



**LA
MEMORIA,
LA INVENTORA**

NÉSTOR A.
BRAUNSTEIN



LA MEMORIA, LA INVENTORA

NÉSTOR A.
BRAUNSTEIN



psicología
y
psicoanálisis

DIRIGIDA POR OCTAVIO CHAMIZO

LA MEMORIA, LA INVENTORA

por
NÉSTOR A. BRAUNSTEIN



siglo xxi editores, méxico

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS,
04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página

ALMAGRO 38, 28010
MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva

ALMAGRO 38, 28010
MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, C 1425 BUP
BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos

DIPUTACIÓN 266, BAJOS,
08007 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

BF371

B73

2008

Braunstein, Néstor A.

La memoria, la inventora / por
Néstor

A. Braunstein . —

México : Siglo XXI, 2008.

1 contenido digital — (Psicología y
psicoanálisis)

ISBN-13: 978-607-03-0467-5

1. Memoria. 2. Psicoanálisis. I. t. II.
Ser.

primera edición impresa, 2008

edición digital, 2013

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn digital 978-607-03-0467-5

Conversión eBook:

Information Consulting Group de México, S.A. de C.V.

INTRODUCCIÓN

Sólo concibo una manera de iniciar este libro: ubicarlo en la serie de investigaciones y escritos a los que vengo dedicándome desde hace años. Por supuesto, toda referencia a los orígenes tiene un costado mítico y no querría excluir esa vertiente de esta introducción. Fue en 1982 cuando, de manera casual (si tal cosa existe), cayó en mis manos y bajo mis ojos una nota periodística en la que Julio Cortázar daba cuenta de su primer recuerdo y asentaba una frase llamativa: “La memoria empieza en el terror.” El recuerdo infantil de Cortázar era banal: simplemente la angustia de un niño que se despierta cuando escucha el canto matinal de un gallo en un cuarto donde está solo, la evocación de sus llantos y del auxilio que recibe de los otros por medio de palabras y explicaciones que lo tranquilizan.

Impresionado por ese relato y, en él, por esa frase tajante, escribí un breve artículo que fue publicado en el periódico *Uno más Uno*, en el que, por entonces, era colaborador regular. Esa nota, cuyo título era “Cristales de silencio”, llegó a ser el embrión de una serie de reflexiones que me llevaron a refinar el análisis del texto de Cortázar. Veinte años pasaron (“que veinte años no es nada”) y en 2001, para abrir un volumen con distintos textos que fui preparando después de la publicación de la primera edición en español de *Goce* (1990), decidí que sería oportuno poner al frente de la recopilación un artículo más explícito y en el que resaltaría con mayor precisión mis apreciaciones sobre la atrevida fórmula del escritor argentino. El nuevo texto se tituló “Un recuerdo infantil de Julio Cortázar” y figura en *Ficcionario de psicoanálisis*.¹

El tema seguía trabajando en mí. ¿Cuál o cuáles eran mis primeros recuerdos y cuáles los de quienes se analizaban conmigo? ¿Por qué Freud había sostenido que el primer recuerdo de una persona lleva consigo las llaves de los armarios de su vida anímica? ¿Qué testimonios podía recoger de mis amigos conocidos y de los otros con los que nunca pude hablar, los grandes escritores que me alimentan (y a veces me atormentan) desde la infancia? ¿Estaba satisfecho con lo que había alcanzado a comprender (o imaginar) acerca del recuerdo de Cortázar o consideraba que mi análisis era aún insuficiente? ¿Qué relación hay entre el episodio vivido, el recuerdo que se tiene de él, la forma en que se lo transmite a otro y los efectos que la narración produce en quien lo escucha o lo lee? Un vasto territorio, quizás insuficientemente explorado, se abría para mi curiosidad clínica y literaria; quise internarme en él.

El ofrecimiento, en 2005, de impartir una cátedra extraordinaria en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM me abría una posibilidad tentadora; dispondría allí de un público amplio, ilustrado, entusiasta y decidido a acompañarme en la discusión de los argumentos a favor y en contra de la que, tal vez, sea excesivo llamar “tesis” de Julio Cortázar, una que nunca había sido registrada ni por la psicología ni por el psicoanálisis.

Semana tras semana en ese seminario pude ir adelantando conclusiones sobre el tema de la memoria en general, sobre los recuerdos de infancia que, en realidad —coincido en ello con Freud—, no existen, pues todos los que se alegan son recuerdos sobre la infancia elaborados en épocas posteriores al supuesto suceso que habría tenido lugar en los inicios de la vida.

Los escritores, empezando por el propio Cortázar, siguiendo con muchos otros (Freud, Borges, Piaget, García Márquez, Woolf, Robles, Amat, Canetti, Perec, Leiris, Nabókov, Stendhal, Tolstoi, Kafka, Proust, Yourcenar, Sarraute), fueron llamados a declarar y, finalmente, pude valorar las virtudes y las trampas que se encierran en ese tan transitado “género literario” que es la autobiografía. El resultado fueron los quince capítulos del libro de inminente aparición que lleva el título de *Memoria y espanto O el recuerdo de infancia*.

Pero, como es común que suceda, el interés por un tema no se acaba cuando se concluye una obra; antes bien, por el contrario, aparecen nuevos senderos que invitan a transitarlos. No se trataba, por cierto, de ampliar la casuística incluyendo otros autores que reportaban sus primeros recuerdos. En la pesquisa que condujo a *Memoria y espanto O...* se había hecho evidente el trabajo de invención al que los escritores se entregaban injertando retoños de su imaginación poética en la sustancia de sus recuerdos. Es desde todo punto de vista insostenible la creencia común, intuitiva, de que la memoria reproduce con variable exactitud los momentos del pasado personal. El recuerdo de los episodios vividos se construye como las fantasías, mezclando cosas vistas y oídas, excluyendo lo que sería inconciliable o inconveniente para el yo, guardando zonas de oscuridad, desplazando los acentos de unas re-presentaciones de lo ausente a otras. En síntesis, que no hay memorias auténticas sino tan sólo ficciones de la memoria y que era conveniente investigar los mecanismos de construcción de esas fabulaciones y las razones que llevaban a producirlas y a interesarse por ellas. Al pasado uno no lo encuentra; lo hace... y luego, como memorioso, uno dice que allí estaba, que uno sólo se tomó el trabajo de recolectar los frutos maduros.

Al recorrer las invenciones que pasan por memorias encontré un subgénero de la literatura, mitad *fiction*, mitad *non fiction*, que es el de los informes que los médicos tratantes redactan sobre los pacientes a los que les toca atender. Como se podía prever, los prejuicios y los intereses de los profesionales se hacen presentes en la redacción de los “historiales clínicos” y esa tendencia es rica en enseñanzas cuando lo que ellos querrían transmitir es “la memoria” de los pacientes. Tenemos entonces “casos” que se integran a una nueva disciplina que Aleksandr Luria bautizó como “ciencia romántica”. Los “enfermos” sobre los que él escribió y los casos “ficcionalizados” por Freud o por Oliver Sacks se parecen a ciertas fábulas inventadas por Jorge L. Borges acerca de extraños avatares de la memoria. Me arriesgo a decir que hay tanto de novela en esos reportajes médicos como en las más atrevidas especulaciones fantásticas de Borges o Pirandello sobre la identidad de sus personajes. A veces, y es el caso del “hombre de los lobos”, el paciente llega a sufrir en carne propia las consecuencias de las memorias de su médico. El género del historial clínico pertenece a las invenciones de la memoria.

Por otra parte, cualquiera constata que, hoy en día, el eje de los estudios sobre la memoria se ha desplazado hacia la investigación con avanzadas técnicas de las estructuras químicas y cerebrales que la hacen posible. La exploración de este tema debe tomar en cuenta a las mnemociencias hoy en boga. Como no era cuestión de presentar un panorama actualizado de esos desarrollos (me falta la competencia para ello) podía, eso sí, trabajar el testimonio de científicos que estuvieron (Luria) o están (Kandel) involucrados en esa empresa. Por científicos que sean sus trabajos y reconocidos por la comunidad que estén sus autores, el componente subjetivo se infiltra en los estudios que publican. Y allí ellos, como todos los demás, se entregan a las delicias de la invención.

La memoria implica siempre la idea de conservación del pasado. ¿Por qué el interés tan universal, en todas las disciplinas, por el tiempo anterior y por sus efectos perdurables en el sujeto y en la cultura? ¿Por qué la memoria ha fascinado a la imaginación filosófica, científica y artística desde que hay registros de las actividades humanas? ¿Por qué existe una ciencia de la historia —la memoria del Otro, de la que habrá que separar las formas colectivas de la memoria— y qué relación tiene ella con la memoria personal? ¿Es que se considera al olvido como un anticipo de la muerte y a la memoria como una manera de afirmar la vida frente a la conocida transitoriedad de todos nuestros actos y nuestras palabras? Una de las respuestas clásicas a estas interrogaciones es la de postular que la identidad personal depende de la memoria y de la posibilidad de hacer una narración continua y coherente de quién se ha sido para dar cuenta de quién se es. Uno *es* en la medida en que puede recordar lo que *ha sido*. El sujeto, con su variable cuota de narcisismo, se aferra a la memoria para escapar de la disolución que lo amenazaría si renunciase a ella. Creemos tener una memoria cuando, en verdad, sería más justo decir que somos una memoria en movimiento (así como la nube es memoria de las aguas evaporadas y los vientos que le dieron forma). Muchos hay para decirnos que somos lo que hemos aprendido, es decir, lo que recordamos.

La memoria es también una ilusión que permitiría negar la desaparición, la del otro, aquel por quien tuvimos que hacer un trabajo de duelo y del que quisiéramos decir que sobrevive en nuestro pensamiento. Es también una manera de negar nuestra propia ausencia en tanto que ese otro es alguien que ya no nos ve ni nos habla, alguien que no podría escribirnos ni tan siquiera un parco *e-mail*. Antes de poder borrarlo de nuestra memoria, el muerto es quien nos ha borrado de la suya. Esta supervivencia fantasmática y esta muerte propia prefigurada por la muerte del otro, exhibe un costado escatológico de la función de la memoria y de ello también he querido hablar en estas páginas.

Nuevamente, al terminar este segundo libro, surgen otros temas esbozados que piden un tratamiento adecuado y extenso. En particular, las relaciones entre la memoria personal y la historia colectiva y eso que Maurice Halbwachs llamaba “los marcos sociales de la memoria”. ¿Cómo se articulan la memoria subjetiva, tanto la manifiesta como la reprimida, con los documentos que el Otro guarda en sus archivos? ¿Cuáles son las relaciones entre la historia y la memoria? ¿Qué sucede con la memoria de los testigos que apelan a nuestra credulidad y muchas veces despiertan nuestras sospechas sobre la fidelidad de sus recuerdos? En la frontera de estos dos territorios se ubica un ejemplo

ilustrativo que ocupa el último capítulo de este volumen: ¿cómo un mismo episodio, una ríspida discusión filosófica, fue registrada por la memoria de los distintos participantes que se reunieron en un día del invierno de 1946? ¿Qué valor tienen como documentos las ficciones de la memoria que los distinguidos pensadores reunidos ese día han construido re-presentándose el episodio que se narra en la autobiografía de Karl Popper, en ciertas alusiones epistolares de Bertrand Russell y en las varias biografías de Ludwig Wittgenstein?

Quedarán para ese tercer volumen temas de indiscutible trascendencia: la memoria de los sobrevivientes de las grandes tragedias del siglo XX, en particular, la forma en que los escritores de uno y otro bando han presentado su papel en la historia que les tocó vivir. Habrá que plantear la significación del supuesto “olvido” del crimen en el que se ha participado y considerar si puede juzgarse al olvido mismo como un crimen así como el lugar que juega la memoria en la psicología de las masas y en la construcción de una identidad colectiva, nacional o religiosa. La pertinencia del sintagma “memoria colectiva” tendrá que discutirse en el nivel literal estricto y en los aspectos metafóricos de tal expresión. ¿Qué relación guardan entre sí “la memoria del uno y la memoria del Otro”, lo que un sujeto recuerda y lo que los demás le atribuyen de un pasado que bien podría querer rechazar o que se empeña en conservar a pesar de las desmentidas?

Se dibuja así el proyecto de una trilogía de libros independientes pero interconectados de los cuales dos han sido presentados ya mientras se termina de elaborar el tercero. Creo que esta obra, más que ninguna que haya publicado antes, es el resultado de la colaboración con compañeros sin los cuales la reflexión seguiría en el estado embrionario al que hice referencia cuando hablé de la primera nota periodística. El testimonio de gratitud es amplio y comienza, necesariamente, por quienes ya no están y fundan a la memoria como un don y como un deber: mis padres y la inolvidable Talila (Frida Saal). Quienes me acompañan (*so long as brain and heart have faculty by nature to subsist*) son Tamara Francés que me traduce y sabe leerme, Clea Braunstein Saal que me auxilia en la lucha contra los demonios de la computadora, los que están tan lejos en el espacio como cerca en el espíritu: Daniel Koren, Ricardo O. Moscone, Betty Fuks, Marta Gerez Ambertín, Jacques Nassif, José Luis García Castellano y C. Ed Robins, los que me han asistido y enseñado con sus participaciones en el seminario de la UNAM: Margit Frenk, Fabienne Bradu, Susana Bercovich, Mariflor Aguilar, Alberto Sladogna y Federico Campbell, los miembros de la Escuela Freudiana del Ecuador, los colegas psicoanalistas de México y Argentina y el amplio grupo de estudiantes que con sus intervenciones habladas y sus comentarios por escrito han abierto nuevos caminos para orientar mis pasos y me alientan a seguir transitando los senderos del recuerdo y la memoria.

1

DE SEPULCROS Y SONETOS

I. MEMORIA DE LA SEPULTURA

Nos espera y en un capítulo inminente encontraremos a Funes, el memorioso gaucho tullido, el bulímico acopiador de recuerdos inventado por Borges, que ilustra una situación que al resto de los humanos, los que andamos por el mundo creyéndonos verdaderos, nos resulta inimaginable, pues nadie, nadie, está a salvo del balsámico olvido. Expongamos cuanto antes nuestra idea: nos han enseñado y hemos llegado a creer que somos lo que recordamos, que nuestra memoria es la fuente de nuestra identidad, pero —y no en menor medida— ignoramos que somos lo que olvidamos. La participación de la voluntad es despareja en lo que se refiere a la memoria y al olvido. Hasta cierto punto podemos recordar a voluntad y cultivar procedimientos técnicos para aumentar nuestra memoria. Además de las diferentes mnemotécnicas, algunas de interés general, las más de ellas surgidas de la invención particular de alguien para su propio uso, contamos con los tres grandes procedimientos de registro que ha desarrollado la humanidad para suplir y perfeccionar a la memoria natural corrigiendo sus eventuales y constantes fallos: *la escritura* que permitió el pasaje de la prehistoria a la historia, *los métodos de impresión* de la era de Gutenberg (prensa, fotografía, cinematografía, fonografía, etc.) que fundaron la modernidad y *la memoria cibernética* de nuestras omniscientes computadoras, capaces de una duplicación y de una clonación infinitas a las que nada se les olvida aun cuando están sometidas a imperfecciones técnicas y a infecciones virales que pueden borrar sus archivos. Las nuevas modalidades del archivo son las marcas patognomónicas del pasaje a la posmodernidad.

El psicoanalista dirá, por su parte, previsiblemente, que tanto en la memoria como en el olvido interviene, más que la “propia” voluntad, el inconsciente. Evocamos *algo* para encubrir y para *no* recordar *otra cosa*. Olvidamos en función del principio del placer cuando el recuerdo es traumático. Creemos haber olvidado lo que sabemos de sobra pretendiendo desentendernos de ello. Somos tan celosos guardianes de nuestros secretos que nos los ocultamos a nosotros mismos. O gozamos, más allá del placer, en la repetición de nuestros infortunios y culpas, “confesando”, exponiendo las “faltas”. Nos acordamos de algo desagradable que nos irrita y avergüenza de la misma manera en que

podemos regodearnos al restregar nuestras heridas aumentando el dolor del que pretendemos escapar. Recordamos y olvidamos agregando ingredientes de nuestra fantasía, acomodando la función de la memoria a las situaciones que vivimos en el diálogo con el otro, aquel en quien querríamos controlar la “impresión” que se llevará de nosotros. Ensamblamos el pasado en novelas tan verosímiles como artificiales: vivimos para contar, contamos para vivir. Podemos torturarnos recordando ultrajes o modificando las frases escuchadas hasta que suenen como injuriosas; luego nos consolamos masoquistamente pensando en la perfidia del otro que nos hizo daño y abusó de nuestra candidez. Nos *con-movemos* y sufrimos el dolor de los mártires que afrontaron torturas y sevicias para darnos la libertad, la fe que profesamos o los bienes que disfrutamos. Llevamos, sin percatarnos de ello, impresiones y recuerdos que no creemos guardar pero que saltan a la vista en la repetición compulsiva de ciertas acciones, revelando así el fundamento inconsciente de la memoria. El “carácter” de cada uno, por ejemplo, revelado en cada gesto y en cada inflexión de la voz, es la reiteración de rasgos y modalidades de comportamiento que no saben de su fraguado en las épocas más remotas de la vida extrauterina y quizás antes; es una “memoria implícita”, como la llaman los mnemocientíficos cada vez que encuentran lo particular de un “estilo”, eso que los psicólogos definen como “personalidad”. La repetición compulsiva de los comportamientos es una variedad actuada del recuerdo, la reedición de un escrito sin texto. Si repetimos en lugar de recordar es por que *no* hemos olvidado, pues el único y verdadero olvido es una borradura irreversible que no regresa escondiéndose tras los disfraces del sueño, del síntoma o del acto fallido. El psicoanálisis conduce a la rememoración del pasado pero su objetivo final no es la memoria sino el olvido, su obliteración (*oubli*). En otras palabras, la tramitación del recuerdo, haciéndolo pasar por la palabra, para restarle su coloración traumática e inaceptable, para domesticarlo y “desgocificarlo”. En el análisis el sujeto se confronta con una nueva modalidad, una tercera cara de la moneda: la represión, distinta de la memoria y del olvido, ejercida por un yo que no quiere saber y que debe soportar el constante retorno de lo reprimido. *El inconsciente no está poblado de olvidos sino de malos recuerdos.*

Harald Weinrich ha escrito uno de los libros más importantes a la vez que divertidos de nuestra época. Se trata de *Lete – Arte e critica dell’oblio (Leteo – Arte y crítica del olvido)*.¹ Este erudito alemán nos presenta una inmensa casuística filosófica y literaria que le permite navegar por la historia del olvido desde Homero hasta nuestros días. Es una sólida y silenciosa respuesta a otro libro, el de Frances Yates,² que abarca la historia de la memoria desde Simónides hasta el nacimiento del espíritu científico con Bacon, Descartes y Leibniz. O, lo que es lo mismo, pero dicho con más precisión, hasta que la difusión del invento de Gutenberg hace decaer el interés por la mnemotécnica que dominó en la Europa intelectual en los tiempos de la escritura manual. Hoy, cuando los productos del intelecto pueden imprimirse en millares o millones de copias idénticas y transmitirse de manera instantánea de un extremo al otro del planeta, los hombres pueden empezar a olvidarse de su memoria. La telaraña informática se ocupará de ella.

¿Quién es el venturoso huésped de la vida que no registra recuerdos que preferiría

olvidar? ¡Ah, si los humanos dispusiésemos de una tecla como esa de *delete* que es tan necesaria en nuestros artefactos de registro! Jugemos transgrediendo la etimología y creando nuevos sentidos: olvido = Leteo – letárgico – ‘*delete*’ – deletéreo – letal = mortal. La planta del olvido, imagen misma de la muerte, florece al borde de los sepulcros. ¿Será esa planta el loto de los indolentes y fantasiosos lotófagos homéricos?

Tendemos a pensar que el olvido es un espejo de la muerte y que nadie está verdaderamente desaparecido mientras haya quien lo recuerde. “Sobrevive en nuestra memoria” es un cliché tan carcomido como falso. No debemos dejar que, jugando a negar nuestras pérdidas, nos engañe. Si, como dijimos, el olvido prospera envolviendo a los sepulcros, es que el olvido no ocupa el espacio de la memoria, sino que se extiende por los alrededores y llega a inundar el sitio utópico donde estarían almacenados los recuerdos. Porque, es el momento de decirlo, *lo muerto no es el olvido sino la memoria*. Muerto está el pasado que la memoria conmemora y así lo consagra como desvanecido, representado, es decir, ausente. Escrito y firmado.

En una atrevida alegoría, en una mala novela, José Saramago³ afirma que el registro civil no pasa de ser un afluyente del cementerio general y que la relación entre ambas instituciones es francamente amistosa por los lazos fundamentales que las unen: “Las dos andan cavando en los dos extremos de la misma viña, esta que se llama vida y está situada entre la nada y la nada.” ¿Qué importa si algún empleado descontento pasa sus días en el cementerio general cambiando de lugar las lápidas y extraviando a los deudos que rinden homenaje a un cadáver enterrado cinco palmos bajo tierra y que no es el que ellos creen? ¿Qué importan las flores y ese olor, mitad rosa mitad crisantemo, que exhalan, si, de todos modos, también ellas se marchitarán como el recuerdo de los seres queridos?

Un cementerio está hecho precisamente para recordar a los que han vivido, para guardar sus restos; es un *memorial*. A los muertos, por cierto, no les interesa ser recordados. Los sobrevivientes, en cambio, se imponen el deber de luchar contra el olvido. Piensan, con ingenuidad e hipocresía, que si los muertos son recordados, ellos mismos no se desvanecerán en el eterno futuro, “sobrevivirán”. Anticipan, con inconsciente astucia, que tampoco ellos serán olvidados por los que vendrán si, antes de pasar a la siempre expectante legión de los muertos, cumplen con los deberes fúnebres hacia los difuntos que les preceden. Dar sepultura es pedirla. Así en la tierra como en el recuerdo.

