo el sujeto (apartando entonces de sí como del centro), pero la oye y al oírla le responde y, por medio de esa respuesta, lo hace responsable de ella, lo vuelve efectivamente hablante, hace que haya hablado verdaderamente y en verdad.<sup>36</sup>

Ese proyecto radical, sustentado por la mera presencia mutua desde donde proviene un habla que se nutre de ser oída, es impermeable al habla proferida por el comando hipnótico a un cuerpo apto para reaccionar a la orden. Cuerpo que se supone masa actuada por las palabras, que no soporta oírlas, sino tan sólo obedecerlas, reaccionando inmediatamente a ellas en la misma medida en la que se dispensa de escucharlas, a pesar aun del ruido ensordecedor de los altoparlantes.

Observa Blanchot:

El que habla sin cesar termina preso. (Recordemos los terribles monólogos de Hitler y de cualquier jefe de Estado, si él disfruta del hecho de ser el único que habla y, al disfrutar de su elevada palabra solitaria, la impone a los demás, sin vergüenza, como una palabra superior y suprema, participa en la misma violencia del *dictare*, la repetición del monólogo imperioso.)

Por lo tanto, para que nos enfrentemos a la pregunta inicial acerca de cómo la vida desnuda posee lenguaje una vez decretado el estado de excepción, será necesario admitir que la vida desnuda se manifiesta y se exhibe en el estado de horda en el que Freud observa, por parte de los hijos en relación al padre “...una actitud pasiva, masoquista, renunciando a toda voluntad propia y considerando como arriesgada audacia el hecho de afrontar su presencia” (1921, *cit.*, p. 2599). Expresión de amor incondicional por la que el cuerpo sadomasoquista se ofrece al sacrificio en el seno de la economía del goce que se esmera en producir el goce del otro, que sólo se puede obtener por sometimiento y dominación de sí y del diferente.<sup>37</sup>

La vida pre-jurídica, anterior a todo ordenamiento en el que “cesa el dominio del derecho sobre el viviente”<sup>38</sup> conforme lo notara Walter Benjamin, se revela literalmente en el mito del padre de la horda, y reencontrarla en las masas o en el estado de excepción sería la restauración de estados de indiferenciación y aglomeración psíquicos (hipnóticos). Se trata de apoyo masivo y adhesión absoluta al cuerpo del tirano y a su comando.

Agamben<sup>39</sup> demuestra, sin embargo, que ese apoyo no sería posible sin una estructura jurídico-política que se mantuviese viva y silente, lista para desencadenar sus formas paroxísticas (el estado de excepción). Con Freud (1921), con todo, podemos decir que esa prontitud sólo se puede poner en práctica por la vía de la adhesión erótica sadomasoquista de un conjunto (horda, masa, sociedad, grupos) que crea el campo pasional en el que se ejerce el poder soberano.

Es difícil, después de *Psicología de las masas...* imaginar un fenómeno de masas que no sea instruido y alimentado por la pasión; sin embargo, se trata de un efecto de la pasión infame, aquella que ha permitido el asesinato del padre y luego lo ha indiferenciado, sin autoría y sin destaque, para que se reviva siempre en un nuevo asesinato, exterminio y matanza. Y, como sabemos, desde 1897, en la carta de Freud a Fliess, la pasión debería evocar la interpretación y no el pasaje al acto. Sin autoría, relegada a lo inconfesable para la histérica, sólo nos queda adjudicar la culpa al padre perverso y, nuevamente, asesinarlo, o atribuirle toda y cualquier responsabilidad. Si hubiera seguido así, el psicoanálisis jamás habría salido a la luz, no habría nombre ni sería la obra de un nuevo padre (Sigmund Freud). Quedaría el legado de la oscura y pertinaz dinámica que induce a la dicotomía entre víctimas y agresores: el padre perverso contra la frágil histérica.