Ataúdes, lápidas, nichos, rituales funerarios y flores, mausoleos y cruces en el bosque o a la vera del camino, son memoriales, dispositivos espaciales que perduran en el tiempo, hundidos en la tierra, y funcionan como metáforas, como maquetas, de nuestra memoria personal. Así, la memoria es un panteón que guarda los restos fósiles de los momentos pasados, que honra a los que han fenecido y, muy especialmente, a esos yoes que hemos sido y se esfumaron con cada nueva experiencia que nos tocó vivir. Llevamos con nosotros los esqueletos y las calaveras exangües de los que fuimos y que hemos ido destiñendo en los márgenes y pies de página del libro de nuestra vida. Es curioso que el maravilloso ensayo que recoge todas las “metáforas de la memoria”⁴ que se les

ocurrieron a los occidentales no haga referencia alguna al cementerio.

La sepultura de los seres queridos es un requisito para conservarlos pero también para permitir que sobre ellos caiga el misericordioso sudario del olvido, para que sean bañados por la savia cicatrizante de la planta que se arraiga en la osamenta. El cadáver del muerto es un cuerpo que no debe retornar para que la vida pueda proseguir. Por miedo a su vagabundo espectro se guardan sus restos bajo una lápida, se le entierra o se lo enceniza. Todos recordamos la historia ejemplar de Antígona que baja por su propio pie a la sepultura (una tumba todavía sin muerto) aceptando la condena que le corresponde por el crimen aún mayor que hubiera cometido si dejaba a su hermano, hijo como ella de Edipo y Yocasta, expuesto a la ciega voracidad de perros y buitres (un muerto sin sepultura).

Así, igual que Antígona, somos nosotros mismos enterradores y enterrados. Somos incapaces de borrar nuestras vidas anteriores y las llevamos con nosotros. Nos sobrevivimos. Será imposible devolver su lozanía a las flores de nuestro amor marchito, dejar al viento de las pasiones extintas que nos azote en la cara y a su fuego que nos queme, volver a sentir la caricia de nuestra madre en el rostro infantil. ¿Qué hacemos entonces? Conservamos la espectral memoria, hacemos bailar una curiosa danza macabra a esos que fuimos y ya no somos, nos solazamos en el necrótico y triste paisaje de lo ido y sido —triste aunque sean alegres los recuerdos, triste porque estéril es el paisaje de lo que nunca volverá a ser. Repitamos, repiquemos: lo muerto no es el olvido sino la memoria.

Con ese nostálgico material podemos inventar, sin embargo, hermosas obras. Nadie se priva de corregir sus recuerdos con ayuda de la fantasía, casi nadie deja de transmutar poéticamente la experiencia, mezclando el mármol de una tumba con el féretro de otra y hasta de tratar el actual presente como si fuese ya cosa del ayer, sepultando por adelantado el dolor que le invade. Nos ilusionamos pensando que, mañana, hoy será ayer.

Desde otro punto de vista —apostarí que, de nuevo, es a Borges a quien cito pero no estoy seguro de mi memoria— diría: “Sé que una cosa no hay y es el olvido.” Los recuerdos, en la idea romántica de los pacientes, los más de los poetas y los psicoanalistas, nunca desaparecen del todo. Como en la Roma aludida por Freud, nada de lo que alguna vez existió se desvanece y las fases atravesadas en la historia de la ciudad o del sujeto continúan simultáneamente presentes y sobrepuestas una sobre otra. El pretérito es siempre presente; de hecho, es él el que no existe, el que subsiste escondido. Podemos sonreír y hasta coincidir con Ambrose Bierce⁵ en que el olvido es el frigorífico de las mayores esperanzas y el eterno basurero de la fama. Las esperanzas pueden recalentarse así como las memorias reaparecer; no faltan ejemplos aunque tampoco sobren de las famas póstumas. No estaríamos de acuerdo, por lo tanto, con su otra, no menos ingeniosa definición: “El olvido es un dormitorio desprovisto de relojes despertadores.” Todo lo contrario: lo que alguna vez estuvo en el espíritu está siempre, como alma en pena, esperando la ganzúa que fuerce la cerradura del Hades y lo devuelva a la vida. Los neurocientíficos y “científicos cognitivos” hablan con su lenguaje

burocrático de *retrieval cues* (“pistas para la recuperación”) y de un *encoding specificity principle*, de un “principio específico de codificación” de la memoria”.⁶

Preferimos recordar con Proust la creencia de los celtas o con Kenzaburo Oë⁷ la de los japoneses: que los espíritus de nuestros seres queridos están cautivos en alguna planta, en algún animal, en una escoba o en un cajón. Con gusto agregaríamos que, de preferencia, subsisten mezclados con nuestro propio espíritu de aquellos tiempos en algún disco con música, en un antiguo boleto de tranvía, en una foto o en un libro, hasta el día, que puede no llegar nunca —es muy común que los recuerdos sean condenados a prisión perpetua— en que, al pasar junto al árbol o la cosa en donde están recluidos, ellos se estremezcan y nos llamen por nuestro nombre haciendo que los reconozcamos y quiebren el conjuro que los tenía en prisión. Liberados por el azar o por nosotros mismos, se escapan de sus criptas, resucitan y regresan del exilio para compartir nuestras vidas.

Es una chance. Antes de que acabemos de morir con nuestra última muerte, los recuerdos, al igual que los muertos, sostienen una espera sin ansias, escondidos en objetos inertes (*souvenirs*: vienen desde abajo), olvidados entre las páginas de un libro que quién sabe si volveremos a sacar de su estante en la biblioteca, en magdalenas horneadas como conchitas que, al sumergirse en una tisana, destapan un manantial de vivencias que creíamos yertas y yermas. Proust insiste en que nuestra memoria consciente, el esfuerzo de nuestra inteligencia y voluntad, son fútiles cuando se trata de recuperar el pasado pasado. En su momento hemos visto,⁸ con García Márquez, el efecto liberador de recuerdos producido por una cuna conservada gracias a la devoción de una abuela.

En la memoria nos veneramos —y a veces nos maltratamos— a nosotros mismos. Con ella, gracias a ella, adulterándola con fuertes dosis de deseo, manifestamos un rechazo inconsciente a la evanescencia de nuestro ser. Con la memoria emparchamos el desgarrón perpetuo de nuestra identidad; nos ponemos a salvo del verdadero saber: el de que no somos uno sino muchos: una dispersa multitud de ausentes. La memoria, portentosa mitógrafa, falsa historiadora, urdidora de mentiras piadosas, siempre lista para rescatar del naufragio al yo, héroe y protagonista de una novela autobiográfica tan ficticia como él mismo (*as him/her - self*). La memoria, coartada del yo que ella pergeña, modela e inventa, vive a la búsqueda del acta de nacimiento, del testigo ocular, de la fotografía, de la película en súper ocho, del documento de archivo, del video que corrobore la autenticidad de su producto. ¿Cuál? El impostor que habla diciendo “yo”. Es así como tocamos por primera vez una piedra miliar en nuestra ruta sobre la que volveremos en los dos capítulos siguientes: la definición de John Locke (1694) convertida en una clave de la modernidad occidental: *Memory makes personal identity*. La memoria, sastre remendón, archipiélago de islotes con pretensiones continentales, hace a la convicción de que somos singulares e idénticos a lo largo del tiempo. La memoria, detective del perjurio que ella misma comete y que disfraza inventando para su héroe (“yo”) móviles generosos y anticipos proféticos. La memoria, pegamento de fantasmas desnudos y dispersos, “quimérico museo de formas inconstantes, montón de

espejos rotos”,⁹ es la autora de innumerables autobiografías que parten de una segura convicción: la de que ella puede ser objetiva (o, por lo menos, “sincera”) y que es capaz de reflejar la verdad de una vida.

Si todo esto es cierto: ¿vale la pena recordar? Creo que sí. Sólo aquello que merece el cumplimiento del recuerdo puede ser olvidado. Por eso retorna a mi memoria un par de sonetos.

2. EL OLVIDO Y DOS SONETOS (EN EL SIGLO XVII)

Según sabemos, los títulos de las poesías de sor Juana Inés de la Cruz (1650-1695) no fueron escogidos por ella; sus editores del virreinato de la Nueva España, no siempre atinados, se encargaron de poner a cada verso su cabeza. O de poner de cabeza a cada verso. Repasemos el soneto “No quiere pasar por olvido lo descuidado”, joya de la literatura sobre nuestro tema. Hemos de citarlo en su integridad:

Dices que yo te olvido, Celio, y mientes,
en decir que me acuerdo de olvidarte,
pues no hay en mi memoria alguna parte
en que, aún como olvidado, te presentes.

Mis pensamientos son tan diferentes
y, en todos, tan ajenos de tratarte,
que ni saben si pueden olvidarte, ni si te olvidan
saben si lo sientes.

Si tú fueras capaz de ser querido,
fueras capaz de olvido; y ya era gloria
al menos la potencia de haber sido.

Mas tan lejos estás de esa victoria
que aqueste no acordarme no es olvido
sino una negación de la memoria.

Sólo podría caber el olvido para lo memorable, nos dicen los gráciles endecasílabos de la décima de las musas. En la memoria hay un almacén donde se conserva lo olvidado, “una parte” donde pudiera presentarse aquello que tuvo “la potencia de haber sido”. Pero la poetisa no contempla para el amante desdeñado un lugar en ese reservorio, le deniega el acceso y lo manda al limbo (seamos pulcros). De todos modos, bien comprendemos que el soneto es más la manifestación de un rencor que la comprobación de un hecho. Si Celio estuviese verdaderamente olvidado no hubiese merecido la gloria del soneto que lo eterniza. Más que negación de la memoria, nos encontramos, gracias al arte poética, ante la obligación de borrarlo de ella... con lo que, paradójicamente, se consigue el efecto contrario. Como le pasaba al octogenario Kant, eminente víctima del mal de Alzheimer, que, después de despedir por algún capricho geriátrico a su antiguo y leal sirviente, Lampe, escribió una notita donde decía: “Debo olvidarme absolutamente del nombre de Lampe.” Y por esa historia es que, vía Thomas de Quincey,¹⁰ seguimos acordándonos del criado. Como sor Juana a Celio, Kant, escribiendo, inmortalizó la memoria de un olvido imposible. Pasan los siglos y los nombres borrados, como el de Akhenaton, el faraón que habría querido imponer el monoteísmo en Egipto, sobreviven al decreto de borrarlos. Más aun que la memoria, terca es la historia.

Podemos coincidir en que el tal Celio quizá, quién sabe, no era capaz de ser querido pero, con seguridad, era capaz de ser odiado y, *en materia de memoria, el odio es más perdurable que el amor*. A veces somos capaces de perdonar; en general, somos capaces de olvidar, pero difícilmente nos olvidamos de que hemos perdonado. Es favorable para la paz interior de sor Juana el despachar a Celio con una bella falacia. Ella ejecuta en su Celio eso que los freudianos llamamos una “desmentida” (*Verleugnung*). Ella sabe —y por demás—, sabe que sí sabe, sabe que recuerda, sabe que él le resulta inolvidable pero se dice a sí misma que no es así. Atribuye al otro el embuste (“mientes”) de tenerlo presente, aún bajo la contradictoria forma del olvido. Ella, según quiere hacernos creer, ni siquiera se acuerda de olvidarlo. Por suerte no es así. Si no le hiciese lugar en lo simbólico, escribiendo el soneto, si no lo recordase queriendo borrarlo en lo imaginario, entonces sí que Celio saldría de su cripta y regresaría a ella cuando se le antojase; sería un espectro instalado en lo real, en la pesadilla, en la alucinación; entonces sí que Celio, mal enterrado, la volvería loca. ¿Cómo escribir un soneto cuya intención es despreciar a alguien de quien no hay memoria?

La memoria de los datos (*mneme, Gedächtnis*) puede guardarse sin pérdida. El soneto de Shakespeare que ahora me dispongo a transcribir en mi computadora es análogo al que escribiera el bardo hace 400 años. (Cuido mi palabra: “análogo”, no diría que es “el mismo”; eso sería olvidarme de Pierre Menard). Cambiará, en todo caso, la interpretación, mas no el soneto en su materialidad literaria. No sucede así con el recuerdo: tan pronto vivimos algo, ese algo empieza a hundirse en el pasado. Con cada aniversario la memoria de los seres queridos se va esfumando. El tiempo no cura los traumatismos de la ausencia; trae para ellos, simplemente, la anestesia. Queremos mantener a los que ya no están haciendo incisiones más profundas en las tabletas de la memoria, guardando cartas y registros que confunden a las experiencias vividas con los documentos archivados. Contra las pretensiones del poeta que querría la eternidad del amado, hay que admitir, aunque duela, que el olvido siempre triunfará.¹¹ Olvidamos; seremos olvidados.

*Thy gift, thy tables, are within my brain
Full character'd with lasting memory,
Which shall above that idle rank remain
Beyond all date, even to eternity;*

*Or at the least, so long as brain and heart
have faculty by nature to subsist;
Till each to raz'd oblivion yield his part
Of thee, thy record ever can be miss'd.*

*That poor retention could not so much hold,
Nor need I tallies thy dear love to score;
Therefore to give them from me was I bold,*

*To trust those tables that receive thee more.
To keep an adjunct to remember*

thee Were to import forgetfulness in me.

De las traducciones al español nos quedaremos con la de Gustavo Falaquera, aunque reconocemos sus imperfecciones:¹²

Tu regalo, tu agenda, ha quedado grabada
dentro de mi cerebro con eterno recuerdo
que llegará más lejos que estas ociosas líneas,
más allá de las fechas, hasta la eternidad.

O al menos mientras puedan cerebro y corazón
subsistir por designio de la naturaleza;
hasta que cedan ambos al olvido su parte
de tí; tu huella nunca se borrará de mí.

Tan pobre memorándum no retendría tanto
ni yo preciso marcas para guardar tu amor;
por eso me he atrevido a desprenderme de ella,

confiando en esta agenda, la que mejor te acoge:
guardar un accesorio para así recordarte
sería admitir que cabe en mí el olvido.

El tema y el argumento del soneto 122 de Shakespeare son familiares desde los tiempos del mítico rey Tamos de Platón cuando, en el *Fedro*, descalificó a la escritura inventada por el ingenio de Toth: los caracteres impresos en la superficie de la piedra o el papiro así como la memoria objetivada favorecen el olvido y se oponen al recuerdo. Preservar fotografías y cartas, objetos y reliquias, es desconfiar de lo vivido y guardado en el cerebro, donde están las marcas del amado (*thy tables*). El poeta no deja de pagar tributo a la ciencia y no cree en trascendencias sobrenaturales. ¿La eternidad? ¡No exageremos! El olvido (*oblivion*) cobrará su cuota. Fatalmente. Nosotros seguimos sus rastros cuando hablamos de “el cerebro y el corazón” (*brain and heart*), equivalentes, respectivamente, de “la memoria —cerebral— y el recuerdo —cordial”. La precisión shakespeariana aporta una distinción que merece un estudio teórico y psicológico. Una cosa es el *oblivion*, pago debido a la naturaleza y que depende de la vida; otra cosa es el proceso que lleva a “desrecordar” lo que se ha sentido y compartido con el otro. Por ello el soneto (el autor de él) reacciona con violencia contra la suposición de que se le pudiera acusar de *forgetfulness*.

Leemos en el *OED (Oxford English Dictionary)* que el prefijo *for* era de uso común en el inglés arcaico pero ahora queda solamente en una docena de vocablos de uso común. Por ejemplo, en el sentido de poner afuera o separar, en *forby, forget, forgive*. *To get* es “recibir”, “conseguir”. El sentido de *to forget* (olvidar) se hace evidente desde el comienzo para el hablante de la lengua inglesa. La palabra tiene un exacto equivalente en alemán: *vergessen* (aunque *gess* no sea un significante y carezca del significado que tiene *get*). Como suele suceder, el inglés tiene las dos posibilidades, la sajona, que da *forget*, y la latina, tomada como ya dijimos de *obliterar (a letter, a litter)*, que lleva a *oblivion*, mientras que el alemán sólo dispone de la palabra de origen teutón: *vergessen*.

En italiano se usan *dimenticare*, *scordarse* y *smemorare*. El español y el francés son, en comparación, lenguas pobres pues no hay ningún sinónimo, absoluto o relativo, ni del sustantivo (*olvido*, *oubli*) ni del verbo (*olvidar*, *oublier*)... a menos que recurramos al extraño verbo reflexivo *trascordarse* que nunca oímos a nadie utilizar pero que yace, sepultado, en alguna de las muchas criptas del *DRAE*.

Shakespeare juega con las dos palabras que la lengua pone a su disposición. El *oblivion* caerá sobre la memoria en tanto que ella depende de la naturaleza (*by nature*), pero a lo que el amante no podría ceder es al *forgetting*, en el sentido de expulsar, dejar caer, abandonar (*forsake*). El amante no podría, porque ésa es operación de un sujeto que se propone —o por lo menos eso promete, en el orden performativo— no ser desleal al objeto de su amor. El recuerdo que es “memoria perdurable” (*lasting*) no es un resultado de la voluntad o de la conciencia: es una consecuencia deseada e inevitable del amor (*thy record never can be miss'd*). Eros querría que así fuese, tal como lo dice el enamorado sujeto del soneto... pero distinta es la opinión de Tánatos, mar muerto en el que desagua el Leteo.

Sor Juana pretende que no olvida porque no hay nada para recordar del amante desdeñado. Shakespeare arguye que no olvida porque el recuerdo está más allá del tiempo y tiene sed de eternidad, aunque bien sabe que hay un límite infranqueable: *Or at the least so long as brain and heart / Have faculty by nature to subsist*. Después de la intuición de Spinoza, ratificada por la biología, ya no caben esperanzas ni dudas: ninguna memoria trasciende a la vida del recordador, a los latidos de su corazón y al funcionamiento de sus neuronas... a menos, justamente, que él se arme con un cuaderno y la consigne para pasarla a un hipotético lector. Los recuerdos yacen en el subsuelo del alma, puede que también en los objetos que nos rodean a la espera de que tropecemos con ellos, pero subsisten como potenciales *revenents*, a la espera de la resurrección. De esos amores de sor Juana y de Shakespeare nada sabríamos sino porque ellos lo han hecho sonar en nuestros oídos: son sonetos. Resuenan, resueñan.

Puede que Shakespeare no olvide al objeto de su amor... mientras viva. ¿Cómo podría ese objeto ir más allá de él? Por la merced del poema. De allí deriva el privilegio del escritor como testigo y mensajero de la memoria, como *go between* que conecta un pasado para siempre y definitivamente perdido con una nueva vida, imprevisible, en el lector y en una estirpe de lectores sucesivos. Los científicos estudiando los entresijos de las neuronas, los psicoanalistas escuchando las heterotanatofonías,¹³ los historiadores recogiendo y ordenando los documentos y los escritores transmutando y construyendo los recuerdos autobiográficos amplían el campo de la memoria y entregan sus descubrimientos a los filósofos para que discutan sobre el tiempo y el espacio del serenelmundo.

3. RESURRECCIÓN DE LA MEMORIA

El recuerdo tiene la viscosa consistencia de un fantasma. Es imposible materializarlo sin decir (o escribir) una frase que comienza con un explícito o tácito “yo recuerdo”. Ningún rasgo peculiar podría distinguirlo con claridad de los productos fantásticos de la imaginación que carecen de toda referencia a los acontecimientos del pasado. Desde una perspectiva fenomenológica nada funciona como frontera que delimita lo que llamamos *recuerdo* de lo que reconocemos como *sueño*. Sin olvidar, por cierto, que un sueño es la memoria, puesta en palabras, de una vivencia que el sujeto dormido encuentra, al despertar, *grabada* en él; no hay sueño que no sea el recuerdo de un sueño, agujereado por el olvido y retapizado por la imaginación. Y no es cuestión de creencias: sueños hay que son creíbles y recuerdos que no lo son.

El pasado perdura como relato trabajado por distorsiones en tanto que viva el recordador o se pierde para siempre en el magma del Alzheimer, donde el sujeto habita en un planeta sin habla, *in-fans*, infantil, en un constante presente cognitivo y emocional, borrados todos los rastros y rostros pretéritos, ausente la intención que apunta al porvenir. Se ven patéticos los esfuerzos de familiares y amigos que atisban en un gesto de asentimiento o en el brillo de una mirada la pervivencia de un recuerdo que no halla el camino para entrar en una frase. Es un problema fenomenológico y clínico: ¿cómo sabemos que el paciente recuerda y qué podemos saber de los contenidos de su memoria? Del “mundo interno” (pero, ¿hubo alguna vez un *Innenwelt*?) nada sabemos sino por medio de una comunicación hecha en un contexto social que tiene como premisa el sistema de la lengua. Al sujeto se lo conoce no por lo que ha vivido sino por la forma en que lo narra. Damos por sentado que es la respuesta del Otro la que refrenda al recuerdo y le confiere realidad: el presunto “interior” de cada uno es un derivado (*by-product*) del intercambio lenguajero en donde “el emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida” (Lacan). Son las palabras cruzadas entre uno y otro las que hacen al mensaje y confieren al recordador el sentimiento de ser un “yo” sustancial, continuo en el tiempo y habitado por relatos referidos a su pasado: un “yo” como personaje que *tiene su memoria*. No es que haya un mundo interior y otro exterior entre los cuales se tiende el puente de las palabras: es que son las palabras las que hacen al lado de adentro y al lado de afuera del yo. Es, y no por mera coincidencia, lo que nos enseña Heidegger cuando habla del puente que “congrega a la tierra, en cuanto comarca, en torno al río”.¹⁴ Por la arquitectura, por la construcción humana, se engendran las dos riberas del río; antes, el río se deslizaba en un mundo sin sentido; luego se hizo el puente y, con él, se crearon las dos márgenes de la corriente. Del mismo modo: es la palabra que cuenta un recuerdo la que congrega a los islotes dispersos en un “yo” que representa, sin serlo, engañosamente, a una subjetividad.

Fue un precursor, un contemporáneo y un rival de Freud, Pierre Janet (1859-1947), quien supo formular esta idea en una sentencia inolvidable: “La memoria consiste en una

reacción social en una condición de ausencia”.¹⁵ Quizá preferiríamos sustituir “reacción” por “respuesta” para subrayar el carácter dialéctico de la memoria. Según el psicólogo francés, la reminiscencia comienza en la necesidad de contarle a alguien algo que sucedió. Al contar la historia, paulatinamente, ese “alguien” que habla llega a ser uno mismo. La conciencia no antecede sino que es un resultado de la narración, del “apalabramiento” del acontecimiento. La subjetividad, para el lingüista y para el psicoanalista así como sucedió siempre con el escritor, deriva de la incorporación en el ser de una propiedad básica del lenguaje: la de hacer, a través del enunciado, al sujeto de la enunciación. “Es yo quien *dice* yo.”¹⁶ Larga es la historia del figurante al que llamamos “yo” y la revisaremos en el capítulo 3 dedicado a las ficciones de la identidad y a la identidad como ficción. El estatuto de la “persona” es un efecto de su inclusión en el lenguaje, sin la cual no podría existir la memoria de los episodios que “uno” vivió y que son imposibles de transferir sin esta travesía por el lenguaje. El sujeto es vástago de sus palabras, especialmente de aquellas que siguen al enunciado “Yo recuerdo que...”.

El pasado procede de las palabras que lo encarnan en el presente. Es en el momento de hablar cuando lo producimos. “Encarnación del verbo” y “resurrección de la carne”... dejemos que estas cargadas palabras tomen su sentido pues son ellas las que despliegan la verdad que la religión mitifica. Probablemente nadie lo dijo mejor que Virginia Woolf¹⁷ después de experimentar ciertas reminiscencias que le llegan como emociones que la dominan y la sumen en un estado de pasividad extática:

Cuando uno envejece alcanza, a través de la razón, una potencia mayor para dar una explicación y esta explicación amortigua la fuerza del golpe de la maza. Pienso que esto es cierto porque todavía conservo la particularidad de recibir estos impactos repentinos: ahora son siempre bienvenidos; después de la sorpresa inicial, siento que ellos son muy valiosos. Es así como he llegado a suponer que mi capacidad para recibir estos golpes hace de mí una escritora. Me atrevo a decir que un impacto tal va seguido de inmediato, en mi caso, del deseo de explicarlo. Siento que recibí un porrazo; pero no es, como pensaba de niña, un simple golpe de algún enemigo oculto detrás del suave algodón de la vida cotidiana; es o llegará a ser una revelación de cierto tipo; es una muestra de algo real que se esconde tras las apariencias; y *yo lo hago real al ponerlo en palabras*. Sólo lo completo cuando lo pongo en palabras; esa plenitud significa que ha perdido el poder de lastimarme. Es porque puedo apartar el dolor, quizá, que siento un enorme deleite al reunir las partes amputadas; es tal vez éste el mayor placer que conozco. Alcanzo estos arrebatos cuando escribo y parece que descubro las correspondencias entre las cosas, las escenas y los personajes. Llego así a lo que podría llamar una filosofía; en todo caso, es una idea constante en mí: que detrás del suave algodón hay un diseño oculto, que nosotros —quiero decir todos los seres humanos— estamos conectados con esto; que todo el mundo es una obra de arte y que nosotros somos una parte de ella. *Hamlet* o un cuarteto de Beethoven son la verdad de esta vastedad (*vast mass*) que llamamos el mundo. Pero no hay Shakespeare, no hay Beethoven; segura y enfáticamente no hay Dios; *nosotros somos las palabras nosotros somos la música, nosotros somos la cosa misma*. Y esto es lo que veo cuando recibo un impacto. [...] Siento que al escribir estoy haciendo algo que es mucho más necesario que cualquier otra cosa [cursivas mías].

Para poder calificar de “recuerdo” a una producción mental necesitamos que alguien le diga “me acuerdo de cuando...” a otro, el encargado de rubricar su relato. Por ello es dudoso que las técnicas de los neurocientíficos puedan algún día alcanzar los supuestos “contenidos” de la memoria:¹⁸ tendrán que limitarse a profundizar en las vías de activación y de inhibición neuronal mientras el sujeto evoca un aspecto de lo que cree que es su pasado en esa construcción narrativa o “reportaje” que llamamos recuerdo. El

pasado, como tal, está perdido tanto para el sujeto como para el historiador como para el científico. El literato y el psicoanalista tampoco lo alcanzan, simplemente aspiran a erigir una construcción que lo evoque. La máquina del tiempo es y no puede dejar de ser otra cosa que una ilusión o una pesadilla. Lo que fue no puede no haber sido y tampoco puede volver a ser.

La memoria resulta de su apalabramiento. Para que se produzca un recuerdo no alcanza con el hecho de haber experimentado algo, por traumático o trascendental que fuese. No basta con haber estado en el *Lager* para ser Primo Levi. Es necesaria la competencia lingüística y poética capaz de convertir la vivencia en poesía. Hace falta también el deseo de transmitir lo que se sintió y la convicción del autor acerca del poder de las palabras para crear y recrear su historia. Se requiere, además, de un espectador o público dotado de su propia capacidad lingüística y sensibilidad estética que pueda captar la singularidad y las irreductibles diferencias entre un relato y otro, entre distintos momentos en el mismo relato, por ejemplo, entre la página 10 y la página 2 800 de la *Recherche proustiana*. Para dar coherencia a la memoria del escritor se debe apelar a la *memoria... del lector*, cómplice imprescindible, caja de resonancia del parche (*parchemin, parchement*) de los relatos del “cuentero”.¹⁹

Intuitivamente pensamos que el recuerdo es pálido e incoloro en comparación con la percepción actual del mundo real. Lo que “ahora” veo tendría que ser más preciso, más rico en detalles, que la imagen que tengo de eso, hoy ausente, que vi “antes”. En principio, admitimos que el tiempo es corrosivo y va adelgazando los recuerdos hasta hacerlos desaparecer. Creemos que el presente es claro, seguro, definido, y el pasado oscuro, vacilante, difuso. Como científicos ingenuos, consideramos al tiempo y al espacio de la física como modelos de la “realidad” y desconfiamos del tiempo y del espacio anímicos, sepultados en un pasado irrecuperable, que carecen de “objetividad”. Suponemos que un recuerdo es una percepción flaca y que la diferencia entre percepción y memoria es cuantitativa, una relación entre intensidades diferentes, así como Freud pudo llegar a estimar que un pensamiento era una acción debilitada e inmóvil, una suerte de “ensayo mental” del acto que moviliza pequeñas cantidades de energía.²⁰

En ese punto es donde los psicoanalistas, los poetas y los autores de las buenas autobiografías difieren de los psicólogos y de los neurólogos y nos enseñan a ser ecuánimes con la desdeñada subjetividad. La memoria no es una capacidad *mimética* que permite copiar o reproducir una experiencia anterior; no es una recuperación objetiva del pasado sino su reconstrucción *diegética*, la aventura novedosa de contar oralmente o por escrito una vivencia cuyo referente sería un episodio ausente y re-presentado. Virginia Woolf ha relatado el goce que siente al transformar un trauma de la carne o del espíritu en un relato preñado de belleza y capaz de tramitar el impacto y hasta de hacerlo olvidar. La verdad de la página escrita en la que se describen esos “momentos del ser” (*Moments of Being*, adecuado título de sus memorias) desplaza a la realidad del golpe. Ella —que acabó suicidándose, y no es una excepción entre los obreros de la memoria— encarna a la escritura como actividad analgésica, cicatrizante y facilitadora del trabajo de duelo. Es común quejarse de la incapacidad del lenguaje para transmitir las sensaciones y el goce:

el olor de una rosa, la emoción de un acorde. Muchos poetas (Hugo von Hoffmanstahl, con el heterónimo de Lord Chandos, es el paradigma) han creído y protestado contra esa “limitación” de las palabras. Otros, y así Virginia Woolf, se colocan en la vereda opuesta: la acción literaria consiste en tomar como materia prima esos hechos del pasado, en última instancia banales, y modelarlos en el escritorio creando una nueva realidad, enaltecida y dignificada por el arte.

Hay algo más que nos conviene aprender de la lengua inglesa: en ella, el vocablo “reminiscencia” tiene una interesante acepción que falta en la lengua castellana. Según el inmenso diccionario Webster, “*reminiscencia*”, palabra que es retoño, al igual que *memoria*, de la clásica *mneme*, conjunta cinco acepciones que conviene puntualizar antes de mostrar la sexta: 1] la idea platónica del recuerdo de algo vivido en una existencia anterior; 2] la rememoración de algo por largo tiempo olvidado; 3] la experiencia recordada de algún acontecimiento; 4] el relato oral o escrito de tal suceso; 5] la evocación de algo que puede considerarse como una repetición o una sobrevivencia inconsciente. Finalmente, llegamos a lo que nos interesa destacar: 6] el *perfeccionamiento de la memoria* por una experiencia, a pesar del tiempo transcurrido después de la misma. Es una idea formidable, propia de la lengua de Shakespeare y confirmada por muchos de los recuerdos que hemos estudiado en *Memoria y espanto* y otros que analizaremos en las siguientes páginas: el acto, la experiencia, de la escritura no trabaja arduamente y en vano para alcanzar una vivencia del pasado sino que la construye, la realza y la robustece. No se lastima al mármol para recuperar la montaña sino para hacer una escultura que, por su belleza, haga olvidar el lugar de donde se la extrajo. La reminiscencia cincela un episodio cualquiera (el sabor de una magdalena, el despertar de una mañana como todas, un viaje en tren) en una revelación que se abre en el recordador y que apunta al mundo humano en su totalidad. Por eso Joyce usó con propiedad el término de “epifanías” para referirse a esas experiencias (en *Stephen Hero*) aun cuando luego se burlara de ellas (en *Ulysses*). Freud descubrió que los recuerdos son encubridores y abrió el camino para el pensamiento de que son *ficciones*, artefactos que constituyen un capital universalmente distribuido entre los humanos y que se prestan para que se haga una elaboración particular que puede desplegarse para alcanzar una dimensión universal. El “cuento”, tanto en el relato como en la escritura, es una formación de compromiso que ensambla las huellas del acontecimiento, las emociones que lo acompañaron, las fantasías que se activaron y las palabras que lo traducen. En esa creación, auténticamente poética, puede perfeccionarse la memoria gracias a los felices hallazgos de una límpida metáfora. La industria farmacéutica sueña con productos capaces de aumentar la memoria pero la sabiduría espontánea de la especie dio mucho antes con la buscada panacea: *escribirla*, buscando, ora la autenticidad, ora la desbocada fabulación. A la verdad del pasado no se la encuentra: se la hace. Y puede que mintiendo.

A quien se dispone a relatar acontecimientos de su vida se le pide que sea sincero y respetuoso con el pasado que va a relatar sin modificar ni ornamentar su historia y que clasifique a su obra bajo el patrocinio de uno de los dos grandes grupos de la literatura

contemporánea (o, por lo menos, de los anaqueles de las librerías en Estados Unidos): “ficción” y “no ficción”. Al mismo tiempo, se le formula una exigencia contradictoria: la de no ser “servil” con relación al acontecimiento que se dispone a contar. Queda así autorizado para tomarse “licencias poéticas” que puede llevarlo a producir obras que valen más que el objeto al que mimetizan. Aquello que se imita funciona como modelo pero resulta rebasado por la obra. Difícilmente se podría “amar” de una manera conmovedora al objeto “natural” (manzana, zapato o henil) como se puede amar a la obra que lo exhibe (de Cézanne, Van Gogh o Monet) descubriendo en él esa esencia que no es visible. El arte de un Michel Leiris o de una Nathalie Sarraute hace del acontecimiento vivido en la niñez una realidad más libre, más amable, puede que también más siniestra. ¿Qué es más auténtico, más verdadero, más sincero: el relato desnudo del episodio, siempre trivial, o su metamorfosis en parábola y metáfora de la condición humana, fenómeno que se produce por la gracia del significante capaz de “fabricar” una persona, es decir, un personaje? Por eso, admitiendo de entrada que son *ficciones* y no pueden dejar de serlo, tomamos a estos relatos como *creaciones* —en verdad, “creación” es una palabra excesiva para referirse al arte que compone sus productos con materiales significantes que preexisten; lo apropiado es hablar de “*invenciones*” artísticas—: invenciones constructoras de una identidad remozada, transitoria e inestable, como es el caso de toda identidad. La persona, en el acto de escribir o narrar un recuerdo en primera persona, *hace al protagonista* de la propia vida mediante un trabajo de autopoiesis que no se termina hasta que el otro, el destinatario que siempre flota por encima de la rememoración, no autentifique al sujeto, asintiendo o, incluso, desmintiendo la reminiscencia: “—No; no puede haber sido como tú lo recuerdas.” La memoria depura y sublima el pasado al destilarlo e incorporar en él una dosis de imaginación y de belleza, puede que siniestra.

¿Vale la pena evocar el pasado y entregarse a ese minucioso (e imposible) trabajo de restauración de los acontecimientos sepultados? El memorista encuentra en sí mismo un yacimiento de episodios del que cree ser el único “propietario” y que le darían, en tanto que narrador, la ilusión de la “originalidad”. ¿Cuál sería el objetivo, más allá del placer de la creación estética, de esta paciente destilación de un pasado mítico para alcanzar, en los casos mejores, cimas poéticas? ¿Qué incita a autores como Goethe, Nabókov, Leiris, Joyce, Woolf, a la aventura de urdir el pasado con la materia prima del recuerdo y el combustible de la imaginación (φαντασία) para acabar en una producción híbrida, más próxima del fantasma (φαντασμα) que de la irrecuperable e inefable verdad histórica? Propondremos una respuesta. Deberemos, para ello, “tomar lecciones de abismo” y bajar a la cripta.

4. SACAR DE LA CRIPTA

Un sujeto despierta a la vida, es decir, al lenguaje (pues no hay vida humana fuera de él), saliendo de una oscuridad anterior al tiempo y al espacio, de un abismo infinito, eterno, excavado detrás y antes de su cuerpo. En torno al agitado organismo del recién venido se revuelven seres enigmáticos que lo rodean de cuidados (o negligencia), de palabras, de gestos, de imágenes que gradualmente van fraguando una memoria. Como le sucederá en el resto de su vida, habrá cosas que él podrá comprender y otras que escaparán totalmente a su entendimiento. De a poco, educado, se va insertando en ese mundo que él no ha querido ni ha inventado, que le ha sido impuesto, con sus categorías lingüísticas, sociológicas, económicas, culturales, familiares, mitológicas, religiosas y axiológicas. ¿Por qué es ése su mundo y no otro? *Misterio*. Él no lo sabe, el Otro, él sí, debería saber puesto que es por su deseo que él sujeto aterrizó aquí. Pero, ¿sabe el Otro o también él está apresado por secretos últimos, inescrutables, acerca del deseo del Otro? Por esta remisión infinita, en abismo, de un deseo a otro anterior, no hay un Sentido definitivo.²¹ Sólo existen sentidos múltiples y cada uno debe orientarse en esa maraña de preguntas sobre la vida y la muerte, el sexo y la continuidad de la especie, el mensaje secreto que cada uno lleva inscrito en su cuerpo con sus inciertos mandamientos y prohibiciones, el pasado y el porvenir, la justicia y el amor. Imposible alcanzar “la verdad”; todas las respuestas están marcadas por la insuficiencia. Alguien debería saber... pero las respuestas nunca alcanzan; ellas galopan a ras de tierra persiguiendo a los enigmas que vuelan. La ignorancia acerca del deseo del Otro es consustancial a la vida humana y las elucubraciones del ser sobre esos misterios son siempre precarias e inciertas. A lo más que se llega es a un confuso laberinto de interpretaciones contrastantes, teorías, mitos, cosmogonías, novelas creadas por la imaginación singular o colectiva. La verdad —cosa sabida y a Lacan debida— tiene estructura de ficción.

La pregunta decisiva no puede tener respuesta, sea que se formule en los términos “ingenuos” de la indagación infantil o en los “sofisticados” de la más acendrada reflexión filosófica: “¿De dónde vengo —venimos— y hacia dónde voy —vamos?” La bruma envuelve a la interrogación trascendental que se interna más allá de los límites de la razón práctica. La ciencia podrá extender su conocimiento venciendo toda clase de limitaciones (*Schranken*) temporales pero no podrá trascender ese límite (*Grenze*)²² que es consustancial al campo del saber. En el campo del Otro hay un significante que falta, el que pondría un punto de clausura en el campo de la incertidumbre, la garantía final. Todos los intentos de suturar esa falla en el saber han sido, son, serán, inconsistentes. El goce, por ello, está vedado al ser que habla y sólo puede ser tramitado fantasmáticamente por medio de articulaciones discursivas. ¿Qué podemos saber del deseo del Otro, del que nosotros somos la consecuencia, si el Otro mismo tampoco puede saber acerca de su deseo? La pregunta coloca al ser en el abismo (*mise en abîme*).

La respuesta favorecida por Occidente al cuestionamiento universal sobre los orígenes

ha sido la genealógica: retumbando de progenitores en progenitores se asciende por un linaje que debe terminar en algún punto que ponga límites al abismo: Dios, padre primitivo de la horda o célula formada por azares lacustres en la noche de los tiempos. En definitiva, por ir más allá de la humana inteligencia y por entrar en el campo de las creencias (de las cuales algunas pueden ser más cretinizantes que otras), las divagaciones y los alegatos acaban en enigmas que son los planteados por la Esfinge a Edipo. Los días y las noches se suceden sin razón como la vida y la muerte y los padres y los hijos. Hemos tropezado con el *misterio* cuyas claves nadie detenta y nadie puede revelar. ¿Por qué el Otro se obstina en guardar silencio y no dice por qué? ¿Es que goza reteniendo sus secretos o es porque no tiene la menor idea sobre su deseo y sobre su origen? ¿Es por intolerable, por incomprensible, por imposible, por vergonzoso, por qué diablos?

¿Qué hay en nuestro origen? El fantasma de la propia concepción en el coito parental, la *escena primitiva* freudiana, que abre las puertas al misterio: ¿Cuál es el deseo, cuál la alianza que preside ese encuentro? ¿Cómo concebir la propia concepción? A esta pregunta no se puede responder con una formulación que no sea fantasmática. Descartada la inmaculada concepción, para los seres terrenales sólo quedan los engendramientos presididos por la mácula. ¿Cuál? ¿Cómo librarse de ella y qué hacer con la impureza del propio origen, con la noción —para nada imbécil— de un “pecado original” de los padres que hace de cada humano un culpable por su nacimiento? Sobre este suelo de dudas y suspicacia se enzarzan el mito individual y la novela familiar del neurótico: es el fantasma del origen y el origen del fantasma, según bien se dijo hace ya mucho tiempo. La tentación del ser, una vez llegado al lenguaje, una vez en condiciones de preguntar, como todos los niños, “¿Por qué?”, es la de reconstruir con briznas de relatos y chorros de imaginación esa nebulosa historia oculta de los comienzos. Es entonces cuando se diseñan las sombrías áreas de incertidumbre, es cuando se topa uno con los densos telones de sigilo que impiden penetrar en los arcanos de la existencia. “De eso no se habla”. Allí se perfila la “mácula”, la oscura culpabilidad del Otro, personificado en las figuras significativas que rodean a la criatura. Lo que ellas omiten contar va tomando, por obra de la fantasía, forma de sospecha: el adulterio, la bastardía, el incesto, la locura o el delito de algún familiar, la servidumbre o la cárcel de otro, la insuficiencia y el fracaso de los padres, la mediocridad, las hazañas irrisorias, la desviación del deseo por veladas prohibiciones, la contravención a la ley, la sospecha de que si el otro no dice la verdad y toda la verdad es porque está escondiendo sus miserias de una luz que le sería desfavorable. En las sombras de lo inefable arraigan las teorías sexuales infantiles, los fantasmas que pretenden responder a las dudas y que requieren de la presencia calmante de palabras e historias que aclaren o que disfracen la verdad pero que sean creíbles. Medicinas, palabras, textos, ritos, para amortiguar la angustia que deriva de la falta de certezas sobre los oscuros deseos del Otro, de los precursores.

Si el otro está presente, se lo puede interrogar, interpretar sus respuestas, creerle o no, eventualmente juzgarlo y condenarlo. El cuerpo y la palabra de los padres sirven como soportes de los secretos que el Otro encierra. ¿Pero, qué, cuando ellos han desaparecido? ¿A quién interrogar sobre un padre muerto o nunca presente en el deseo de la madre?

¿De qué manera interpretar una evasiva que en silencio proclama a gritos la imposibilidad de la respuesta? ¿Cómo elaborar el duelo por un objeto que nunca estuvo? ¿Quién podrá contestar en lugar de los desaparecidos? ¿Qué secretos se lleva el padre de Hamlet al otro mundo, los de esos pecados innominables que le impiden descansar? ¿Cuál es el pasado de Layo, padre de Edipo, y cuáles sus amores clandestinos que imponen el sello de la fatalidad sobre el sino de su vástago? ¿Por qué una madre quiso abortar al niño que de todos modos nació y hoy él se pregunta por las razones de su venida al mundo? ¿Cómo intervino el destino (o la omnipotencia del deseo infantil) llevándose al hermano que, por celos, uno, Goethe o Freud o cualquiera en su lugar, hubiese querido que muriese para seguir disponiendo del amor indiviso de la madre? ¿Qué tan lícitas eran las caricias y la cohabitación en el lecho de la madre ante la mirada tolerante o ante la cómplice ceguera del padre? ¿De qué culpas innominadas somos el malhadado efecto? ¿Qué condenas —por nuestros deseos, por los pecados del Otro— debemos purgar?