Por lo tanto, para seguir discutiendo acerca del estatuto de la palabra de quien es “vida desnuda”, no hay otro camino que examinar la paradoja revelada en la producción testimonial de los que sobrevivieron a las atrocidades, representada por

la persistencia en producir “la propia versión de los hechos”. La singular y autoral versión de los hechos, versión de la que se debe extraer toda la autoridad del relato.

Sin embargo, según parece, se debe llevar hacia adelante la discusión sobre tal propiedad, una vez que no se puede decir que dicha experiencia se pueda vivir como “propia”. Se trataría de una imposición que nace de la experiencia impropia y que debería ser capaz de decir hasta qué punto se puede alcanzar la singularidad, a partir de la experiencia extrema y compulsoria de la impropiedad (vida desnuda).

Primo Levi<sup>40</sup> ha evidenciado un impase imposible de superar: ¡No somos nosotros los verdaderos testigos! Como si dijera: cualquier cosa que nosotros hablemos mostrará que nuestras palabras no pueden ser sino impropias, un sucedáneo fracasado de aquellos que han osado un habla, un gesto, una reacción propias y han muerto en nombre de ello. Como si la palabra que no ha sido enunciada, en el momento en el que se la amenazó de desaparición, no pudiera reivindicar *a posteriori* la propiedad de quien la dijo.

La muerte figura, por lo tanto, como consecuencia de la exigencia radical de propiedad; el mayor y más convincente acto de testimonio se daría en virtud de la muerte y de la verdad que esa expone. Aquellos que han sido asesinados, exterminados serían, de ese modo, los únicos que podrían afirmar una única y definitiva vez la verdad radical; esa, bajo la que todos aquellos que hablen luego, los sobrevivientes, deben guardar secreto (o ignorancia) en tanto que hablan, y aún así seguir dejando sus grafismos en las ruinas —piedras soberbias sin destino— esas inscripciones que, una vez encontradas en la superficie ruda y rocosa, jamás podrán olvidarse.

---

Versiones modificadas y parciales de este trabajo aparecieron en los libros *Entreato: entre o analítico e o poético*, publicado en 2011 por la FAPESP/Mercado das Letras y organizado por N. V. Leite y G Milán, y *De um discurso sem palavras*, publicado en 2012 por la FAPESP/Mercado das Letras y organizado por N. V. Leite *et al.* Una primera versión, reducida y parcial, de este trabajo ha sido publicada en *Um movimento psicanalítico: narrativas da teoria, da clínica, da cultura*, en 2010, en conmemoración de los veinte años de existencia de la “Associação Psicanalítica Sigmund Freud de Porto Alegre”. La presente versión es la versión completa y modificada especialmente para esta publicación.

Cf. J. E. Mendez *et al.*, *Democracia, violência e injustiça: o não-estado de direito na América Latina*, São Paulo, Paz e Terra, 2000.

Cf. T. P. R. Caldeira, *Cidade de muros: crimes, segregação e cidadania em São Paulo*, São Paulo, Edusp/Editora 34, 2000.

Cf. A. Peralva, *Violência e Democracia: o paradoxo brasileiro*, São Paulo, Paz e Terra, 2000.

Cf. A. Peralva, *Violencia e democracia: o paradoxo brasileiro*, Río de Janeiro, Paz e terra, 2000, pp. 27-33.

Cf. G. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002, p. 9. Traducción de H. Burigo.

Cf. M. Foucault, São Paulo, Perspectiva, 1997.

Recomiendo al lector el texto de L.G. Santos, *Brasil contemporâneo: Estado de exceção?*, en F. Oliveira y C. S. Rizek, *A era da indeterminação*, São Paulo, Boitempo, 2007, pp. 289-352). En ese texto, se profundiza, con más detalles, los puntos de inflexión de la lectura de Agamben sobre la obra de Foucault.

G. Agamben, *op. cit.*, p. 13.

*Ibid.*, p. 14.

De manera general, el derecho romano arcaico puede datarse entre los siglos VIII y II a. C.