Preguntas miles con respuestas faltantes, una o varias para cada uno. La imaginación podrá ser fértil en proveerlas o quedará yerma por bloqueos de la “máquina de pensar” y por la amenaza de la locura ante lo que excede al intelecto. El sujeto (¿todo sujeto? Sí; todo sujeto) es portador de enigmas y secretos que no puede develar porque no son los suyos sino los del otro. Y ese otro mismo desconoce las claves, está tan perdido como uno. A esta inevitable ignorancia corresponde un concepto freudiano que ha sido difícil de precisar: *represión originaria – Urverdrängung*. ¿Qué es esa “represión originaria”? Es “olvido” nuclear de algo que nunca fue consciente, algo de lo que nunca se tuvo memoria, pues estuvo desde un principio alojado en el inconsciente del otro y por eso es *secreto para el sujeto*. Esta falta originaria e incolmable en el saber hace posible a la memoria, pues toda reminiscencia viene a alojarse en el espacio que quedó abierto por la represión primaria. Lo imposible de saber que está en el corazón de cada uno es anterior y exterior al que habla y puede decir “yo” cuando se refiere a sí mismo. Así, los recuerdos que él tiene *sobre la infancia*, no *de la infancia* (que no los hay),²³ son siempre recuerdos *encubridores* y dependen de verdades inaccesibles, vedadas al conocimiento, anteriores al “yo”. En cada boca está, bien apretada, la mordaza de lo indecible.

Hay algo que el otro se llevó cuando se fue o se murió, pero su secreto dejó una marca indeleble en el sujeto convirtiéndose, en el interior del yo, en ampolla, cicatriz, vacuola, tejido muerto y mudo, sustraído a los intercambios: una ausencia en el campo del lenguaje. “De eso no se habla” porque faltan las palabras que podrían nombrarlo. Es lo incomprensible e inconcebible, lo más interno, pero también lo más ajeno. Es el núcleo de nuestro ser, el Ello, íntimo y extraño. “Tierra extranjera interior”, dijo Freud, hablando del síntoma. *Éxtimo*, es la palabra que Lacan acuñó para designar a estos despojos *encriptados*, sepultados en fosos sin ventanas. Quistes en el corazón de la subjetividad, fantasmas siempre listos para regresar, efectos del duelo no tramitado, como sucede con quienes parten sin dejar detrás de sí un cadáver que velar. Un sujeto es lo que sobrevive a pasiones que fueron y a objetos que se perdieron. Es una cicatriz de lo

irrecuperable.

Dos psicoanalistas franceses, Nicolas Abraham y Maria Torok,²⁴ a partir de 1968, publicaron una cautivante serie de trabajos donde llamaban la atención sobre “La cripta en el seno del yo”. Sus textos, publicados en revistas especializadas, pasaron casi inadvertidos pero alcanzaron después un lugar central en la reflexión filosófica y en el conocimiento público, una vez que fueron retomados por Jacques Derrida en varios de sus propios trabajos, incluyendo el prefacio que el filósofo argelino escribió para un pequeño volumen de esos analistas freudianos.²⁵ “Cripta” no es, conviene aclarar, una metáfora o un término aproximativo; tampoco corresponde atribuirle su “sentido propio”: es un concepto original que nos servirá de guía en este libro de *criptoanálisis* de “la memoria, la inventora”, en este “ficcionario” del vasto conjunto de textos heterogéneos, habitantes de una comarca de géneros literarios con límites mal definidos, que oscila entre las memorias, la autobiografía, la novela, el historial clínico, la alegoría hermética y la evocación nostálgica del pasado. En los escritos de unos cuantos autores encontraremos las huellas de lo que se encerró en la cripta y también apreciaremos los arduos trabajos de quienes recuerdan para desmentir o para sofocar la presencia de los cadáveres exquisitos que los acosan y atormentan desde lo más íntimo de su ser, amenazando con un eventual regreso. Tendremos que aventurarnos en el país de los espectros y preguntarnos si no estamos nosotros mismos alojados, al menos en parte, dentro de sus fronteras. ¿De qué muertos somos el cementerio?

Puesto que no metáfora, ¿qué sí es la *cripta*? Retomando una idea que ya esbozamos: es el espacio donde se alojan los objetos perdidos del amor y del odio cuyo duelo, por la razón que fuese, ha sido bloqueado y no ha podido llegar a lo que llamaríamos su término “normal”. El trabajo del duelo, en Freud, debía desembocar, de modo casi “natural”, en una aceptación de la inexistencia del objeto perdido, en una inclusión en el yo del vínculo con el ausente y en la disponibilidad de la libido (que se ha retirado sobre el yo) para depositarse en nuevos objetos. Como consecuencia de la elaboración de las pérdidas, el yo resulta modificado y acoge en sí las investiduras amorosas y hostiles, siempre ambivalentes, que antes recaían sobre el objeto que hoy falta. Lo que era un objeto exterior llega a formar parte de uno mismo. Cuando esa tramitación de la ausencia resulta impedida, el objeto “muerto” o “desaparecido” permanece enquistado como un feto que se osifica en la matriz, como un absceso más o menos purulento en algún receso del yo. “La sombra del objeto cayó sobre el yo.”²⁶ Al igual que en un cementerio o en una iglesia o en la cámara para las cajas de seguridad de un banco, la “cripta” es un recinto rodeado por murallas y de acceso restringido, un lugar donde permanece secuestrado aquello que no puede exponerse. Segregado, es decir, secreto. Para que sea secreta es necesario que se disimule el trabajo de ocultación. Para que la cripta pueda esconder tiene que estar ella misma escondida.

Abraham y Torok distinguían entre, 1] una “buena” manera de liquidar el duelo, la “*introyección*”, secuela del duelo consistente en un enriquecimiento progresivo del yo, un yo que se expande gracias a la conservación de los lazos amorosos con el objeto perdido y, 2] una manera “morbosa”, la “*incorporación*”, proceso fantasmático,

instantáneo y mágico, cercano a la realización alucinatoria, que rechaza el veredicto de la realidad cuando ésta indica que el objeto está definitivamente perdido y nunca será recuperado. La introyección vivifica por la absorción del difunto. En la incorporación hay mortificación, pero no aceptación de la muerte. El muerto, metido en el cuerpo, incorporado, continúa habitando al sujeto, pero como un extranjero. El objeto necrosado, isquémico, pasa a formar parte del yo: hay —puede decirse— un infarto psíquico; una parte del corazón ha dejado de funcionar y el resto que sigue viviendo debe ejecutar las funciones que antes estaban encomendadas a los tejidos hoy privados de oxígeno. El sujeto desmiente la pérdida, quizá porque no puede aceptar que es él mismo el que ha desaparecido como investidura amorosa del otro, que el amor del que era objeto ya no existe, que ha perdido el objeto imaginario de su hostilidad con el que podía sostener épicas y soterradas batallas, que la muerte por la que padece no es la ajena sino la propia. Pretende no tener razones para la depresión y es capaz incluso de reaccionar de modo maniaco haciendo gala de una exacerbación libidinal o productiva que pone trabas al conveniente proceso de duelo. Inconscientemente elige no confesarse como doliente y se encierra en el sepulcro con el ausente; de ese modo se priva del saludable recurso a un tercero, un semejante que podría aportarle consuelo o calor. El sobreviviente traga sus lágrimas, sus autorreproches, su recuerdo del trauma, sus palabras de amargura y desciende al averno para alojarse en la cripta, junto con el muerto. Quien ahora yace sin sepultura es él, el que vive de sobra pero sin sobrevivir. Muerto también, incapaz de recordar, de abrirse a la *Erinnerung*, de realizar ese trabajo de interiorización (“introyección” dirían Abraham y Torok) que permite la restauración de los lazos con el mundo y que conduce, en última instancia, al sano olvido.

En la experiencia psicoanalítica la cripta aparece de mil maneras y se manifiesta como un rodeo en torno a lo que no se puede mencionar, aquello de lo que se prefiere callar, eso para lo que toda palabra es dar vueltas y que puede, después de años de análisis, terminar sin haber sido siquiera rozado, sin que lo encriptado se haya abierto al aire vivificante del intercambio lenguajero.

Cuando se acepta lo definitivo de una ausencia queda el recuerdo del desaparecido, la *Erinnerung*, que se comunica a terceros, se escribe, se somete a lo imprevisible de la respuesta del Otro, queda expuesto a rectificaciones, conserva la vida tanto del objeto perdido como del yo que aspira y respira en la interlocución. Se habla. Lo incorporado, en cambio, está excluido del diálogo y por eso está muerto: el goce de la evocación se tiñe de necrofilia. La exposición (*Eräusserung*) de la memoria tiene porvenir.²⁷ Lo que está en la cripta no; ha sido lapidado, es algo *real* que queda para siempre en un lugar impenetrable, negado para el trabajo de lo *simbólico* y para la escenificación *imaginaria*. Bajar a la cripta es el destino ofrecido al yo que no puede aceptar la desaparición del objeto y prefiere morir con él. Quizá, para el inconsciente, asumir la muerte del otro equivaldría al crimen de matarlo y tener que vivir después con la culpa por el asesinato. La melancolía y, en el extremo, el suicidio, serían las manifestaciones clínicas de la negación de la pérdida. El duelo por objetos que lo fueron de la “*enamodiación*”²⁸ no es sólo difícil y penoso; es una necesidad tan imperiosa como la vida y la muerte mismas.

Por el trabajo del duelo uno llega a desprenderse del objeto y eso equivale a un asesinato; habrá que cargar con la culpa por esa muerte, matar por segunda vez, para poder reanudar la corriente de la vida; de otro modo, devorado por la melancolía, el doliente estaría rechazando la vida que es, también, la vida del yo que fue amado y desafiado por aquel que ya no está. Los muertos nos recuerdan un doble deber, paradójico: matarlos y seguir viviendo o matarnos y encerrarnos con ellos en las criptas de la mente o en el cementerio.²⁹

Pero, ¿para qué mantener a un muerto?, ¿de qué lo protegeríamos? Derrida (cit., p. 25) pregunta “¿de la vida y de la muerte que podrían venirle desde afuera?, ¿para hacer que la muerte no tenga lugar en la vida?” Y concluye “El habitante de una cripta es siempre un muerto viviente, un muerto que uno quiere conservar viviente, pero como muerto... intacto, para uno.” Excluido de los intercambios.

Después de habernos aprovechado de ella, una reflexión más acuciosa nos conduce a criticar la elemental dicotomía que proponen Abraham y Torok y que resolvimos, en una dicotomía simplificadora, con dos adjetivos, “buena” y “morbosa”, para las dos formas de elaboración. ¿Por qué habría que optar entre dos vías para resolver el duelo, introyección con enriquecimiento e incorporación con empobrecimiento del yo? ¿Es ésa una encrucijada o un punto en el que muchos caminos convergen? El destino normal del trabajo del duelo revela por lo común que los dos procesos no se excluyen sino que se complementan de modo variable en función tanto de la estructura subjetiva como del progresivo desgaste que acompaña al pasar del tiempo, es decir, con las nuevas demandas que llaman al sujeto a continuar con su vida. En verdad, el objeto nunca estuvo “vivo”, pues “objeto” (psíquico) sólo llegó a serlo a partir de su ausencia. No nos relacionamos con los objetos que están ahí, en la “realidad” sino con sus representaciones, es decir, en tanto que faltan y ya no están. El ser amado llega a serlo a partir de la certeza de los amantes de que tarde o temprano la separación se producirá y que uno de los dos tendrá que hacer el duelo del otro. Por perdurable que se quiera imaginar al amor, éste, se sabe, siempre tiene fecha de caducidad: “Hasta que la muerte nos separe.” La despedida no es una contingencia ni un momento; es la condición permanente que preside al encuentro. La muerte o el alejamiento definitivo coloca a los amantes o a los amigos en la postura que Lacan llamó, en su seminario sobre “*La ética en el psicoanálisis*”, de subsistencia *entre-dos-muertes*. El lazo nunca se desata; el amor no abandona las posiciones que antes ocupó, el luto nunca se acaba. En nosotros, en nuestra memoria, el otro, mal que mal, sobrevive y nuestros afectos hacia él, más o menos ambivalentes como es siempre el caso, sostienen un intercambio imaginario y una negativa a permitir que se borre. Al mismo tiempo, somos nosotros los que hemos muerto, pues debemos admitir que en él se desvaneció la representación de nosotros que era el espacio donde vivíamos o creíamos vivir. Su muerte nos ha deshauciado. Hemos desaparecido de su vista y el espacio que ocupábamos es ahora una trémula burbuja llena de vacío y ausencia. Quien se va nos condena al exilio y hasta nos quita la vida, expulsándonos del ámbito donde se desarrolla nuestra ex-sistencia: el espejo de *su* retina y de *su* pensamiento, de su mirada y de su memoria. Es difícil perdonar al que nos

abandona sumiéndonos en la aflicción. La memoria debería restaurar *nuestra* pérdida, en los dos sentidos del adjetivo posesivo. El duelo, por él, por ella, por nosotros, es un trabajo que no tiene fin.

¿Qué albergan las criptas? ¿Por qué el encriptamiento no es universal y por qué son ciertos objetos que fueron *amodiados*, los que, cuando desaparecen y no hay andariveles para elaborar el duelo, quedan encerrados en ellas? Se puede decir de modo rápido y taxativo, siguiendo enseñanzas de la clínica: por la culpa y la vergüenza del lazo libidinal del sujeto con el ausente; por lo incestuoso, criminal, delictivo, denigrante; por el secreto genealógico, la humillación real o posible, la presunta perversión, el suicidio o la locura del muerto. Ejemplos: la desaparición del cómplice portador del secreto, aquel con quien se compartieron los goces recónditos de los amores prohibidos y las culpas de la recíproca seducción, los hermanos muertos o abortados a los que el viviente tiene que sustituir, los padres fugaces que a veces ni el nombre dejaron, las adopciones de hijos criados como si fuesen de la familia, las desapariciones como esa de la madre de Perec, deportada a Auschwitz cuando el hijo ya se había separado de ella sin saber que era para siempre,³⁰ el secreto del padre que purgó una condena en la cárcel en un tiempo en que el niño no podía entender la razón de la ausencia, la doble familia y doble progenie del padre, el suicidio de la madre o de una de las abuelas, nunca reconocido como tal y disfrazado como enfermedad o accidente, la sustitución del padre por el tío según las leyes del levirato o a despecho del deseo de la madre como en el caso de Louis Althusser,³¹ la culpa que nunca se pudo enrostrar a uno de los padres por la ausencia del otro, el duelo impedido que se le debe a un abuelo de quien el niño recibe el nombre y el encargo de la sustitución en el deseo de uno de sus progenitores. La casuística del secreto y del encriptamiento es inagotable. El psicoanálisis y la literatura confluyen aportando ejemplos. De algunos de estos infaustos destinos de sujetos llevados a los bordes de la locura y aún más allá, hay muestras conmovedoras, según veremos en los capítulos siguientes. Otros casos hay en que lo perdido es una ciudad o un país y el resultado es la patología del destierro y el exilio. O un credo político o religioso del que se debe abjurar por la persecución y cuyo resultado es la patología de las conversiones forzadas: historias de judíos bautizados para obedecer a leyes raciales, de psicoanalistas soviéticos que debieron renegar de sus convicciones teóricas y proyectos vitales, como es el caso de Luria, casos a mansalva de homosexualidad en el armario, de identidades de género que son forzadas sin que el sujeto pueda hacer el duelo de su feminidad o de su masculinidad inaceptables para el otro que quiere, a toda costa, “normalizar”. No desaparece, no, aquello de lo que el sujeto abjura y a cuya ausencia, a regañadientes, se resigna: esa materialidad del cuerpo ausente va a parar a la cripta y desde allí, a menudo a través de los descendientes, exige volver, aunque “de eso que no se puede hablar, es menester guardar silencio” (Wittgenstein). Muchos fundamentalismos religiosos de hijos de incrédulos y ateos se explican por el regreso de creencias a las que abdicaron los mayores por razones de fuerza mayor, de oportunidad o de conveniencia. Y es que uno es capaz, hasta cierto punto, de esconderse de la mirada ajena, pero en esa puesta en el abismo que es la propia mirada que se hunde en el espejo, uno tropieza con lo que

pretende no saber y haber olvidado: con el superyó, policía implacable, que persigue al sujeto hasta la cripta y allí lo condena al fracaso y a la repetición constante de la pérdida, tocando en ocasiones los irreversibles confines del suicidio melancólico.

Cuando el secreto vergonzante es conocido por el otro, aún y muy especialmente cuando faltan las palabras de recíproca aceptación de la falta o el pecado, la mirada del prójimo se hace perseguidora y da pie a la más violenta agresividad. Es frecuente que los estados paranoides y paranoicos, aparentemente inmotivados, se expliquen por el secreto consciente o inconsciente que se ha preservado en las criptas donde yace el cadáver de quien fuera amado. Posiblemente no hay peor enemigo que quien conoce lo que uno querría no saber de sí mismo y de su propio pasado. Amistades y amores están amenazados por los inconfesables secretos compartidos. Es peligroso saber lo que el otro quiere ignorar.

No hay crimen sin culpa y sin castigo, tanto más pesados cuanto más rechazados y hundidos en lo inconsciente. Ahora bien, muy distinta es la situación de quien arrastra el peso de la propia culpa, una que puede ser confesada y reconocida en una búsqueda de absolución, y la de quien carga con culpas del otro, transmitidas sin palabras, como interdicciones para hablar “de eso”. El otro no puede ser acusado y tampoco podría defenderse, pero el sujeto, como los hijos de los nazis en Alemania, ha “nacido culpable”; su condena es anterior al juicio y a cualquier alegato. Volveremos sobre el punto algún día, no lejano, cuando nos ocupemos del olvido como un crimen.³²

Por ahora, interesa señalar que la culpa por la trasgresión criminal del otro no conduce al encriptamiento de un cadáver sino a otra cosa, insólita, inesperada, que es la aparición del *espectro* de ese difunto que no puede encontrar la paz en su tumba y viene a perturbar el sueño de los sobrevivientes. Cuando el viviente no puede hablar, es el muerto quien toma la palabra cuando no aúlla en el escenario de los sueños angustiosos. La cripta está en el otro, pecador o criminal, que transmite al sujeto, a modo de herencia, el peso de sus faltas. El heredero es perseguido y acosado por un vago fantasma que lo acusa por crímenes que no cometió: las alucinaciones en el día y las pesadillas en la noche, marcadas todas por el grito de las víctimas que piden reparación de las injusticias, manifiestan el insólito estatuto del sujeto amedrentado por fantasmas imposibles de expulsar. Hemos de señalar, sin ahondar en ello, la diferencia fundamental que hay entre el *secreto*, conocido y guardado, cofre que todos cargamos y que lleva a la dosificación de lo que confiamos a nuestros semejantes, y el *misterio*, que es el secreto del otro al que no tenemos acceso. Al *secreto* se lo oculta frente a la curiosidad del prójimo, sin olvidar que el psiquismo mantiene ciertas verdades como inaccesibles al saber del mismo sujeto y que el inconsciente es justamente ese conjunto de secretos que uno es incapaz de confesarse. Pero el *misterio* se ubica un paso más allá: está fuera de la jurisdicción del sujeto que persiste en alegar su “inocencia” mientras esa “Cosa” (*Ding*) innombrable, engendrada no por la palabra sino por el silencio del otro, se desliza solapadamente y brota de repente en sueños horrorosos, musitando pensamientos que vienen del más allá, paradigmas de lo siniestro que se pueden leer en los cuentos “fantásticos” (los más reales) de Hoffmann, Poe y Akutagawa. El misterio es aquello de lo que el sujeto no

puede dar cuenta. Hegel decía que los misterios de los egipcios son misterios para los egipcios mismos. Para el pensamiento arcaico, mucho se ha repetido, el mayor de los misterios es el de la paternidad. Esclarecido por la ciencia, el misterio subsiste en cuanto al deseo y a la legitimidad del padre. Abraham con Isaac, Agamenón con Ifigenia y Electra, Layo con Edipo y éste con sus hijos, Dios Padre con Jesucristo, el espectro del rey con Hamlet y el propio príncipe de Dinamarca con Claudio, su tío, y los cuatro Karamázov conforman una irrestricta lista de modelos de la paternidad y la filiación antes de reconocer la discutible “verdad” del ADN. ¿Qué se hace, cómo se tramitan, el crimen y la ignominia del padre? ¿Quién hubiera sido, quién hubiera podido ser este sujeto, este personaje del drama, sin las miserias de su padre? ¿Cómo podría descargarse del fardo de una culpabilidad que llega al yo desde las inclemencias de la historia? ¿Qué puede uno hacer como vástago acosado por la sombra irredenta de los ancestros?