W. Benjamin, *Por una crítica de la violencia* [1921] 1986, p. 41. Disponible en <[http://www.ddoos.org/articulos/textos/walter\\_benjamin.pdf](http://www.ddoos.org/articulos/textos/walter_benjamin.pdf)>. Fecha de acceso: 20 de noviembre de 2011.

Remito al lector a los impresionantes videos (disponibles en <<http://www.youtube.com/watch?v=joWT9RGKY04>>, fecha de acceso: 9 de diciembre de 2012), que documentan la llegada de las tropas aliadas a los campos de concentración nazis. Una de las escenas fundamentales es el entierro en masa de decenas de muertos tirados a la fosa común, bajo la mirada abrumadora de las tropas aliadas, quienes, tras haber desactivado las actividades del campo y vencido la guerra, ahora se ven obligados a aniquilar la muerte del muerto, de sus muertos, sepultándolos como caparazones en fosas comunes, como los propios nazis lo habían hecho tantas veces. Una herencia identificadora insuperable y dejada por los nazis y la pregunta que sigue siendo sofocante: “¿Podremos hacerlo distinto?” — pregunta que continúa sin respuesta.

Remito al lector a varios sitios web de noticias sobre el asunto, disponibles en Internet.

<<http://www.jornalpequeno.com.br/2009/8/22/Pagina119958.htm>>

Especialmente y

<<http://www.reporterbrasil.org.br/exibe.php?id=1481>>.

En Brasil tuvieron que transcurrir casi diez años tras la promulgación de la constitución para que la norma sancionadora de la tortura saliera a la luz. Sobre

esto, cf. J. Bezerra, *Tortura: Un mecanismo arbitrario de negación de la ciudadanía*, Natal, Lidador, 2001, p. 62.

G. Agamben, *op. cit.*, p. 96.

S. Freud (1913), “Tótem y tabú: algunas concordancias entre la vida de los neuróticos y la de los salvajes”, en *Obras completas*, t. II, México, Siglo XXI-Biblioteca Nueva, 2012, p. 1759. Traducción de Luis López Ballesteros y de Torres.

No podremos avanzar mucho hacia una reflexión acerca de los parentescos y diferencias entre las prisiones como un ejemplo notable del estado de excepción en Brasil y los campos de concentración nazis. La situación compleja y peculiar brasileña en donde las ejecuciones extra-judiciales que implican escuadrones de la muerte y penas de muerte, dentro y fuera de las cárceles, como expediente común, cuentan, aún, con fuerte apoyo popular, implícito o explícito. Eso indica no sólo que el cumplimiento de la condena jurídica, el encarcelamiento, se convierte, cosa no rara, en una sentencia de muerte, sino también que la posibilidad de reconducción al campo de la esfera social y política para los ‘sentenciados’ está prácticamente clausurada. El hombre sentenciado es potencialmente el hombre-muerto/”matable”, el sempiterno hombre-tabú, cuyo origen y destino se ignora. Aquel al que no se le puede tocar, asimilar y reconocer a no ser como un ex criminal (fuera de la ley); aquel que ha violado una orden que nadie debería violar. La violación de esa orden fundada en la represión pone en riesgo de vida a todos los miembros de la comunidad, como quiere una cierta interpretación del derecho, pero choca, también, con toda la estructura de poderes, saberes y con la jerarquía social que el criminal pone en cuestión cuando comete un crimen que ofende a una clase, a un grupo o a un sector social específico.

G. Agamben, *op. cit.*, p. 15.

Th. W. Adorno, “Crítica cultural e sociedade”, en *Prismas*, São Paulo, Ática, 1998, p. 26. Trad. de A. Wernet y J. M. Brito de Almeida.

Cf. P. Ricoeur, “O proceso metafórico como cognição, imaginação e sentimento”, en *Da metáfora*, São Paulo, EDUC/Pontes, 1992, pp. 145-160.

M. C. Oliveira, “Diálogo inconcluso entre Paul Celan e Theodor W. Adorno”, p. 2. Disponible en [www.abralic.org.br/anais/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/018/MARIANA\\_C](http://www.abralic.org.br/anais/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/018/MARIANA_C)  
Fecha de acceso: 18 de noviembre de 2011.

Cf. M. A. Carone, *Poética do silêncio, João Cabral de Melo Neto e Paul Celan*, São Paulo, Perspectiva, 1979, p. 56.

Observa Freud: “Tabú es una palabra polinesia, cuya traducción resulta difícil, ya que no poseemos, ahora, la noción correspondiente. Esa noción fue aún familiar a los romanos, cuya palabra “sacer” correspondía al tabú de los polinesios”, *op. cit.*, p. 1758.

Cf. S. Freud [1921], *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas*, cit., t. III, pp. 2564-2610.

Cf. Endo, P. A., “Resurgência da tirania como elemento originário da política”, en N. V. Leite y J. G. Milán-Ramos, *Entreato: o poético e o analítico*, Campinas, Mercado de letras/FAPESP, 2011, pp. 491-501.

Cf. S. Freud [1919], “Pegan a un niño: aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales”, en *Obras completas*, cit., t. III, pp. 2465-2480.

Cf. G. Agambem, *op. cit.*

Así Freud relaciona la primera de las funciones del tabú: “Las finalidades del tabú son muy diversas. Así los tabúes cumplen las siguientes funciones: 1º. Proteger a determinados personajes importantes —jefes, sacerdotes, etc.— y preservar los objetos valiosos de todo y cualquier daño posible”( *op. cit.*, p. 1759).

Cf. O. Rank [1914], *El mito del nacimiento del héroe*, Buenos Aires, Paidós, 1961.

S. Freud, *op. cit.*, [1921] 2012, p. 2604.

En este punto, vale recordar un tramo de la *Odisea* (Cf. Homero, *Odisea*, Porto Alegre, L&PM, 2007. Trad. de D. Schuler). Odiseo, en el camino de regreso a Ítaca, es arrestado, con su tripulación, en la caverna de Polifemo, cíclope, hijo de Poseidón. A sus tripulantes los devoran uno a uno mientras los arrestan. Temiendo por su muerte inminente y la de toda su tripulación, Odiseo se dedica a contar historias a Polifemo, quien queda encantado con ellas. Por otro lado, Polifemo promete a Ulises que él será el último en ser devorado y le pregunta su nombre. — Mi nombre es Nadie. Contesta Odiseo. Una noche, mientras Polifemo dormía, Odiseo, en posesión de una lanza, la calienta en una fogata y, al rojo vivo, la clava en el único ojo del monstruo bestial que brama de dolor. Oyendo los gritos de desesperación de Polifemo, los demás cíclopes que se encontraban fuera de la caverna se acercan para brindar auxilio al cíclope herido y dejan la caverna cerrada con una inmensa roca a la entrada. Desde afuera, le preguntan a Polifemo qué había pasado. Polifemo, bramando de dolor y de desesperación, les contesta que estaban tratando de matarlo. Los cíclopes le preguntan quién estaría atentando en contra de su vida. Y él contesta: —Nadie. Pensando que se trataba de una broma, los demás

cíclopes se apartan. Tras fugarse de la caverna, con los pocos tripulantes que aún seguían vivos, Odiseo gana el mar. Ya alejado y sin riesgo de ser capturado, él grita, orgulloso: “No te olvides de que quien te ha hecho eso ha sido Odiseo”. Al proferir su nombre, al identificarse con la autoría del ataque al cíclope, se da inicio la Odisea. A partir de eso, Poseidón hará de la jornada de regreso de Odiseo, ahora identificado, una desventura de vida y muerte, lanzándolo repetidamente a nuevos infortunios. Sin embargo, si Odiseo no hubiera proferido su nombre, no existiría Odisea, ni el héroe que lleva su nombre ni historia digna de contarse. La autoría del asesinato del tirano instaura, por sí solo, una historia digna de vivirse, transmitirse y contarse. Aventura del héroe que osó proferir su propio nombre. Véase Homero, *Odisea* II, canto 9, cit., pp. 115-145).