Todas las estrategias de la defensa judicial se juegan aquí: negación del crimen y del pecado cometido, justificaciones, afirmaciones de que los culpables son, en verdad, otros, invocación de circunstancias de desagravio, negación de esa paternidad infamante, traslado de la culpabilidad a las víctimas que no supieron enfrentar a su enemigo, muy rara vez la demanda del perdón de los heridos a lo que se suma la radical imposibilidad de que el perdón venga de los muertos. Si retornamos al ejemplo de los hijos de los nazis en Alemania, “nacidos culpables”, veremos cómo se han manejado todos los alegatos defensivos, pero veremos en acción, sobre todo, el funcionamiento paralizante de esta máquina que moviliza a los espectros y que puede conducir a imprevistos resultados. El arte alemán de la posguerra, especialmente la literatura, el cine y el teatro, pero sin olvidar al neoexpresionismo en las artes plásticas, han mostrado la panoplia de recursos para silenciar a las almas en pena del pasado y, especialmente, los intentos por hacer que vuelvan a las criptas donde fueron encerradas y de las que no debieron haber salido a vagabundear por la vida política del país. Pero los espectros se niegan a bajar al submundo y desaparecer: insisten y mantienen la posibilidad siempre abierta de una restauración del fascismo con sus “héroes”, sus emblemas, sus rituales, su violencia racista y beligerante. El espectro del nacionalsocialismo sigue, así, circulando por la patria y por la lengua de Goethe y de Thomas Mann. Gunther Grass, supuesto mesías de ese idioma condenado, ha mostrado la precariedad de la redención frente a la magnitud de la culpa; él ha encarnado como ningún otro, en la medida de los honores que recibió, la potencia de una memoria tan acosadora como vergonzante.

En algún momento, hace poco, insinuamos una relación entre el trabajo de encriptamiento, descenso del sujeto a los abismos de lo inexpresable, y el célebre apotegma de Wittgenstein: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*, literalmente, “De eso que no se puede hablar, sobre eso, es menester guardar silencio [callar]” (*Tractatus*, 7). En verdad, de todo puede hablarse. No menos cierto es que, en todo lo que se habla, se llega a un límite imposible de rebasar, un punto en el que los significantes faltan y donde se impone el silencio. Razón por la cual, cuanto se dice es insuficiente, incompleto, por lo tanto, parcialmente verdadero y, a la vez, fundamentalmente falso. Se puede hablar dando vueltas en torno al vacío pero sin

acercarse a ese núcleo de lo indecible que resiste al discurso; la palabra será entonces, siempre, palabra vacía, viento efímero, negación de un acontecimiento en tanto que histórico e historizable. La verdad, nos dice Wittgenstein y se corrobora en la experiencia del análisis, está siempre en el límite de lo inexpresable, en el punto donde colindan la palabra y el silencio, en el semblante imaginario que emerge entre el símbolo y lo real. La vida es la fuerza que resiste, hablando, al magnetismo de la muerte que acabará por triunfar y llamará, con su indómita fuerza pulsional, a todo cuanto se diga. Frente a ese fracaso anticipado de la palabra se alzan las experiencias radicales de la escritura, los libros “ilegibles” de Joyce, Kafka, Beckett o Perec, los núcleos que escapan al encandilamiento imaginario en Proust, Faulkner o Borges, por sólo citar unos nombres, los que encuentran su correlato en la música de Webern, Ligeti y Sciarrino y en la pintura de Malevich, Duchamp o Rothko, autores todos de una escritura que va más allá del habla, que escapan de las cárceles de la representación. Sus plumas y pinceles ejecutan una danza en torno al abismo de lo indescriptible, *la muerte*, para decirlo con una palabra tan vulgar, gastada e insuficiente como cualquier otra. La palabra no puede dar en el blanco y por eso el único tema es el de las limitaciones de la palabra, el de la distancia que hay entre lo que se dijo y ese blanco al que se falló. Sólo se podría hablar, precisamente, de aquello de lo que no se puede, de aquello sobre lo que Wittgenstein aconsejaba guardar silencio; sólo cabe denunciar al espejismo de una palabra o de una escritura transparente, animada por la creencia de que el discurso (*word*) podría devolvernos el mundo (*world*).

Lo que suena y se hace oír no sueña pero del sueño sólo nos enteramos por un relato que lo narra, por frases encadenadas en un discurso. La palabra es, así, la voz de una ausencia, de un pasado del cual la memoria sella la inaccesibilidad, impregnada por el agrio aroma de lo irrecuperable y marchito “mitad rosa, mitad crisantemo”. Una dicotomía que se sella en la expresión “está ausente”. “*Está*”, dice la memoria, e inmediatamente se repliega sobre su temeridad, “*ausente*”. O goza en la denegación: “*Vive en nosotros.*” Cada recuerdo, aquí y ahora, es una pata de elefante que aplasta a un momento y a unos seres que están perdidos sin remedio. Por eso los recuerdos son deseos insatisfechos de resucitar a los que ya no están ni en el tiempo ni en el espacio, fantasmas que llevan su fardo de nostalgia, heraldos de la muerte que aguarda. Mudos testigos de unos yoes que ya no son.

Cuando esa pérdida es intolerable es cuando bajamos a la cripta con los objetos de nuestro duelo y nos encerramos con ellos en el silencio: “De eso no se puede hablar” (*Wovon...*). Nada está más arraigado que un muerto al que no dimos sepultura o una mancha en nuestros orígenes de la que nada podemos saber porque es el secreto del otro. Esas cosas no se dicen, han dejado huellas, marcas de un goce inenarrable. Desde esos signos inscritos en el cuerpo, llaman a la *escritura*, a signos alfabéticos que conmemorarán y consagrarán la pérdida en el campo de la palabra. Cuando “se debe guardar silencio”... se escribe.

Los escritos (*scripta*) tienen la más íntima relación con la *cripta* por más que la ciencia filológica demuestre sin esfuerzo que la etimología de ambas palabras nada tiene

en común. *Cripta* remite a lo escondido, la *gruta o caverna*, lo subterráneo, lo guardado y el lugar donde se guarda, mientras que *escritura* deriva de lo que *raspa y corta (skeri)*, procede de una raíz indoeuropea, *kar*, que da origen a gran cantidad de palabras, empezando por “carne” y siguiendo por “cernir”, “discernir”, “crimen”, “crisis”, “secreto”, “excremento”, “escara”, “cierto”, “hipocresía” y hasta “Ucrania”. Los orígenes son diferentes pero la convergencia de la escritura y la cripta no deja de ser sospechosa y sorprendente. Es sabido que toda escritura requiere de un trabajo de desciframiento pues la relación entre la letra y el significante es arbitraria y dependiente de la lengua y que nada, nada sino un código insensato, liga un sonido con un garabato que tiene la presunción de ser un signo alfabético. Invocando a Heráclito, Derrida³³ llega a decir con claridad solar: “*Criptograma* condensa en una sola palabra la proposición de un pleonasma.” Todo escrito es una criptografía que exige un criptoanálisis. Para quien no maneja el alfabeto compuesto por esos trazos el texto es, de modo obvio, un *criptograma* y los especialistas en jeroglíficos y escrituras perimidas necesitan de champolliones y de piedras rosetas o poderosas computadoras que abran los secretos escondidos tras los grafismos. El problema de lo que se esconde tras esos dibujitos, sin embargo, excede al de los sistemas de escritura incomprensibles para el lector. Gracias a la alfabetización precoz de la que somos objeto, tendemos a creer en la transparencia de las letras e ideogramas que forman palabras y pasamos desaprensivamente de los trazos sobre superficies receptoras a los sonidos que se supone que ellos representan y de ahí corremos hacia la semántica, una vez que dimos por sentada la legitimidad sintáctica y fonológica del texto. Así nos engañamos y olvidamos que, en el fondo, *cualquier escritura es criptografía*, conjunto de rasgos presto al desciframiento y a la interpretación, como también es el caso, por cierto, de la palabra hablada, siempre opaca y polisémica, siempre dependiente del contexto y de la escena del diálogo. Este parentesco, reiteramos, es sólo fonológico: *cripta* y *scripta*, remiten a raíces griegas distintas aun cuando, tanto en un caso como en el otro, haya intermediarios latinos (*crypta* y *scribere*). La relación semántica entre ambos, decíamos, se revela palmariamente en la lectura de los textos que nos ocupan, los que dan cuenta de la memoria humana.

Cuando analizamos, como ya lo hemos hecho, el primer recuerdo registrado por los escritores que ahondan en su experiencia infantil, encontramos el hueso y núcleo de la memoria en el contacto nodal con un punto de espanto, con un acontecimiento innombrable y horroroso (*unheimliche*) que es contorneado, estetizado y muchas veces también neutralizado por la magia de la escritura. Las letras alineadas, en estos casos, dibujan los bordes de la cripta, son *escri(p)tura*, *criptograma*. La descripción del recuerdo construido por el autor en unas líneas o páginas alimentadas por una ambición autobiográfica debe ser descrita, criptoanalizada. Y en el ciframiento de la experiencia interviene siempre el inconsciente de quien la escribe. Se invita así a un trabajo recíproco e inverso en el lector... que siempre arribará a *otro* resultado, imprevisible, ingobernable para el autor del texto. Trabajo de interpretación y transliteración, pasaje de un escrito, a descifrar, a otro escrito, interpretante. El

destinatario del texto (que nosotros, aquí, personificamos) descifrará los signos y merced a su trabajo arribará a un sentido *otro*, a otro sentido, uno que está nutrido por sus propios fantasmas y por los significantes que lo singularizan.

Nos empeñaremos en ese trabajo de criptoanálisis de textos cifrados sin que nos importe especular sobre aquello que los autores puedan haber conocido y reconocido como propio o como éxtimo en su descenso al abismo. En todos los casos llegaremos a este lugar central del duelo y de la escritura como φάρμακον, fármaco,³⁴ recurso para bajar a lo soterrado de la memoria y también terapéutica para reanimar al cadáver que allí se encuentra y permitirle beber los vinos del olvido.

2

BORGES: DOS FÁBULAS DE LA MEMORIA

1 . NIETZSCHE ANTICIPA A FUNES EL MEMORIOSO

¿Quién podría vivir sin olvidar, recordándolo todo, y pretender que sigue viviendo?

Ireneo Funes nunca respiró el aire de este mundo. Es una criatura de la cultivada y erudita imaginación de Jorge Luis Borges (*Ficciones*) quien lo creó en 1942 y lo convirtió, de entrada y para todos, en el “caso” que mejor ilustra los estragos de la memoria excesiva. El neurofisiólogo ruso A. R. Luria (se le discutirá en el capítulo 5) describió en los años sesenta del siglo pasado un caso de hipermnésia y presumió que Borges tomó datos de su paciente para engendrar la leyenda de Funes. Luria no sabía que Borges había publicado su “caso” del “memorioso” 25 años antes que él. Tiempo habrá para que revisemos el caso de Sherasevsky, narrado por el psicólogo soviético, quizá menos verdadero que el de Funes, porque el fabulado por Borges es ficticio, mientras que el de Luria... no sabemos. El ingenio del escritor argentino se complace en atribuir sus informaciones sobre Funes a un narrador que es su heterónimo (como en el caso de “Soergel” que veremos en este mismo capítulo) y que en este caso llevará el divertido nombre de Pedro Leandro Ipuche.

La de este gaucho avaro para el olvido es, de todas las invenciones de J. L. Borges, aquella que corrió con mayor y más universal fortuna. Mayor aún que la del otro relato que llegó a ser paradigma en la teoría literaria: “Pierre Menard, autor del Quijote” y, por cierto, mucho más que “El aleph” o “Las ruinas circulares”. O la casi olvidada memoria de Shakespeare que nos proponemos comentar. Sería imposible reseñar la montaña de artículos que lo toman como punto de referencia. Concretamente, no hay en los últimos cincuenta años quien estudie el tema de la memoria sin aludir o tomar como eje de sus reflexiones a esta deslumbrante parábola. Para dar algunos ejemplos: historiadores judíos como Yerushalmi (*Zajor*) o católicos como De Certeau (*La escritura de la historia*), filósofos hermenéuticos como Ricoeur (*La historia, la memoria, el olvido*) o destructivos como Paul de Man (*Escritos críticos*), críticos literarios como Steiner (*Después de Babel*) o como Claudio Magris (*El anillo de Clarisse*), neurofisiólogos como Schecter (*Searching for memory*), neurólogos como Luria (*The mind of a mnemonist*) u Oliver Sacks (*Una antropóloga en Marte*), eruditos del tema del olvido

como Harald Weinrich (*Lete: Historia y crítica del olvido*) y una serie interminable de psicólogos, psiquiatras y, a veces, hasta psicoanalistas de diferentes confesiones. “Funes” es, para usar un lugar común, una “referencia obligada”. Wildeanamente, la naturaleza imita al arte... y luego los pensadores se abalanzan sobre ambos. Borges a todos nos anima para que picoteemos en los surcos sembrados por su fantasía.

Funes, recordemos para bien de los desmemoriados y los ayunadores de la literatura, fue un gaucho casi nómada del siglo XIX que, después de caer de su caballo, quedó inmovilizado y, en lugar de perder la memoria como los médicos dicen que a veces pasa, alcanzó un estado en el que nada de lo que sentía o vivía se borraba de su mente. Su retentiva era ilimitada pero, por eso mismo, carecía de horizontes y de contorno. ¿De qué sirve una memoria que acoge todo por igual? Nada se destacaba en ella pues cada nimiedad, cada peripecia, cada evento, cuanto le había sucedido, las conversaciones que tenía y los ínfimos matices que percibía en los sentimientos y en las expresiones de los demás, los libros que leía y cada una de sus palabras y signos, cada atardecer y hasta la innumerable ceniza, todo se grababa en él de manera indeleble y exacta. Conocía también Funes —¡tanto aprendía!— los casos legendarios de los memorizadores infalibles registrados por la historia, como el de Simónides, inventor de la mnemotécnica y se maravillaba el gaucho de que hubiesen pasado a ser leyendas y hubiese de ellos una recordación permanente.

(A mí, personalmente, me subyuga la alegada conversación de Simónides con Temístocles, narrada por Cicerón.¹ Cuando Simónides, el de la succulenta memoria, le ofreció a ese general ateniense un método para aumentar la capacidad de recuerdo, Temístocles replicó que prefería que se le enseñase cómo olvidar lo que prefería no saber. Temístocles, hoy, a su vez, olvidado hasta el punto de ser nombre de calle en un pedante barrio de la ciudad de México, fue el primero, hasta donde sabemos, que llegó a expresar el deseo de un arte del olvido. Querría en algún momento regresar a Simónides. ¡Y a Cicerón!)

Volvamos al gaucho parapléjico y a su inventor. Borges advertía la incompatibilidad entre las prodigiosas hazañas mnémicas de Funes y las delicias de la inteligencia: “Sospecho que no era muy capaz de pensar. Para pensar hay que olvidarse de las particularidades, borrar los detalles de la percepción, abstraer, generalizar. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles.” “Memorizar” es registrar datos, cada uno distinto de los demás; “pensar”, si seguimos a Borges, es olvidarlas. En el convulsionado universo que llamamos “mente” todo está en heracliteano devenir. Nada se mantiene idéntico. Cada encuentro con la realidad es diferente del anterior. Quien no puede olvidar sus percepciones precedentes diciendo: “—Ya sé qué es esto; ya lo vi”, es una víctima asombrada por las figuras cambiantes de las cosas, todas ellas sometidas a súbitas modificaciones de aspecto. Por eso, a Funes, “su propia cara en el espejo, sus propias manos, lo sorprendían cada vez”. Vivía desvaneciéndose y volviendo a nacer, otro y el mismo en la inacabable sucesión de los yoes. El uruguayo era el sepulturero vitalicio de sí mismo pues discernía los “tranquilos avances de la corrupción, de las caries, de la fatiga”. La inteligencia, contrariamente a lo que se cree, es la capacidad de

dar licencia al pasado e imaginar lo no sucedido y lo no recordado; la razón es hija de los descuidos y las borraduras de la memoria.

En el vasto palomar de los recuerdos de Funes todo entraba y nada salía. Se impuso catalogar y clasificar sus recuerdos creando procedimientos insólitos que pretendían organizar la infinita acumulación y disponibilidad de recuerdos. “Mi memoria, señor, es como un vaciadero de basuras”, solía decir. Él no se inquietaba por la mnemotécnica sino por las rutas del olvido. ¿Para qué se preocuparía por grabar algo si ello le sucedía de modo automático? Su preocupación era la de aprender una “hipnotécnica” que le ayudase a combatir el insomnio. Dormir, nos recuerda Borges, es distraerse del mundo y eso es lo que Funes no lograba. Aprendió, presagiando el “caso real” de Sherasevsky (Luria), a imaginar casas desconocidas, “negras, compactas, hechas de tiniebla homogénea”. Borrando los detalles, echando un velo sobre la pizarra de lo que había percibido y registrado, lograría olvidar. Pero, podemos inferir, tal vez Borges mismo estaba obsesionado por el recuerdo de alguien que, antes de él, había “inventado” a un ingenuo habitante perdido en los Alpes, un personaje igualmente ficticio y tan incapaz de olvidar como el mismísimo Funes, Nietzsche.

Creemos que, así como Borges alguna vez dijo que “Nietzsche era el más reciente inventor de la doctrina de los ciclos” (se refería a la tesis del “eterno retorno”), podemos decir que Borges es el más reciente inventor de la figura mitológica de “Funes” y que él retoma, sabiéndolo o no —eso no tiene mayor importancia— una creación fantástica del mentado filósofo del martillo. Podemos pensar que Borges lo hizo a sabiendas por cuanto en su texto dice, insertando referencias apócrifas —como se divertía en hacer— que “Pedro Leandro Ipuche ha escrito que Funes era un precursor de los superhombres, ‘un Zarathustra cimarrón y vernáculo’.” Borges comenta que él no discutirá la apreciación de su fingido predecesor, sino que agregaría una precisión que hacía caer a Funes del alto cielo sobrehumano de Nietzsche a la humilde condición del *uomo qualunque*: “no hay que olvidar que (Funes) era también un compadrito de Fray Bentos, con ciertas incurables limitaciones”. Irónica acotación esa de “no hay que olvidar” cuando se hace la reseña de la vida del hombre que tenía paralizada la capacidad de olvido. Zarathustra, un heterónimo de Nietzsche, sí, como cualquiera sabe, pero perdido en el culo del mundo y en el anonimato común a los mortales. Aunque, volviendo a pensarlo, ¿no era Sils Maria otro nombre del culo del mundo, un Fray Bentos tirolés? ¿No estaba Nietzsche recluido, paralizado, desconocido por todos, en esa montañosa escala en su camino a la demencia que le esperaba en una esquina de Turín?

¿Será pura casualidad que Nietzsche haya comenzado su carrera como filósofo en 1868, año de su designación como profesor en Basilea y año que Borges da como el del nacimiento de su gaucho memorioso? ¿Será casualidad que Nietzsche haya entrado, como gran admirador de Bismarck, en el ejército prusiano del que fue licenciado después de un mal salto con el caballo (nada menos que Nietzsche, orgulloso de ser el mejor jinete entre los treinta reclutas de Naunburg —es sabido que nunca después volvería a montar—), precisamente a comienzos de marzo de ese año 1868 y que el accidente que provoca el despliegue prodigioso de la memoria de Funes sea una caída del caballo (“lo

había volteado un redomón y había quedado tullido, sin esperanza”)? ¿Será una simple coincidencia que el cuento termine con la escueta frase “Ireneo Funes murió en 1889, de una congestión pulmonar” que coincide, para cualquier memorioso de las fechas, con el infausto 1889, cuando Nietzsche tuvo ese ataque de “congestión” que llevó a su encierro por el resto de la vida, al abandono de toda escritura y a la muerte espiritual del espíritu más innovador que en el mundo haya habido? ¿Es por azar que Borges ha colocado como años del nacimiento y de la muerte de Ireneo Funes —“Zarathustra cimarrón y vernáculo”— los veintiún años que van del comienzo al fin de la vida filosófica de Friedrich Nietzsche, iniciada a partir de un accidente hípico, terminada en medio de sollozos incontenibles con el abrazo a un caballo supuestamente maltratado, en Turín, el 7 de enero de 1889?

Es sabido que Borges no daba puntada sin hilo.

Nuestra propuesta es que Borges, presumiblemente con toda premeditación, se apodera de un fantasma nietzscheano y lo plasma en una rutilante narración alegórica, en una ficción de la memoria. Es ya hora de ir al meollo de nuestro argumento y evocar lo escrito en su juventud por el futuro solitario de Sils Maria. En su *Segunda consideración intempestiva acerca De la utilidad y de los inconvenientes de la historia para la vida*, de 1873, el filósofo poeta invitaba a sus lectores a plegarse a una ficción:²

Imaginad el caso más extremo posible de un hombre que no poseyese en absoluto el poder de olvidar y que estuviese, por lo tanto, condenado a ver por todas partes un estado incesante de devenir: ese hombre ya no creería en su propio ser, no podría ya creer en sí mismo, vería que todo fluye separadamente en puntos movedizos y se perdería a sí mismo en este torrente del devenir: como un verdadero alumno de Heráclito, acabaría por no atreverse a mover un dedo.

De semejante prótasis extrae la apódosis de su ficción: “Olvidar es esencial para cualquier clase de acción, al igual que no sólo la luz sino también la oscuridad es esencial para la vida de todo lo orgánico.” La consecuencia clínica del patético hipermnésico nietzscheano es el insomnio:

Un hombre deseoso de sentir incesantemente de un modo histórico sería como alguien forzosamente privado del sueño... De modo tal que es posible vivir casi sin memoria y, además, vivir felizmente, como lo demuestra el animal; pero es del todo imposible *vivir sin olvidar*. O, para expresar aún más sencillamente mi idea: *hay un grado de insomnio, de rumiación del sentido histórico, que es dañino y en última instancia fatal para la cosa viviente, sea esta cosa viviente un hombre, un pueblo o una cultura* (traducción mía, cursivas de Nietzsche).

¿Y el Funes borgesiano? Él no tenía ningún sentido histórico en la anemia de los días de una aldea uruguaya, arrinconada en un límite casi zoológico del planeta. Y, sin embargo, estaba igualmente abrumado por una historia hecha de fruslerías:

Era el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso. Babilonia, Londres y Nueva York han abrumado con feroz esplendor la imaginación de los hombres; nadie en sus torres populosas o en sus avenidas urgentes, ha sentido el calor y la presión de una realidad tan infatigable como la que día y noche convergía sobre el infeliz Ireneo, en su pobre arrabal sudamericano. Le

era muy difícil dormir. Dormir es distraerse del mundo; Funes, de espaldas en el catre, en la sombra, se figuraba cada grieta y cada moldura de las casas precisas que lo rodeaban.

Borges insiste en apropiarse de Nietzsche y en su sutil corrección: el sentido histórico no reside sólo en las odiseas de la civilización: Babilonia, Nueva York y sus populosas torres (gemelas) o sus urgentes avenidas y bellos jardines colgantes, los de Bagdad; se halla, también, en la perezosa pampa de los seres ahistóricos y en medio de sus existencias anodinas. La bendición del sueño tiene una condición que enuncian por igual el filósofo y el literato: la suspensión de la memoria. La disyuntiva es metálica e inflexible: o el olvido o el insomnio.

“El infeliz Ireneo” del cuentista se amalgama con las proféticas palabras de Nietzsche:

Es siempre la misma cosa la que hace feliz a la felicidad, la capacidad para olvidar o, dicho de un modo más erudito, la capacidad de sentir *ahistóricamente*. Aquel que no puede sumergirse en el umbral del momento presente y olvidar todo el pasado, [...] no podrá nunca saber qué es la felicidad –peor aún, nunca podrá hacer felices a otros.

La vorágine de los recuerdos necesita de un marco, un límite, una orilla, en otras palabras, pide el olvido, la borratura del registro de las mínimas e infinitas diferencias entre las cosas. El impacto de una nueva experiencia que deja, al inscribirse, una huella, debe promover la desaparición (o el olvido) de otras anteriores. Como si para acordarnos de un nuevo número telefónico tuviésemos que borrar uno anterior que ya no volveremos a utilizar. La memoria infinita y sin pérdida sería la muerte del ser, remplazado por ése, su incesante recordar; sería una presencia constante, atormentadora, incapaz de fantasía y de esperanza. Un archivo. Por rara paradoja, con la conservación infinita de las huellas y con la cancelación del olvido, cuyo modelo vemos en la memoria cibernética, el resultado no es el de una vida trasladada al pasado sino el de una vida sin pasado, un presente que no acaba de irse.

Nietzsche (cit.) propuso que la historia era la “enfermedad” del hombre contemporáneo. Él creía hablar del siglo XIX, pero su diagnóstico es cada vez más certero a medida que pasan los años y los días del siglo XXI; más aún, podría decirse que el mal de los archivos actúa entre nosotros como un morbo incapacitante, progresivo, degenerativo del que somos las víctimas; la pasión historiográfica ha tomado las dimensiones de una pandemia universal. La pesadilla del hombre contemporáneo es la memoria registrada y consignada de sus gestos más ínfimos, la imposibilidad de distinguir lo significativo de lo superfluo o azaroso en el piélago de la información y en las infinitas bibliotecas virtuales. Es la sacralización de los museos, la metamorfosis de los espacios terrenales en “lugares de la memoria”, la compulsión de guardar el pasado sin que se sepa por qué, para qué o para quién. La vida se organiza al servicio del archivo en lugar de ser el archivo el que sirve a la vida.

Nos consta que en todo momento estamos siendo registrados, grabados, escudriñados de manera “objetiva” por el Otro. Nada se pierde, todo se conserva. Nuestros actos están

sometidos a una imprevisible observación y juicio. La paranoia se instaura como ley de la vida: “El Hermano Grande te vigila.” Borges - Ipuche mismo confiesa sentirse intimidado por la mirífica memoria de Funes: “Pensé que cada una de mis palabras (que cada uno de mis gestos) perduraría en su implacable memoria; me entorpeció el temor de multiplicar ademanes inútiles.” Nos paraliza, como a Borges, la conciencia de estar en la mira del objetivo de la videocámara esgrimida por el Otro. Funes vive su minuciosa pesadilla pero, para el *uomo qualunque*, para el sujeto de la civilización postindustrial que somos, Funes es *nuestra* pesadilla. No por nosotros, que todo lo olvidamos, sino por el Otro, por su memoria implacable que conserva palabras, actos y gestos. Esos que puede usar en nuestra contra. Basta con que decida hacerlo, basta con que lo quiera.

Para la enfermedad de la historia, Nietzsche, el terapeuta, ordena una receta que no es, por cierto, la amnesia; sostiene que lo histórico y lo ahistórico son “en igual medida” necesarios para la “salud” (subrayemos su insistencia en el vocabulario médico) la de un individuo, de un pueblo o de una cultura. Toma un modelo idealizado y extremo de la felicidad, el del animal, que puede, al menos, vivir, siendo “bastante ahistórico, sin aburrimiento ni disimulo”, mientras que el hombre, que no puede separarse de sus capacidades discriminatorias y de sus “verdades”, se enferma y se colapsa con el peso insoportable de sus conocimientos sobre el pasado. La historia es la consecuencia inevitable de la infección por el lenguaje propia de nuestra especie. Es imposible vacunarse y mucho más curarse del significante, curarse de la genealogía, curarse de la Ley.

Como la contraposición con la supuesta felicidad del animal no puede ser el ideal al que Nietzsche aspira o quisiera dirigir a los hombres, busca un ejemplo que supone intermedio: el de alguien que tenga “un horizonte tan estrecho como el de un habitante de los Alpes” (¿o del interior uruguayo?). Así, por la vía de una fabricada inocencia histórica, regresamos a Borges y recaemos en este “compadrito” contemporáneo de Nietzsche, hundido en un *nowhere* (Fray Bentos), pero capaz, como él, de una cultura filológica exquisita, de un aprendizaje del abstruso latín de Plinio, arrancado al casual encuentro con el narrador de la historia, el ficticio Borges que cita al no menos ficticio Ipuche que comparó a Funes con un Zarathustra, vale decir, con un Nietzsche.

¿Inventó Nietzsche a “Funes”? No; tan sólo lo recordó en una anunciación previsoras (en un recuerdo anticipatorio), puesto que Funes, el de Borges, el de nuestro futuro informático, existe desde siempre y es inmortal: “... monumental como el bronce, anterior a las profecías y a las pirámides”. Ireneo Funes, incapaz, tal como las rocas al viento, tal como la arena a las rocas, de olvidar.

2. BORGES COMPRA LA MEMORIA DE SHAKESPEARE

En el comienzo fue el sueño. Un personaje sin rostro aparece en la Otra escena, la onírica, ante un Borges que duerme en tierra extraña (Michigan) y le dice, en castellano, esta sola frase “ —Te vendo la memoria de Shakespeare.” (Yo me pregunto, a mi vez: ¿Por qué mi memoria se empeña e insiste en que la primera vez que leí este relato la voz le hablaba a Borges en inglés y le decía la para mí mucho más enigmática frase: —“*I am about to sell you Shakespeare’s memory*”?)) Mi recuerdo me intriga y, más que afirmar algo, me interroga sobre las paradojas de *mi* memoria). Debo atenerme, suspendiendo por el momento mis dudas, a la versión que conozco, avalada, ni más ni menos, por la palabra del soñante. Texto sagrado, si los hay.³

Del sueño brotó una ficción, un cuento,⁴ y de la ficción una especulación sobre la memoria que tiene visos de verdad. ¿Sobre qué? Sobre el ser, sobre *the thing I am*,⁵ es decir, sobre la Cosa que somos. Memoria y olvido. *Memolvido*. Sin olvidar que, para nosotros, entre el tener (memoria) y el no tenerla (olvido) hay una tercera modalidad, la de lo *reprimido*, que tomará su lugar también en el cuento de Borges. Lo reprimido: el recuerdo presente del que se prefiere ignorar la existencia, lo que se sabe pero se actúa como si no se supiese, lo que no se puede saber. Una reminiscencia que aparece desplazada, disfrazada, bajo la forma de síntomas, de actos fallidos y de compulsión de repetición. *The thing we are*: ¿somos esa moneda corriente trifásica?

Borges inventa para este cuento un nuevo Pierre Menard, en este caso, el narrador de la historia que es un erudito obseso, no de Cervantes sino de Shakespeare, un alemán llamado Hermann Soergel, que ha consagrado su vida “no *menos incolora que extraña, a la busca de Shakespeare*”. (*Sorge*: cuidado, pena, preocupación, desvelo. El significante *Soergel* mezcla esas significaciones con el patronímico de Borges; es un *portemanteau word* y, a la vez, un heterónimo.)

En un congreso shakespeariano conoce Soergel a un afligido y lánguido inglés, Daniel Thorpe (*thorpe* en inglés, significa villorrio; como sinónimo de *thorpe*, aldea, se vislumbra la palabra *hamlet*; un tal Thomas Thorpe fue el primer editor de los 154 sonetos del bardo). Impensadamente se encuentran los dos bebiendo cerveza en una taberna cualquiera y es allí donde el desventurado Thorpe (“*Al cabo de los años un hombre puede simular muchas cosas, pero no la felicidad*”) ofrece al grave *scholar* alemán, sin que se sepa por qué querría ceder objeto tan insólito, la memoria de Shakespeare, toda ella, desde los primeros, pueriles, recuerdos, hasta los agónicos de abril de 1616. Thorpe dice haber recibido ese don de un soldado moribundo escondido bajo el previsible nombre de Adam Clay, sin creer al principio que fuese posible para alguien transferir una memoria ajena. Adán, el hombre de arcilla, el primero. Soergel acepta el ofrecimiento y, con el pacto sellado con una simple palabra de aquiescencia, recibe la memoria del otro, no la de Thorpe, no la de Clay, la de Shakespeare, completa. Ni más ni menos.

Si Borges desarrolló una ficción adelantada por Nietzsche en su historia de Funes el memorioso, en este relato acerca de la adquisición de una memoria ajena vuelve a servirse de una referencia fantástica que se encuentra en una obra filosófica, la de Locke, que no aparece expresamente citada. El escritor porteño tenía un don especial para leer los áridos textos filosóficos como un niño que busca seres insólitos en las caprichosas formas de las nubes. Por eso, para él, las más abstrusas obras filosóficas y en particular la teología bajo todas sus formas, eran variaciones del género de la literatura fantástica. Leídas con ese espíritu, las especulaciones metafísicas son más ágiles que las películas de vaqueros o de mafiosos. Si es común encontrar áridos a los textos filosóficos es porque al lector le falta pasar por el taller de Borges. Siempre se alabó la astucia de Borges para inventar referencias bibliográficas eruditas que salían de su magín y no de las bibliotecas a las que era asiduo. Se divertía *simulando* la erudición. Menos se ha hablado de la *disimulación* de datos bibliográficos que estaban a su disposición y que él aprovechaba para crear fábulas que seguramente hubieran complacido a los autores de los que tomaba su material. Hemos detectado a Nietzsche y ahora a Locke en dos de sus ficciones. Que otros *private eyes* encuentren más filósofos y teólogos enmascarados. No es difícil.

En efecto, John Locke ya había imaginado la situación de poseer la memoria de alguien más: nadie, decía él, puede tener dos memorias sin ser dos personas puesto que la memoria es la persona y, si dos personas tienen los mismos recuerdos, ellos son una y la misma persona. Si alguien es el dueño de la memoria, es decir, de los recuerdos propios de la conciencia de Sócrates, ejemplificaba, él *es* Sócrates (*Consciousness makes personal identity...*). Según esta hipótesis fantástica,⁶ tan fantástica como la prodigiosa memoria inventada por Nietzsche para su tosco campesino de los Alpes y adoptada por Funes,

sería posible que un hombre, nacido de diferentes mujeres y en tiempos diferentes, fuese el mismo hombre. Un modo de decir que, como cualquiera lo admitiría, permitiría que el mismo hombre fuese dos personas distintas, tanto como cualesquiera otros dos que hubiesen vivido en épocas diferentes sin que uno de ellos conociese los pensamientos del otro.

¿Cómo podía Borges, el autor de “Las ruinas circulares”, el niño angustiado por la multiplicación de las imágenes especulares,⁷ el escritor de ese magnífico apólogo que es “Borges y yo”, no quedar cautivado por esta ficción salida de la mente de un empirista? Ser “Yo” y ser “Borges”, ser Sócrates y ser, al mismo tiempo, el alcalde de Quintenbury. Vivir ahora y vivir entonces. Esta hipótesis bizarra es recibida por el escritor en un sueño. ¿Será el cuento “La memoria de Shakespeare” la causa del sueño, la causa en el sentido de que la anunciación onírica en Michigan lleva a la escritura y ésta a justificar al soñante y su sueño? ¿En qué sentido —¿de Locke a Borges o de Borges a Locke o de nosotros a los dos? — se mueven las manecillas del reloj?

Respondiendo al guión fantasmático que Locke prefiguró, Thorpe, en la fábula borgesiana, tiene dos memorias: la suya propia y la de Shakespeare o, “Mejor dicho, dos memorias me tienen: hay una zona en que se confunden. Hay una cara de mujer que no

sé a qué siglo atribuir.”

¿Qué puede hacer el dueño de ese extraño objeto? ¿Es verdaderamente Shakespeare, “un” Shakespeare, vale decir, un poeta cimero? ¿Qué hizo Thorpe mientras tuvo el acceso privilegiado al corazón de la identidad del bardo, mientras pudo pensar que “parcialmente” era Shakespeare? Nada y poco. Imaginemos que hubiese escrito una “autobiografía de William Shakespeare” sin ser un gran escritor, siendo, como era, tan sólo el torpe Thorpe dedicado a investigar las huellas de otro. Los “datos” hubiesen estado ahí. ¿De qué podrían servir? Thorpe intentó redactarla. Su biografía novelada, ironiza Borges, “mereció el desdén de la crítica y algún éxito comercial en los Estados Unidos y en las colonias”. La memoria es banal; no así el arte.

Soergel, en el cuento, “recibe” y no “compra” como sucedía en el sueño mercantil que tuvo Borges y que disparó el relato.⁸ (“Hay cosas de valor tan inapreciable que no pueden venderse”, dice Thorpe). La prodigiosa transfusión de recuerdos no es una camisa con la que alguien se viste y que podría luego quitarse. No está ahí, lavada y planchada, para ser usada por el nuevo dueño. Funciona en quien la recibe como un conjunto de representaciones a ser “descubierto”. Hay que darle tiempo; Thorpe le advierte a Soergel:

La memoria ya ha entrado en su conciencia, pero hay que descubrirla. Surgirá en los sueños, en la vigilia, al volver las hojas de un libro o al doblar una esquina. No se impaciente usted, no invente recuerdos. El azar puede favorecerlo o demorarlo, según su misterioso paso. A medida que yo vaya olvidando, usted recordará.

Soergel sueña, sueña que Shakespeare llegaría a ser suyo, que él sería Shakespeare. Así, encontraría verdaderas epifanías trascendentales (como el instante en que se inventaron las “vastas líneas” del monólogo de Romeo en el momento de su muerte, tesoros mnémicos que podrían compensar su propia incapacidad de evocar con precisión los momentos más importantes de su propia vida como, por ejemplo, el de su iniciación sexual. Él es un erudito ansioso de develar los secretos de la obra del dramaturgo y poeta. Armado con sus recuerdos, los de Shakespeare, podría aprender, develar misterios, sustituir su propia y mísera memoria, ayuna de hechos memorables:

Recordaría a Anne Hathaway como recuerdo a aquella mujer que me enseñó el amor en un departamento de Lübeck, hace ya tantos años. (Traté de recordarla y sólo pude recobrar el empapelado que era amarillo, y la claridad que venía de la ventana. Este primer fracaso hubiera debido anticiparme los otros.)

La revelación de la memoria de un caballero isabelino en la vida del nuevo dueño se va produciendo gradualmente, es casi siempre auditiva, se infiltra en medio de la conciencia. Los sueños de Soergel se van poblando con imágenes extemporáneas y advenedizas, con “rostros y habitaciones desconocidas”. Había recibido, como le sucede a quien compra una enciclopedia, no un saber, sino, apenas, “la mera posibilidad de conocer algunas de las cosas” impresas en ese libro que es dueño de todas las respuestas.

Con la memoria de Shakespeare, al igual que con la nuestra, no entramos en una ordenada biblioteca donde cada volumen tiene un lugar preciso. No hay un índice ni un catálogo de los recuerdos; en consecuencia, no hay ninguno que falte. Dice Borges

(Soergel): “La memoria del hombre no es una suma; es un desorden de posibilidades infinitas.” Con igual y aún mayor justeza escribe Nuria Amat: “La memoria es una baraja de olvidos” (¡!). Los órdenes y las combinaciones de las cartas son imprevisibles. No hay tela; sólo harapos. No hay armonía ni música celestial. Son más las “cavernas” (*Confesiones*, 10: 17) de san Agustín que sus “vastos palacios” (*id.* 10: 12). Esas cavernas (que para Borges serían laberintos) ofrecen una exacta metáfora de lo que en esos “almacenes” se encuentra. Y no es culpa de la memoria, no, sino, más bien, del guardián de los archivos, pues “la memoria de Shakespeare incluía zonas, grandes zonas de sombra rechazadas por él.” Ese *rechazo de la memoria* por parte de un yo que no quiere nada saber de ella es conocida, desde hace más de cien años, con el nombre de *represión*. No por ser Shakespeare escapa alguien de las leyes del inconsciente que son las del lenguaje.

Soergel devela en el fondo de la memoria de Shakespeare una culpa. ¿En la de Shakespeare o en la de todos, nos preguntamos? ¿Qué clase de culpa? Soergel se niega a definirla y aduce que sería superfluo que él lo hiciese puesto que Shakespeare lo ha hecho para siempre. ¿Dónde? ¡En todas partes! En cada línea que escribió; inútil es querer cazarla fuera del texto. Tan sólo aclara, para que ningún psicoanalista se precipite a interpretar, que “esa culpa nada tenía que ver con la perversión”. Aclararíamos de todos modos: con la perversión en el sentido clínico, no con la *père-version*, con esa versión, desnaturalizada por la palabra, de *la cosa que somos*, esa cosa que habla y que cada uno recibe de los padres: el lenguaje que per-vierte. *Lo que nos hace vivir* es el lenguaje que nos impone pasar por sus desfiladeros y nos deja siempre en falta.

En ese punto del relato Soergel-Borges reconoce la futilidad del don que tan fácilmente adquirió: la memoria no puede contener más que una serie de circunstancias e impresiones. La singularidad del bardo reside en “la obra que ejecutó con ese material deleznable”. Las diferencias de circunstancias entre un hombre y todos los demás son ínfimas. No salen de ellas el sonido y la furia de Macbeth:

El azar o el destino dieron a Shakespeare las triviales cosas terribles que todo hombre conoce; él supo transformarlas en fábulas, en personajes mucho más vívidos que el hombre gris que las soñó, en versos que no dejarán decaer las generaciones, en música verbal.

“Triviales cosas terribles”: el gallo cotidiano de Cortázar anunciando el amanecer, la ausencia de la madre para Freud, los espejos pululantes para el Borges asustado por los reflejos. Una palabra partida por la mitad, ...lizmente,⁹ que el otro se permite corregir. Shakespeare: *shake the inauspicious stars*. Vanos eran el hombre y el nombre del creador del rey Lear. Inmortal el texto.

Penetrar en la memoria de otro es desvanecerse. El don que recibió Soergel era veneno puro.

En la primera etapa de la aventura sentí la dicha de ser Shakespeare; en la postrera, la opresión y el espanto. Con el tiempo... advertí con terror que estaba olvidando la lengua de mis padres. Ya que la identidad personal se basa en la memoria,¹⁰ temí por mi razón.

Sólo le quedaba al protagonista, si quería escapar de la locura de ser doble sin saber bien quién era —de ser dos sin ser nadie— un camino: traspasar a algún otro, tan anónimo como le fuese posible, ese presente griego, ese caballo de Troya que había recibido y que había invadido y usurpado su alma. Finalmente es otro incrédulo quien, atrapado mediante el anónimo y descarrado teléfono, aceptó quedarse con la embarazosa memoria de Shakespeare. Soergel pudo entonces abocarse a la tarea de recuperar su antigua identidad, de volver a ser quien había sido, de realizar su aspiración spinoziana de perseverar en el ser. Inventó técnicas para olvidar al otro, a Shakespeare, pero todas revelaron ser inútiles, todas menos una, la única, la última, la que podía permitirle “poblar la espera: la estricta y vasta música: Bach”. Borges no dice, no necesita decir, de qué espera se trata. Es, por supuesto, la espera de la capitana del olvido, de aquella que nunca falta a la cita.

“La música”, dicen Soergel y su hacedor. No cualquiera: la de Bach, la más desprovista de imágenes, la más abstracta y formal, la inabarcable, la música de la iconoclastia, disolvente de las memorias, la música como un espejo negro que opera con los ojos privados de la luz.

Pero no podemos quedarnos en el punto al que hemos llegado.

En el comienzo hubo un sueño. ¿Puede *cualquiera* soñar a un personaje que se aparece y dice una frase como: “—*Te vendo la memoria de Shakespeare?*” ¿No tiene ese durmiente *ya* la memoria de Shakespeare? ¿No es alguien que [se] sabe a Shakespeare de memoria? La memoria *de* Shakespeare existe en el sentido subjetivo (ésa es la que compra Soergel, la del caballero isabelino montado en el giro del siglo XVI al XVII) y en el sentido objetivo: la de Borges, instalado en el siglo XX, que es la clave y la sustancia del cuento, un erudito burgués porteño que *sabe* quién fue Shakespeare. Es más, Borges conoce y recuerda mucho más que Shakespeare. Sabe de su agonía y de su muerte, sabe también de sus consecuencias en el arte y en la historia ulteriores. Sabe lo que el bardo no podía tan siquiera imaginar. Cuando compra “*la memoria de Shakespeare*” (sentido subjetivo del genitivo) tiene, además, la memoria “*acerca de*” Shakespeare (en el sentido objetivo).