Cf. S. Freud, [1921], *op. cit.* Especialmente pp. 2609-2610.

Cf. S. Felman, *Educação e crise ou as vicissitudes do ensino*, en A. Nestrovski y M. Seligmann-Silva, *Catástrofe e representação*, São Paulo, Escuta, 2000, pp. 13-71.

S. Felman, *Educação e crise ou as vicissitudes do ensino*, en A. Nestrovski y M. Seligmann-Silva, *Catástrofe e representação*, São Paulo, Escuta, 2000, p. 27. En el mismo sentido en el que D. Anzieu, *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*, México, Siglo XXI, 1978-1979 (Porto Alegre, Artes Medicas, 1989, p. 418) ha observado: “No hay autoanálisis serio si no se le dice a alguien.”

M. Blanchot, *A conversa infinita II: a experiência limite*, São Paulo, Escuta, 2007, p. 232.

Consideramos que M. Mauss (M. Mauss y H. Hubert [1899], *Sobre el sacrificio*, São Paulo, Cosac Naify, 2005, p. 16) aclara ese punto con precisión cuando define el lugar y la función del sacrificante en los rituales de sacrificio. “A diferencia del sacrificado, llamamos ‘sacrificante’ al sujeto que recoge los beneficios del sacrificio de quien se somete a sus efectos”.

W. Benjamin [1921], “Para una crítica de la violencia”, p. 16. Disponible en: <[http://www.ddoos.org/articulos/textos/walter\\_benjamin.pdf](http://www.ddoos.org/articulos/textos/walter_benjamin.pdf)>. Fecha de acceso: 20 de noviembre de 2011.

G. Agamben, *Homo sacer*, cit.; *Estado de exceção*, São Paulo, Boitempo, 2004. Trad. Iraci Poleti.

P. Levi [1989], *Os afogados e os sobreviventes*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 2004, p. 72.

# AUTORES

**Carina Basualdo** (Argentina, 1968). Psicoanalista y antropóloga. Doctora en Psicología Clínica de la Universidad de París 7. Maestra de Conferencias en Psicopatología en la Universidad de Nanterre La Défense. Miembro de la École Lacanienne de Psychanalyse. Autora de numerosos artículos especializados y de: *Lacan (Freud) Lévi-Strauss. Chronique d'une rencontre ratée* (París, Le Bord de l'eau, 2011).

**Néstor Braunstein** (Argentina, 1941). Doctor en Medicina y psicoanalista. Reside en México desde 1974. Pionero en ese país de la enseñanza de J. Lacan. Profesor de posgrado en la Universidad Nacional Autónoma de México (1975-2013). Autor de 20 libros centrados en la obra de Freud y Lacan, varios de ellos traducidos al francés, inglés y portugués. Editor y coeditor de otros doce volúmenes. Su obra más conocida es *El goce. Un concepto lacaniano. (La jouissance - Un concept lacanien)*, publicado en México (1990 y 2006), París (1991 y 2005), Buenos Aires (2006) y São Paulo (2007). Otros: *Freudiano y lacaniano* (Buenos Aires, 1994). *Depuis Freud, après Lacan* (2009), (2009), *Psychanalyse ou morale sexuelle* (con Sigmund Freud y Jacques Nassif, 2009), etcétera.

**Octavio Chamizo**. Médico; psicoanalista. Director de la colección Psicología y Psicoanálisis (México, Siglo XXI), codirector de la revista *Espectros del Psicoanálisis*; autor de diversos artículos y del libro *Pasajes psicoanalíticos* (México, Siglo XXI, 2010).

**Anne Dufourmantelle**. Psicoanalista. Doctora en filosofía. Dicta un seminario de filosofía en la *European Graduate School* (Suiza). Miembro del *Cercle Freudien*, de *Insistance*, de la *IHEP* y de *Après-Coup* (Nueva York). Directora de la colección de ciencias humanas: *L'Autre Pensée*, en Editorial Stock (Hachette). Autora de varios ensayos: *L'Eloge du Risque* (Payot, 2010) y *Intelligence du Rêve, fantasmes, apparitions, inspiration* (Payot), etcétera.

**Paulo Cesar Endo**. Psicoanalista. Profesor del Instituto de Psicología y del Posgrado en Humanidades, Derecho y Otras Legitimidades de la Universidad de São Paulo. Coordinador del Grupo de Psicoanálisis, Teoría Política y Psicología Social en la misma universidad. Miembro de la Cátedra USP/UNESCO de Educación para la Paz, Derechos Humanos, Democracia y Tolerancia. Premio Jabuti (2006) por la obra *A Violência no coração da cidade: Um estudo psicanalítico*.

**Betty Bernardo Fuks.** Psicoanalista. Doctora en Comunicación y Cultura en la Universidad Federal de Río de Janeiro. Profesora del Programa de posgrado en Psicoanálisis, Salud y Sociedad de la Universidad Veiga de Almeida (Río de Janeiro). Autora de *Freud e a judeidade, a vocação do exílio* (Zahar, 2008), traducido al inglés y al español (Siglo XXI, 2006); *Freud e a cultura* (Zahar, 2002) y de varios ensayos y artículos publicados en Brasil. Organizó con Néstor Braunstein un libro de homenaje: *Cien años de novedad. “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna” de S. Freud* (Siglo XXI, 2008).

**Patricia Gherovici.** Psicoanalista. Directora del Philadelphia Lacan Group. Autora de *El síndrome puertorriqueño*, México, Siglo XXI, 2011. La versión en inglés (*The Puerto Rican Syndrome*, Nueva York, Other Press, 2003) recibió el Premio Gradiva de la Asociación Nacional de Avances en Psicoanálisis y el Premio Boyer de la Asociación Antropológica Americana. También es autora de *Please Select Your Gender: From the Invention of Hysteria to the Democratizing of Transgenderism*, Nueva York, Routledge, 2010.

**Daniel Koren.** Psicoanalista en París. Doctor en Psicología y Psicopatología Clínica de la Universidad de Estrasburgo. Miembro de la Société de Psychanalyse Freudienne. Allí es responsable de seminarios de enseñanza e investigación. Autor de numerosos artículos y capítulos de libros colectivos publicados en varias lenguas (francés, español, inglés, portugués, italiano).

**Caterina Koltai.** Es maestra en Sociología de la Educación por la Universidad de París I, doctora en Psicología Clínica de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo y profesora de esa institución. Autora de *Psicoanálise e Política: o estrangeiro* (Escuta, 2000) y *Totem e Tabu um mito freudiano* (Civilização Brasileira, 2010). Autora de varios ensayos publicados en libros y revistas brasileñas. Organizadora de *O estrangeiro* (Escuta, 1998).

**Paola Mieli.** Psicoanalista. Miembro fundador y presidente del Freudian-Lacanian Institute Après-Coup Psychoanalytic Association (Nueva York). Miembro honorario de Le Cercle Freudien (París), Insistance (París) y de The European Federation of Psychoanalysis (Estrasburgo). Editor corresponsal de *Che Vuoi?* (París) y colaboradora de *Insistance: Art, psychanalyse et politique* (París). Miembro asociado e investigadora en el Centre de Recherches en Psychanalyse, Medicine et Société de la Universidad de París VII. Profesora de la School of Visual Arts en Nueva York. Autora de numerosos artículos publicados en Europa y Estados Unidos y de los libros: *Sobre as manipulações irreversíveis do corpo* (Rio de Janeiro, Contra Capa, 2002) y *Being Human: The Technological Extensions of the Body* (coeditora, Nueva York, Marsilio, 1999), etcétera.