Puesto que no tenemos la memoria *de* Borges, imaginemos a partir de la nuestra: ¿Qué recordaríamos de Shakespeare? Nuestras lecturas desde la infancia (¡ay! esas siempre, fatalmente, atroces traducciones), las películas (Max Reinhardt, Olivier, Kuznetsov, Welles, Kurosawa, Polansky, Branagh), las representaciones teatrales (tantas, en tantos lugares, tantas veces fallidas), los versos oídos y leídos y los usos dados a sus sonetos en nuestros amores, los comentarios (Victor Hugo, Aldous Huxley, George Steiner, el propio Borges), las pinturas (Füssli, Delacroix), la canonización (H. P. Bloom), la utilización freudiana de sus personajes, el reconocimiento de Hamlets y Gertrudis, de Cordelias y Lears, de Otelos y Desdémonas a nuestro alrededor y también dentro de nosotros, las músicas (Verdi y Boito, Nikolai y Chaikovski, Britten, Prokofiev y Riemann y el inefable Sciarrino cuyo *Macbeth* de 2001 adelanta la música por venir), las especulaciones sobre su vida (¿quién fue *the dark lady of the sonnets*, quién era “el verdadero autor” de sus *plays?*), el culto *globalizado* (*The Globe* tiene ya sucursales

transatlánticas) y la mercantilización de los “lugares de la memoria” como el falso balcón de Julieta en Verona o los camiones cargados de turistas en Stratford on Avon adonde nunca fuimos ni iremos.

Tengo, además, en mi caso, y siento la necesidad de compartirlo con algún lector —sé en quién estoy pensando— la impronta de un cuento de Jorge Luis Borges, “*La memoria de Shakespeare*” que anima mi deseo y que me lleva a escribir estas líneas acerca de ese objeto abismal y fantástico en un libro dedicado a la memoria. Si la memoria hace a la identidad personal, nosotros somos el escenario donde se representa *la memoria de Shakespeare*. Ella es parte de nuestra autobiografía. Sin Shakespeare (o sin la Biblia, Platón, etc.) Borges y yo y todos nosotros dejaríamos de ser quienes somos.

Con esos materiales de *mi* memoria de Shakespeare leo y creo entender algo del deseo de Borges manifestado en su sueño y realizado en la escritura de esta ficción. El sueño, tal como anticipamos, se entiende desde el cuento y no el cuento desde el sueño. El relato es el contenido latente del sueño soñado en Michigan cuyo contenido manifiesto es una frase: “*Te vendo...*”. Borges, dormido, compra un gatillo para sus reflexiones y concluye que la memoria de Shakespeare, como la suya propia, es tan contingente y trivial como la de cualquier otro. Que la obra del poeta no es el resultado de sus recuerdos y que de poco sirve apropiarse de esos recuerdos. La memoria, toda memoria, es fútil. Sirve para hacer un erudito o un biógrafo o un profesor; no para hacer un poema o un dramaturgo. La creación literaria es el producto de una composición significativa y ella no está al alcance de quien posee meramente los *datos* de la memoria. El creador es (el) inconsciente. El artífice de las combinaciones que, por la vía de la metáfora y la metonimia, transmuta los arenosos datos de la memoria en cristales sedientos de luz. Música y alquimia del verbo.

Cabe aun otra salvedad. Con transparente menosprecio Borges alude al “deleznable material” de esa memoria. Mas no por vulgares los materiales dejan de ser necesarios. Puesto que ésa es la metáfora elegida por Borges, pensemos en uno de esos bastos materiales: la arena. ¿Habría cristal sin ella? ¿No hacía falta que Shakespeare tuviese ideas e imágenes —no necesariamente recuerdos pero sí memoria— de Verona y de Venecia, de Atenas y de Roma, de Chipre y de Elsinore, de Hastings y de Azincourt y del imperio romano y de la Escocia medieval? ¿No debía él conocer la historia y las leyendas que rodeaban a los reyes de Inglaterra? ¿No habría en la pasión por coleccionar e introducir orden en esas referencias la idea, la fantasía, el deseo, de componer en una poesía inaudita —dejándose guiar por los procesos muy primarios del inconsciente— una nueva realidad, un nuevo mundo, ubicado, quizás, en el utópico espacio de letras que queda libre entre dos tomos de una enciclopedia (*Tlon, Uqbar*)? ¿No era el *gentleman* isabelino, el llamado William Shakespeare, el activo sujeto de un deseo de ser Shakespeare (el bardo inmortal que todos conocemos), construyéndose como tal con los vulgares materiales de una vida tan llena de azares y arbitrariedades, de “triviales cosas terribles”, como la de cualquier otro?

Ser Shakespeare, ser el Otro, es el deseo de Borges: “Shakespeare sería mío, como nadie lo fue de nadie... De algún modo yo sería Shakespeare.” Al principio “sentí la

dicha de ser Shakespeare” y, después, “la opresión y el terror”. Querer ser otro no lleva a ninguna parte. Soergel y Borges y todos tenemos que aceptar ser lo que somos, resignadamente: “*Simply, the thing I am shall make me live*”. Ésa es la moraleja de la fábula. Sin embargo, la historia de alguien que imagina que adquiere una memoria ajena, la de Shakespeare, hace de ese alguien un ser irrepetible, el protagonista de una aventura “que es hartó más extraordinaria que la de Shakespeare”. ¿La de Borges?

¿No estamos pisando un terreno ya visto y mensurado por nosotros mismos? Soergel-Borges deja su humilde memoria, olvida sus desventuras y sus culpas, se escapa de la prisión de los tres espejos del ropero hamburgués que atormentaron al niño, se viste con las ropas del más excelso de los artífices del lenguaje y llega a ser el Otro. Siendo Shakespeare dejaría sus penas (*Sorgen*), se libraría de la maldición de ser Borges y tendría a Anne Hathaway ocupando el lugar de un recuerdo desvaído y anestesiado en donde el amor se ausentó y fue remplazado por el papel tapiz de un amarillo que se hace humo.

Desencantado, descubre que la impostura de una memoria ajena es el camino de la mediocridad. Ni la memoria de Funes ni la de Shakespeare le permitirían emanciparse de la mirada disgregante de los espejos. La sentencia condenatoria es inapelable.

Shakespeare est l'historien de l'éternité. (“Shakespeare es el historiador de la eternidad”) propuso, en escueta definición, Ernest Renan. ¿En qué plaza de la memoria de Borges estaría el recuerdo de esa sentencia, cuando él escribió su propia *Historia de la eternidad* [1933-1936]? Borges, instigado por el deseo llegar a ser (un) Shakespeare, llegó a ser Borges.

¿Cómo llega uno a ser “la cosa que soy”, *The thing I am*? Por identificaciones con otro que toma el lugar del ideal (un padre, el *Urvater*, Dédalo para Joyce, Goethe para Freud, Shakespeare para Borges), por la pérdida y la consiguiente introyección, no el encriptamiento, de ese magnífico ancestro que no sabe de restricciones ni prohibiciones, por la odisea del duelo, por la advertencia terrorífica de que “el gran río” del otro nos inunda y disuelve nuestro “modesto caudal”. Nos alienamos en la prodigiosa opulencia del Otro y sólo ex-sistimos en la medida en que nos separamos de él. (“Sólo es nuestro lo que perdimos [...] Mi padre ha muerto y está siempre a mi lado.”) De todos modos, restos del diluvio persisten en nosotros y nos desalojan de nuestro hogar, especialmente cuando dormimos:

En la vigilia soy el profesor emérito Hermann Soergel, que manejo un fichero y que redacto trivialidades eruditas, pero en el alba sé, alguna vez, que el que sueña es el otro. De tarde en tarde me sorprenden pequeñas y fugaces memorias que acaso son auténticas.

¿“Auténticas” de quién? ¿Cómo podría una memoria ser inauténtica? Shakespeare sólo podía ser Shakespeare con la memoria de Shakespeare. Y así, también, Borges. Que se lo sabía de memoria. ¿Cuál de los dos (o de los tres — ¿por qué no me incluiría?) es el que sueña en esas ruinas circulares?

3

DE LA MEMORIA Y LA IDENTIDAD PERSONAL

1. EXPONER LOS RECUERDOS, EX-CORDARLOS

Acabamos de ver a Borges fraguando fábulas a propósito de tesis que la historia de la filosofía registra como provenientes de Locke y de Nietzsche con respecto a las relaciones entre la identidad y la memoria, la personal para el primero, la histórica (“una enfermedad”, “una pesadilla”) para el segundo. Si la memoria, como quería Locke, es un atributo personal e intransferible que forma la identidad singular, ¿cómo podría haber una “memoria colectiva” o una “identidad nacional, grupal, etc.” sobre la que tanto insisten los discursos políticos y sociológicos?

La “memoria compartida”,¹ eso que muchos se apresuran en llamar “la historia”, en otras palabras, el registro documental del pasado, aderezado por mitos y leyendas, funda la existencia comunitaria.^{2, 3} Se dice que la *identidad* del grupo, tanto como la del individuo, depende de los recuerdos acumulados en narraciones cuyo tema y cuya gramática son los del tiempo pasado: “lo que pasó”. Entre *memoria, recuerdo, olvido, represión, historia y tradición*, entre *historia colectiva e historia individual*, se tienden los puentes más transitados y más propicios a la confusión de conceptos que son esencialmente diferentes. Querríamos contribuir a ordenar el tránsito en el pasaje de lo singular a lo colectivo, de la vivencia al archivo, en menos palabras, de lo subjetivable y subjetivado a lo objetivo, sin privilegiar a ninguno de los dos términos en desmedro del otro. Sosteniendo, con Nietzsche (cit.), la “ventaja y los inconvenientes” (*Nutze und Nachteilen*) de cada uno.

Los humanos somos animales culturales, perdurablemente efímeros, sabedores por adelantado de nuestra transitoriedad, que intentamos curarnos del destino dotándonos de historia, dejándonos arrebatados por la pasión del recuerdo, animados por la espectral idea de que, si somos capaces de recordar y de ser recordados, no pereceremos del todo y nos sobreviviremos a nosotros mismos en algún recoveco de lo simbólico, en inscripciones que serán descifradas por los que vendrán. Una continuidad, genealógica o cultural, podría (querría) derrotar a la muerte. La vida es anticipación: se organiza desde la muerte por venir. El cuerpo es un cadáver que espera. Todo parentesco, toda amistad y toda enemistad están vertebrados alrededor de esa certeza, de esa presciencia. “El sujeto de la

anunciación”, que bien sabe de la fugacidad de toda existencia, toca sus campanas tanto en lo singular como en lo colectivo. El fantasma mesiánico —operando en los dos registros— promete la redención frente a la universal condena a muerte que a todos (personas, naciones, imperios) nos espera. Ese fantasma repudia la resignación ante lo inevitable; pretende matar a la muerte negándola. La esencia de su mensaje consiste en una desmentida: “*Ya lo sé..., pero aun así.*” La conciencia de la muerte futura no puede ser *reprimida* (aunque se quisiera). Por eso se la *desmiente*.

La dimensión del tiempo que se espera, con sus semblantes de ilusión y fantasía, anima la vida presente cargándola con los tintes de la promesa. La nostalgia del pasado se alimenta con el anhelo del porvenir. Se vive *para* la memoria futura, tanto y más de lo que se vive *por* la memoria del pasado. El resultado de la operación mesiánica no es desdeñable y lleva a cultivar la memoria y la historia con la pretensión de encontrar o de dar un sentido a la existencia, sentido que sería negado por el anticipo de la disolución final. La promesa de la supervivencia es una de las más usadas medicinas que se ofrece al enfermizo embrión de la muerte que acompaña como una sombra capaz, para muchos, de ensombrecer la vida. La memoria, contrariamente a lo que se cree, no retrocede sino que adelanta en el tiempo; la escritura se hace desde el anticipado final; la vida corre por delante de sí misma: se precipita hacia su punto de basta.

La memoria es frágil e incierta y está amenazada por la usura, la deformación y el olvido. Draaisma⁴ comienza su libro (hermoso y audaz) sobre las metáforas que la humanidad ha forjado para dar cuenta de la memoria recordando la prodigiosa retentiva de Euler, el matemático cuya mente atesoraba infinidad de cifras y datos que se perdieron sin remedio ni rastros en el momento de su muerte. *However majestic a memory, however many splendid things fill it, death erases it all in a moment.* (“Por excelsa que sea una memoria, por espléndidos que sean sus tesoros, la muerte todo lo borra en un instante.”) Por depender del cerebro y del corazón, todo saber perecerá.

Ya hemos evocado las artes de la memoria (mnemotecnias), fundadas por Simónides y reseñadas con fatigante erudición por Yates,⁵ presentamos incluso dos primeras ficciones, la del proverbial Funes y la de la memoria de Shakespeare, comprada por Sorgel-Borges. Nos aguardan otras fascinantes memorias de las hazañas de la memoria.

Sabemos también que la acumulación y el registro de los episodios del pasado han fascinado desde siempre a Occidente. Cada ser hablante comienza, por lo común, el recuento de su vida con datos de la memoria histórica (fecha y lugar del nacimiento, datos de los ancestros) o con un “Recuerdo que...” a partir de lo cual arrancan los motores de una narración construida como una novela, animada tanto por los recuerdos como por la imaginación. La vida pide, espera, desea y exige un relato del Génesis. Son contados los que resisten el apremio de esa llamada a cumplir el rito de fabricar un mito de los comienzos. Que no los hay (si no arbitrarios). Por documentada y científica que se quiera, la Historia empieza siempre con la frase: “Había una vez...”

El cerebro y la mente son tratados como lugares de almacenamiento de los datos míticos e históricos, como colecciones de impresiones pasadas y de experiencias a preservar, como archivos del pasado, como pizarras donde han quedado inscritas las

antiguas vivencias. Lo que una vez se guardó sería la base para operaciones de conexión que permitirían alcanzar nuevas soluciones para los viejos enigmas y aporías de la reminiscencia. La inteligencia era definida por los clásicos de la psicología⁶ como “memoria asociativa” entre lo que hemos aprendido a llamar *engramas*.⁷ La metáfora de una *escritura* perdurable (en una piedra, en un libro, en un frágil cerebro, en un ordenador) es dominante y las dudas recaen tan sólo en torno a las mejores modalidades de impresión, las que garanticen el conveniente y más duradero registro del pasado. El cerebro toma las apariencias del archivo “personal” y el archivo encuentra su espacio en la arquitectura neuronal y en su cableado.

Como era de esperar, la tendencia dominante en nuestro tiempo apunta a detectar las bases neurofisiológicas de la inscripción de huellas mnémicas en los circuitos neuronales y en zonas específicas del cerebro. El gran misterio a resolver es el de cómo un estado neuronal actual puede ser relacionado con un pasado más o menos localizable en el tiempo en el que quedó grabado (*encoded*) y es capaz de ser evocado (*retrieved*) de un modo más o menos voluntario siguiendo el modelo de la búsqueda de un artículo en un catálogo o de un vocablo en un diccionario. El proyecto cognitivista, hoy boyante, es el de “naturalizar” a la memoria definiendo sus bases fisiológicas. Quitarla del espacio maleable del vínculo entre los hombres para encerrarla en el duro espacio de un compartimiento craneal; conseguir imágenes coloreadas de las áreas que se involucran en las distintas formas de la memoria; independizarla de las irritantes vaguedades del lenguaje, ese Otro impreciso y escurridizo que nos rodea, esa atmósfera de palabras donde viven los recuerdos. Pasar de las conexiones simpáticas a las conexiones sinápticas. De Proust a las aplisias marinas, esos grandes caracoles que tanto fascinaron a Eric Kandel hasta el punto de llegar a ser protagonistas en su autobiografía.⁸ (cf. cap. 4).

El culto, la apología y el panegírico de la memoria son lugares comunes en el pensamiento occidental. El deber de recordar y la consideración del olvido como un defecto, como una culpa y como un crimen están asentados en cada uno. Casi nadie (excluidos los mafiosos) considera que recordar sea un defecto y todos se dis-culpan por olvidar un rostro, un apellido, un episodio, un aniversario. Desde la tablilla de arcilla hasta los mega y gigabytes de nuestros “ordenadores” domésticos, pasando por los libros y los periódicos, las fotografías, las películas y los discos, la memoria llega también a ser una lucrativa industria de la que el mundo entero se hace demandante e insaciable consumidor. Planta por planta, para la especie y desde hace treinta siglos, el papiro ha sido más vital que el trigo.

En el mundo contemporáneo nada se pierde, todo se almacena en una “memoria virtual” que puede actualizarse operando los comandos adecuados de la computadora universal, de la telaraña informática. Hasta en los más remotos rincones del planeta, cualquiera puede dialogar con una memoria más implacable aun que la de Ireneo Funes (¡parece mentira!), la de Internet. Él, aún estando en Fray Bentos, o sea, fuera del mundo, en la estratósfera, donde giran los satélites de telecomunicaciones, responderá por cualquier olvido y lo corregirá hasta desaparecerlo. En el otro extremo de esa

memoria “objetiva”, cibernética, imperdible, sufre y se desangra la que podríamos llamar, por oposición a ella, “memoria real”, real en tanto que subjetivada y encarnada en alguien que recuerda, un ser capaz de olvido. De olvido y también de represión, guiado por las normas imprevisibles, incalculables, del goce y el placer.

Sea como fuere, el sujeto, *uomo qualunque*, no es un sitio donde la memoria se guarda, no es un almacén de datos y sensaciones. Él la filtra a través de sus fantasmas, la somete a la usura de colores que destiñen, de palabras que se desvanecen, de borraduras involuntarias, de asociaciones insólitas, muchas veces incongruentes. Mala memoria, en verdad. Los sujetos, indefectiblemente, fallan a la precisión; entre el *input* de la información que reciben y el *output* de la que pueden evocar introducen siempre distorsiones incalculables. Hasta se permiten soñar, para desesperación de las máquinas.

“El pasado es un país extraño”... e irrecuperable. Los recuerdos no nos devuelven las experiencias vividas, nos dan aproximaciones, pálidas imágenes, fotografías fallidas.⁹

¿Cómo sería de otra manera, puesto que, para reubicarnos exactamente en nuestro antiguo espacio mental, necesitaríamos evocar al mismo tiempo, y sin excepción, todas las influencias que se ejercían entonces sobre nosotros, tanto desde dentro como desde fuera, del mismo modo que, para restituir en su realidad un acontecimiento histórico, se necesitaría sacar de sus tumbas a todos aquellos que han sido los actores y los testigos?

Recuerdo, recordemos, en alemán, es *Erinnerung*, una palabra que señala claramente el proceso de llevar hacia adentro, de hacer *inner*, de interiorizar. En español “re-cordar” indica un movimiento que tiene también como meta el interior: el corazón. Tendemos a asimilar con facilidad “recuerdo” y “memoria”. Sin embargo es imperativo diferenciar entre ambos. La memoria (en alemán, *Gedächtnis*) es la que puede guardarse en los archivos de acceso más o menos público. El recuerdo (*Erinnerung*) es, en cambio, privado, intransferible, resultado de una elaboración personal a partir de un acontecimiento supuestamente pasado. No es “objetivo” sino manifestación cimera de la subjetividad: es una narración que depende del momento y del público al que se dirige.

Por ahora nos interesa reflexionar sobre la memoria objetivada, la de los datos que tienen utilidad efectiva o potencial y que por eso merecen conservarse. Es por ese costado que la llamada “memoria” aparece como importante pero también como riesgosa y digna de desconfianza para una historia que se quiere “científica”. En ella la subjetividad (el “recuerdo”) no juega un papel importante y hasta puede convertirse en un obstáculo que conviene mantener a distancia. La historia está conformada por datos consignados e invariables que no deberían depender del momento o las circunstancias de su evocación. El objetivo de la ciencia de la historia (reconocido como utópico) es “recuperar al pasado tal como fue”. Ésta, la *Gedächtnis*, es la memoria que se guarda. La palabra germana tiene una interesante etimología: *denken* es pensar, *gedacht* es lo pensado; de ahí, *Gedächtnis*. El pasado histórico puede y debe ser pensado, retenido, archivado, detentado por algunos e interpretado de una cierta manera que es regulada por el amo que emite la *consigna política (y mercantil)* de recordar. Vivimos abrumados por la acumulación de documentos que nos dejan en las manos de quienes los acomodan en

narraciones provistas de sentido, un sentido que sirve a los fines del poder. Para esas manos el *reversionismo* es una actitud sospechosa o, incluso, un crimen. Recordar, sí, pero de una cierta manera, tan consistente y unívoca como el poder aspira a serlo. En el decir de Derrida.¹⁰

[El archivo] no se entrega jamás en el camino de una anamnesis intuitiva que resucitaría, viviente, inocente o neutra, la originariedad de un acontecimiento [...] Muy por el contrario, el archivo aparece en el lugar de desfallecimiento originario y estructural de la memoria.

No se archiva lo que sucedió; se archiva el dato o el documento “objetivo” que sustituye a lo que no se puede recordar. Se guardan restos, residuos, *ersatz* de lo vivido. “Mi cabeza es un vaciadero de basuras”, nos dijo ya el borgesiano Funes. El acontecimiento, el *Ereignis* heideggeriano, en tanto que experiencia que sucede a alguien, que alguien hace propia (*eigene*), es lo olvidado por el archivo, por esa memoria objetivada, consignada, memoria para siempre *ajena*. Lo que de verdad sucedió, el traumatismo, la experiencia de la bomba o del *Lager*, está en *mal de archivo* (*mal*, en francés, tiene las connotaciones de enfermedad, de ausencia, de daño, de trabajo difícil, de nostalgia). El acontecimiento (*Ereignis*) sufre por su olvido en el sitio donde queda encerrado, presuntamente para guardarlo. No se guarda un recuerdo. Se conservan los *datos* que no lo inscriben sino que lo borran *en* la memoria. Ya lo insinuamos: para asegurar el perdurable resplandor del olvido. En una figuración apocalíptica, como la de Brueghel: el triunfo de la muerte (de su pulsión). El dato objetivado por la historia no es el reflejo sino la sombra de la experiencia vivida por el cuerpo.