**Jacques Nassif.** Discípulo de J. Derrida y de Louis Althusser en los años setenta. Participó en los seminarios de J. Lacan en la Escuela Normal Superior y fue el primero en transcribirlos para la École Freudienne de París. Psicoanalista que funda su práctica en una teoría que aspira a la originalidad. Su tarea prosiguió con *Freud l'Inconscient* (París, Galilée, 1978) hasta el *Livre des poupées qui parlent* (Bruselas, EME, 2012), pasando por *Le bon mariage* y *L'écrit, la voix* (París, Aubier, 1992 y 2001). Desde 1995 ejerce en Barcelona, lo que lo condujo a la tarea de traductor, incluso en este mismo volumen.

**Márcio Seligmann.** Doctor por la Universidad Libre de Berlín, posdoctorado en Yale. Profesor de Teoría Literaria en la Universidad de Campinas (São Paulo). Fue profesor visitante en Universidades de Brasil, Argentina y México. Autor de los libros *Ler o Livro do Mundo. Walter Benjamin: romantismo e crítica poética* (Iluminuras/FAPESP, 1999), *Adorno* (PubliFolha, 2003), *O Local da Diferença. Ensaio sobre memória, arte, literatura e tradução* (Editora 34, 2005), *Para uma crítica da compaixão* (Lumme Editor, 2009) y *A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno* (Civilização Brasileira, 2009), además de múltiples ensayos publicados en diversos países. Organizó libros sobre la obra de Walter Benjamin y temas como la memoria del trauma, la teoría estética, etcétera.

# ÍNDICE

|                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| POR AMOR A <i>TÓTEM Y TABÚ</i>                                                                                         | 7   |
| CORRESPONDENCIA                                                                                                        |     |
| DOCUMENTOS RELACIONADOS CON EL TEXTO DE <i>TÓTEM Y TABÚ</i>                                                            | 17  |
| TABÚES DE HOY, TÓTEMES DE MAÑANA                                                                                       |     |
| <i>TÓTEM Y TABÚ: UNA LECTURA</i><br><i>Anne Dufourmantelle</i>                                                         | 33  |
| DESTINOS DEL PADRE<br><i>Daniel Koren</i>                                                                              | 51  |
| EL PADRE PRIMITIVO Y EL PADRE DIGITALIZADO.<br>DEL <i>URVATER</i> AL <i>BIG BROTHER</i><br><i>NÉSTOR A. BRAUNSTEIN</i> | 76  |
| EN EL PRINCIPIO ERA EL ACTO.<br>LECTURA TANGENCIAL DE <i>TÓTEM Y TABÚ</i><br><i>Octavio Chamizo</i>                    | 100 |
| INTERMEZZO<br>MÁS ALLÁ DE LA HORDA,<br>EXCURSIONES EXOGÁMICAS                                                          |     |
| NOTA SOBRE LA FUNCIÓN DEL PENSAMIENTO                                                                                  |     |

|                                                                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| EN EL APARATO PSÍQUICO FREUDIANO<br><i>Paola Mieli</i>                                                                                           | 125 |
| ENTRE FREUD Y LACAN HAY BATAILLE<br><i>Jacques Nassif</i>                                                                                        | 142 |
| UNA NUEVA VERSIÓN DEL MITO DE LA HORDA PARRICIDA: LAS ESTRUCTURAS<br>ELEMENTALES DEL PARENTESCO DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS<br><i>Carina Basualdo</i> | 161 |
| EL ESCATO - LOGOS DE FREUD. MOJONES DE CULTURA<br><i>Patricia Gherovici</i>                                                                      | 176 |
| MALESTARES DE HERMANOS,<br>FEROCIDADES CONTEMPORÁNEAS                                                                                            |     |
| TÓTEM Y TABÚ DESPUÉS DE AUSCHWITZ<br><i>Betty Bernardo Fuks y Caterina Koltai</i>                                                                | 199 |
| TÓTEM Y TABÚ: EL “MITO CIENTÍFICO”<br>DE LA ERA DE LAS CATÁSTROFES<br><i>Márcio Seligmann-Silva</i>                                              | 217 |
| LA RESURGENCIA DEL TIRANO<br>COMO INSCRIPCIÓN DENEGADA<br>DE LA CONSTITUCIÓN DE LA FRATRÍA<br><i>Paulo Endo</i>                                  | 245 |
| AUTORES                                                                                                                                          | 267 |

NÉSTOR BRAUNSTEIN



# El Goce

Braunstein, Néstor A.

9786070306310

352 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

En 1990 apareció publicada por Siglo XXI la primera versión de este libro con el parsimonioso título de "Goce". Desde entonces el libro se convirtió en la obra de consulta más citada y recomendada para elucidar las dificultades del célebre concepto de Jacques Lacan, que corona y da sentido al conjunto del pensamiento psicoanalítico tal como surge desde los primeros trabajos de Sigmund Freud. Años después, luego de la traducción al francés, el recorrido internacional de la obra hizo que se agregaran comentarios, fueran necesarias actualizaciones bibliográficas y enmiendas, y una consideración de nuevos temas que no figuraban en la versión original. Néstor Braunstein efectuó una revisión completa del texto y, en su conjunto, esta edición aumentada puede considerarse definitiva. Entre la satisfacción profunda y la plenitud sexual, intelectual o espiritual, entre el placer propio y el del otro, entre la prohibición y el deseo, las nociones presentadas en "EL GOCE: UN CONCEPTO LACANIANO" perseveran en la tradición renovadora de la teoría y la clínica psico-analítica. Los sucesivos desarrollos y sus efectos sobre la teoría del inconsciente, la sexualidad y la ética permiten vincular el goce a cuestiones tan urgentes como la drogadicción, las psicosis, las formas de la angustia contemporánea y el debate sobre las perversiones.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# Índice

|                                                                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Título de la Página                                                                                                 | 3   |
| Copyright                                                                                                           | 5   |
| POR AMOR A TÓTEM Y TABÚ                                                                                             | 7   |
| CORRESPONDENCIA                                                                                                     | 14  |
| DOCUMENTOS RELACIONADOS CON EL TEXTO DE TÓTEM Y TABÚ                                                                | 15  |
| TABÚES DE HOY, TÓTEMES DE MAÑANA                                                                                    | 30  |
| TÓTEM Y TABÚ: UNA LECTURA                                                                                           | 31  |
| DESTINOS DEL PADRE                                                                                                  | 45  |
| EL PADRE PRIMITIVO Y EL PADRE DIGITALIZADO. DEL URVATER AL BIG BROTHER                                              | 70  |
| EN EL PRINCIPIO ERA EL ACTO. LECTURA TANGENCIAL DE TÓTEM Y TABÚ                                                     | 90  |
| INTERMEZZO MÁS ALLÁ DE LA HORDA, EXCURSIONES EXOGÁMICAS                                                             | 108 |
| NOTA SOBRE LA FUNCIÓN DEL PENSAMIENTO EN EL APARATO PSÍQUICO FREUDIANO                                              | 109 |
| ENTRE FREUD Y LACAN HAY BATAILLE                                                                                    | 123 |
| UNA NUEVA VERSIÓN DEL MITO DE LA HORDA PARRICIDA: LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DEL PARENTESCO DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS | 139 |
| EL ESCATO - LOGOS DE FREUD. MOJONES DE CULTURA                                                                      | 155 |
| MALESTARES DE HERMANOS, FEROCIDADES CONTEMPORÁNEAS                                                                  | 173 |
| TÓTEM Y TABÚ DESPUÉS DE AUSCHWITZ                                                                                   | 174 |
| TÓTEM Y TABÚ: EL “MITO CIENTÍFICO” DE LA ERA DE LAS CATÁSTROFES                                                     | 189 |
| LA RESURGENCIA DEL TIRANO COMO INSCRIPCIÓN DENEGADA DE LA CONSTITUCIÓN DE LA FRATRÍA                                | 217 |
| AUTORES                                                                                                             | 236 |
| ÍNDICE                                                                                                              | 239 |