¿Qué es un episodio que nadie recuerda y que ha sido enviado al archivo? ¿De qué color son las rosas en la oscuridad? ¿Cuál es la memoria del general Alzheimer?

La memoria, hoy en día, es *consignación*, depósito en un cierto sitio. Se consignan bienes en una cuenta, se entregan objetos en consignación para que sean vendidos si se les encuentra un comprador, se resguardan equipajes en “la consigna” de un aeropuerto, se consignan los hechos en un acta o documento con un vocabulario conforme a la ley y hasta solemne, se entrega a la autoridad judicial un bien en litigio como consignación del mismo. Agreguemos una nota con aires derrideanos: “con-signar” es reunir los signos en un solo *corpus*, en un sistema coordinado y sincrónico en el cual todos los elementos se articulan como si poseyesen la unidad integrada de un perfecto ensamble. Añadamos: ¿Y la “signatura” (*signature*), la rúbrica o firma de ese texto ideal? Es también una “consignatura”, una unificación del autor representado por el Archivo, por la A mayúscula del Otro (*Autre*) ensamblador. Lo diverso, lo dispar, lo incompleto, lo discordante, deben tener o, en su caso, imposter, la tersa suavidad de un relato homogéneo. Todo poder político, como dijimos, requiere el control de la memoria. Esto pasa en el nivel comunitario, y para eso está la *historia* de las comunidades nacionales, religiosas, familiares. Un libro entero, uno que ya estamos escribiendo, hará falta para mostrar las bisagras de la memoria individual y la colectiva. Y el aceite que falta en ellas y las hace chirriar.

El movimiento acelerado de nuestras formaciones sociales, dominadas por el discurso

de los mercados y por la tecnociencia, lleva hacia lo que nos atreveríamos a llamar, como ya lo hizo Hegel, *Entäusserung*, una puesta afuera (*aus*) del pasado, una veneración insensata del mismo, una construcción desmesurada de “memoriales” cuyo paradigma es el museo. La tradición hegeliana y marxista, extendiendo sus tentáculos hasta Althusser y sus epígonos, ha hecho de la *Entäusserung* un concepto esencial aunque desviando su sentido. En todo Occidente se traduce como “alienación”. “Alienación” que, por cierto, no es el antónimo de “recuerdo” (*Erinnerung*). La “alienación”, sin embargo, es un proceso esencial que debe atravesar todo sujeto para constituirse como tal. Nadie inventa sus propios significantes; ellos son siempre los que el Otro (*alienum*) le otorga y es a partir de ellos que “uno” llega a ser. “Uno” está en condiciones de tener recuerdos a partir de su asimilación de esos significantes y, en primer lugar, por la atribución y la “apropiación” del nombre que el Otro ha impuesto y registrado en sus archivos. “Uno” es un número, es contado por el Otro. “Uno” figura en sus *estadísticas* y es *censado* (censurado).

La memoria técnica y notarial, la del Otro, atribuye y consagra la identidad del sujeto consigo mismo desde el nacimiento hasta la muerte. En los archivos del registro civil. Mariposa clavada por el alfiler de la memoria escrita y documentada por el Otro, incapaz de escapar a los significantes que se le atribuyeron al nacer, el sujeto vive alienado (*entäussert*). Dice: “Yo soy” y, en la sencillez de la palindromía española o en el jesuitismo del francés, esconde la soga que lo amarra: “Me han dicho que soy.” En otras palabras: “Creo ser. El mensaje del otro me hace ser *la cosa que soy*.”¹¹ *The thing I am / Shall make me live – Me hace y me hará vivir*.

Puesto que el significante *Entäusserung* está ya ocupado, según dijimos, por la tradición hegeliano-marxista y porque sirve, en el sentido de “alienación”, a otros fines, la investigación de los recuerdos de la infancia nos llevó en su momento¹² a crear y proponer una palabra alemana adecuada para el itinerario de nuestra reflexión. El *Erinnerung* (deberíamos decir *la Erinnerung*, respetando el género femenino de “recuerdo” en alemán [o, en italiano, *la rimembranza: Lascia, o cara, la rimembranza amara!*, Mozart - da Ponte, *Don Giovanni*, acto 1^o]), la *Erinnerung*, el recuerdo, decíamos, tiene que ser contado, hecho narración, flecha dirigida al corazón del otro. Otro que, como Don Ottavio en la ópera citada, puede pedir —en vano por cierto— que se abandone el recuerdo. No es cuestión, no, de depositarlo sobre alguna superficie inerte (papel, microchip o celuloide) incapaz de responder. Toda evocación, hemos sostenido casi desde siempre, es carta (*lettre*); sólo se constituye cuando llega al destinatario, el que es capaz de recibirlo y autenticarlo, el intérprete. Al igual que la carta, la memoria no es sustancia inerte, *busca e incluso produce o inventa* a su lector. La estructura del recuerdo es transferencial: halla su verdad, no en la correspondencia con los hechos, sino en la respuesta de aquel a quien se dirige.

[— ¿Cuál podría ser la “prueba de realidad” (*Realitätsprüfung*, concepto freudiano) de un recuerdo?

— Su autenticación por el Otro al que se dirige. La contrafirma: el “doy fe”.]

El affidavit es el único recurso para sustentar el carácter siempre dudoso de cualquier

memoria personal. ¿Me pasó y es auténticamente así, tal cual lo dice mi recuerdo, que sucedió? No hay garantías, ni siquiera esas precarias que recogen los sentidos, las percepciones, que nos llevan a creer que las cosas existen en “la realidad”. La memoria es improbable, en los dos sentidos de la palabra. Los ojos no pueden ver los recuerdos.

Los *ínfimos papeles* que fueron nuestros materiales cuando nos dedicamos a la exploración de los *recuerdos de infancia*, esos vacilantes documentos salvados más por el azar que por el deseo, esa memoria de la intimidad que ellos transmiten y también las evocaciones que pueblan las conversaciones privadas y las sesiones de psicoanálisis, deben exteriorizarse, recibir el oxígeno que curará la anemia del solipsismo, del mero vagabundeo de fantasmas exangües en un desolado paisaje yoico. *Eräusserung*, exteriorización, llamamos a ese complemento exigido por la *Erinnerung*, interiorización que construye el recuerdo. No es el antónimo sino el acompañante: la *Eräusserung* es el cuerpo de la sombra que es la *Erinnerung*. Sólo cuando se aventura uno a salir de la casa que es el yo puede reconocer lo que hay en él y lo que aparecerá será extraño, no familiar, inconsciente.

¿Y en español? Ya nos hemos atrevido con el neologismo: *Excordar*. Excordación: exposición del recuerdo.

Lo que sigue *no* es nota al pie de página sino *advertencia* al lector: *Eräusserung*, como tal, no existe en alemán, aunque en ese idioma se pueden construir neologismos inteligibles mediante la ensambladura de raíces, prefijos y sufijos. Sí existe en los diccionarios el vocablo *Äusserung* con la significación de “exhibición, exposición, declaración, exteriorización”. *Eräusserung*, en nuestra intención, significaría pues esta actividad de *confidencia* de la memoria en un espacio transubjetivo, allí donde, no pudiendo ser olvidada, encontraría la garantía de su autenticidad, esto es, su *no correspondencia* con los acontecimientos

o, lo que es lo mismo, el develamiento (*aletheia*) de su estructura de ficción. En otras palabras, *su verdad*, que no es otra que la del fantasma que deambula disfrazado en la reminiscencia. El recuerdo evocado, *excordado* (etimológicamente: salido del corazón), nunca miente. Ninguno de “nuestros” autores tratados en *Memoria y espanto O...*, lo ha hecho. Ni aun Piaget con su recuerdo inventado de pies a cabeza (cap. 4). Ahorraremos al lector una (de todos modos conveniente) inmersión en el lenguaje heideggeriano.¹³ El acercamiento entre Heidegger y Freud justifica nuestra aventura de contraponer excordación y recuerdo, *Eräusserung* y *Erinnerung*.

Excuerdos, excordaciones, son los del gallo de Cortázar, los espejos de Borges, los armarios que encierran a la madre de Freud, las palabras partidas de Leiris, las cunas y magdalenas, las madres ausentes de Tolstoi y Péric, la insoportable proximidad de la Cosa perdida e irrecuperable que subyace a la memoria y al espanto. Dialéctico es todo recuerdo; por eso pide ser contado, escuchado, confirmado en su recepción. Es íntegro; no puede ser partido, —tan sólo com-partido para atenuar el impacto traumático de aquello que no podrá nunca retornar.

2. AHORA, EL YO: ANTES Y DESPUÉS DE LOCKE

Para cada ser hablante, para usted, para mí, en lo personal de nuestra vivencia, el núcleo y el guardián de esos archivos es un supuesto habitante del interior, el buen homúnculo que se llama a sí mismo “yo” y que pretende ser consciente y hasta gobernante de su relación con los significantes de la lengua que “usa”, desconocedor de que es, antes bien, usado por ella. “Yo”, que es criatura descendiente de las letras y palabras del Otro sin el cuál nada sabría de sí. La lengua, un conjunto de diferencias entre significantes, lo ha hecho “yo”, (seguro de ser distinto del montón de los túes) pero él prefiere ignorar que no es sino un error del olvido, una incierta memoria de objetos perdidos, una *paramnesia*, un errático recuerdo que se perpetúa.

Adelantemos nuestras conclusiones antes de emprender el viaje por la deslumbrante secuencia de textos literarios que fue constituyendo al personaje que hoy llamamos “yo”. Esa literatura fue modulando variaciones sobre el mismo tema y rebotando desde la mitología a la literatura y el teatro hasta desembarcar en fabulosos capítulos de eso que se lee como *filosofía*, como historia de las concepciones y especulaciones del saber. Variantes todas de la imaginación fantástica. La *identidad* personal —y la “identidad grupal” por extensión metafórica— dependen de la integración del archivo mnémico del yo con los archivos (las escrituras) del Otro. Somos lo que el Otro manda, lo que Él asentó en sus protocolos notariales. No podemos hablar de nosotros mismos —y, por lo tanto, tampoco callar— sin usar las palabras con las que nos hemos identificado creyendo encontrar en ellas nuestra esencia. De ahí el carácter fundador del nombre que impropriamente llamamos “propio”, del que se pretende que respalde una “identidad” (que deberá ser constante) desde el acta de nacimiento hasta el acta de defunción. A esta última nunca podremos leerla: alguien la escribirá por nosotros. De la primera no podemos olvidarnos (sin que nos encierren por insanos). La impronta originaria de la nominación es nuestra *credencial de identidad*. Creemos en ella y queremos que los otros creen porque sin ese documento perdemos nuestro ser comunitario. Para ser necesitamos que el Otro crea que somos. Sin eso estamos muertos.

En el nivel singular, el sujeto se identifica con esos significantes y es conminado para que él mismo, como yo historiador, reúna los materiales dispersos de la experiencia vivida en una narración de la que es protagonista, en una suerte de *autobiofonía* que cada quien debe estar en condiciones de repetir en el momento de presentarse al otro y, de un modo muy particular, diciéndolo todo, al iniciar su psicoanálisis. Su relato debe ser coherente y debe mostrar continuidad temporal, desde un “nací” hasta el momento actual, cuando se evoca el pasado y se manifiestan planes o proyectos o ideas sobre el futuro que habrán de ser más o menos congruentes con lo ya relatado. En ese sentido, “yo” me con-fundo con la memoria de mí mismo. El yo, para uno mismo, es un archivo, una mnemoteca de la conciencia vigil, que guarda también ciertos misteriosos rastros de sueños cribados por el olvido y la represión. En él quedan las huellas de las “cosas vistas

y oídas”, de representaciones que no pueden negar su procedencia fantasmática. Un colaje surrealista; eso es. Una “baraja de olvidos” (N. Amat).

En los comienzos, el Otro toma la forma de la familia, molde y crisol de la identidad.¹⁴ Aceptando esas “señas de identidad”, registradas ante notario y confirmadas por el Estado que extiende las correspondientes “credenciales”, el yo encuentra sus coordenadas en el tiempo, el espacio y la estructura sociopolítica. Tal es, en resumidas cuentas, “el pacto del lenguaje”. La memoria singular debe engranar y embonar con los documentos conservados en los archivos del Otro. Ser es recordar quién uno es, eso mismo que uno fue. Por fortuna o por desgracia. Sin poder dejar de ser “eso”; llevando a todas partes la escritura donde consta el nombre asignado. El pasaporte.

Ser uno y único. “El Único y su propiedad”, la de sí mismo (Stirner).¹⁵ Que cada uno sea el dueño de sí es el proyecto del “individualismo burgués” que encuentra su cuna y su paradigma en el pensamiento de Locke (1632-1704) al que evocamos cuando discurrimos en el capítulo anterior sobre “Borges y la memoria de Shakespeare” y al que de inmediato nos dedicaremos. El filósofo inglés es quien creó el concepto de “identidad personal” y dio así un impulso decisivo a la infinidad de reflexiones sobre el “yo”, el “individuo”, la “persona”, el “*self*” y otras oscuras evidencias del mismo tenor; después de Locke, la categoría de “sujeto” (sujetado, súbdito) alcanzó una nueva consistencia y quedaron listas las condiciones para su reformulación kantiana dentro del espíritu iluminista. Por cierto, puede, y muy bien, argumentarse acerca de la presencia de esas nociones en la filosofía anterior al viraje del siglo XVII al XVIII en donde se ubica Locke, pero debemos considerar que tanto el *cogito* cartesiano como la inmediata respuesta de Pascal (1670): *Le moi est haïssable* (“El yo es odioso”) son los necesarios precursores de las elucubraciones “modernas” sobre la identidad que encuentran en Locke a su piedra fundamental. Por eso también nos detendremos en la evocación del mítico *Anfitrión* de Plauto y en un caso forense de dudas en torno a la identidad, caso precursor comentado por Montaigne (1533-1592) unos cien años antes: el de Martin Guerre.

Debemos entender que la noción moderna de “identidad” no salió de la nada sino que es una reacción filosófica y no explícita a la dominación secular de la filosofía escolástica. La conciencia personal de un yo pensante y actuante, jurídicamente responsable de sus actos y súbdito de un estado que representa los intereses colectivos, es una construcción categorial laica que responde y se enfrenta a la creencia en un “alma” individual, sustancial, inmortal, emanación de la esencia divina, que está en el mundo para cumplir con un proyecto trascendental y que, si bien responde ante los tribunales terrenales, sólo será evaluada en el momento del Juicio Final. Si nos dejásemos caer en los encomiables vicios de la paráfrasis y el anacronismo, diríamos, para dar cuenta del sentido de la empresa lockeana: “Donde el Alma estaba, debe Yo advenir.” Ya en el año 1700, a esa altura de la evolución de la sociedad, dos siglos después del gran cisma del cristianismo, en los albores del capitalismo, no cabía confiar en la inmortalidad del alma ni en la resurrección de los cuerpos ni en una Providencia benevolente que sabía de modo cierto por qué y para qué estamos en el mundo. ¿Sobre qué podríamos asentar alguna certidumbre respecto de nuestra existencia? Sobre un “yo

pienso” que esté más allá de toda duda, sobre una promoción del ego, movimiento de Descartes que abrió las compuertas para que Locke se proporcionase un consuelo por la pérdida de las garantías procedentes del gran Otro inventando un sustituto del alma, la presunta “conciencia” de ser uno y el mismo a lo largo de los años, con la certeza de estar siendo vigilado y potencialmente juzgado por una instancia terrenal, el Estado, descendiente del Leviatán de Hobbes (1651), que siempre tiene el derecho de interrogar al yo por la legitimidad de sus acciones. Por eso Locke insiste en que “la persona es un término forense...” cosa que, según toda evidencia, el alma no era: el derecho civil llegó para remplazar a la teología. Locke, con su noción de “identidad personal”, hizo salir de los astilleros al barco del individualismo burgués con todas las consecuencias filosóficas, psicológicas, políticas, psicoanalíticas y socioeconómicas que se prolongan hasta nuestros tiempos, cuando el imperialismo del yo narcisista, dueño de sí, se ve amenazado por la dominación de los objetos ofrecidos por la tecnociencia y por el gobierno invisible y anónimo de las “leyes del mercado”.

Desde aquel entonces el yo, el *self*, es el fantasma que hipnotiza al sujeto del burgo, ese que va despertando del sueño feudal, uno que creía que su alma estaba en las manos de Dios. Con Locke se alcanza la idea laica de que el alma no es otra cosa que memoria del propio pasado y que los recuerdos garantizan la identidad (legal) del ciudadano. La identidad personal supone la imputabilidad jurídica y está en la base de las prácticas forenses. ¿Es uno y el mismo el que firmó el contrato de compra y hoy se presenta como siendo el dueño del terreno? ¿Es él la misma persona que rompió los cristales del aparador, robó las alhajas y hoy comparece ante los tribunales? La policía tiene sus criterios para resolverlo y ellos tienen que ver con la continuidad del cuerpo real que se comprueba mediante la firma, las huellas digitales u, hoy en día, el ADN. A falta de esas pruebas “objetivas”, se recurre a la memoria del imputado que debe producir una “confesión”, la de los testigos, la de los dichos asentados en el proceso en el que se relatan los actos. Pero el filósofo empírico no se siente cómodo al ser comparado con la policía y promueve sus propias credenciales de identidad que se fundan en la continuidad de la conciencia. Las lesiones neurológicas, la locura o el uso de drogas que nublan la capacidad crítica podrían hacer que, pese a tratarse del mismo cuerpo, no haya “identidad” entre el transgresor y el acusado. Para el poder político hay una identidad entre el cuerpo y la conciencia, indisolublemente amalgamados en el individuo (traducción al latín de la palabra griega ‘átomo’, vale decir, lo que no está dividido ni puede cortarse). A cada individuo corresponde una identidad constante desde el nacimiento hasta la sepultura y cada uno va guardando la memoria de sus estados de conciencia y de los movimientos de su cuerpo. La memoria pasa a ser, de este modo, la facultad psicológica interior que debe responder por las acciones del sujeto. De este razonamiento sencillo deriva el postulado lockeano, fundador del yo psicológico: “*Memory makes personal identity.*” Si la continuidad de la conciencia se interrumpe, también lo hace la identidad de la persona, aunque no por ello el sujeto deja de ser imputable por los actos cometidos en el periodo en que pudiese pretender que su yo no era suyo, que él no era *himself*.

Para Locke, en tiempos de Newton (1694), la identidad del animal estaba dada por su cuerpo mientras que la del humano estaba dada, sí, por la continuidad del cuerpo viviente pero, también, fundamental y específicamente, por la continuidad de su memoria. Como es imposible objetivar la memoria, como es una función tan inconstante, tan esquiva y tan poco digna de confianza, puede intentar diluirse el problema afirmando que la única constancia de “mismidad” es la que procede del cuerpo y que, en tal caso, la identidad personal no es otra cosa que una forma de la identidad animal garantizada por la presencia física del mismo organismo en distintos momentos del tiempo. Locke fue el primero en asimilar al alma (cuya naturaleza fue tan debatida hasta que llegó su eclipse iluminista) con la conciencia y, audazmente, a la conciencia con la memoria. La persona tiene una identidad, una mismidad, que depende de la continuidad de su conciencia. Tal como lo evocamos al hablar de Borges y “la memoria de Shakespeare”, verdadero apólogo sobre las relaciones entre la memoria y el ser: “Es imposible que la identidad personal consista en otra cosa que la conciencia o que llegue más allá de donde ella llega”.¹⁶ De ello se derivan discutibles consecuencias jurídicas:

Pero si el mismo Sócrates, despierto y dormido, no participa en el mismo tener conciencia (*do not partake of the same consciousness*), entonces Sócrates despierto y dormido no es la misma persona. Y castigar al Sócrates despierto por lo que pensó el Sócrates dormido, y de lo cual el Sócrates despierto nunca tuvo conciencia, no sería más justo que castigar a un hombre por lo que había hecho su hermano mellizo, y acerca de lo cual aquél no hubiera tenido ningún conocimiento, sólo porque en su apariencia exterior se asemejaran tanto que no se les podía distinguir al uno del otro, porque mellizos tan parecidos han existido (*for such twins have been seen*)” (*id.*: II: 27, 19).

Locke consideraba que la *personalidad* es criatura de la ley, una ficción jurídica y, por lo tanto, la imputabilidad jurídica de un sujeto dependía de la continuidad de su memoria:

Es un término forense que concierne a las acciones y a su mérito; pertenece, pues, tan sólo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados. Esta personalidad no se extiende ella misma más allá de la existencia presente hacia el pasado, sino por su tener conciencia. [...] Así, cualquier acción pasada que no pueda ser reconciliada o asimilada por la conciencia al *self* actual, no puede ser más objeto de su interés que lo que sería si esa acción nunca hubiese sido ejecutada¹⁷ (*id.*: II: 27, 26).

Esta concepción permite entender la forma en que han sido tratados los temas de la identidad en los casos en que ella resultaba incierta: sonambulismo, estados de transe, personalidad doble o múltiple, fugas epilépticas, histerias disociativas, que harían sabrosa a la literatura médica posterior a 1850. Es curioso que, antes de todo documento clínico, Locke plantease la cuestión de la doble identidad en un mismo yo. (“*Sócrates despierto y durmiendo... que el Sócrates despierto nunca fue consciente de...*”) y sostuviese la necesidad de distinguir entre “*el hombre*” que es el mismo a través del tiempo y al que se aplica la palabra “Yo” y “*la persona*” a la que supuestamente, por extensión, le cabe también la palabra “Yo” pero que es cambiante. El mismo “hombre” puede tener diferentes conciencias incommunicables en distintos momentos y ese “hombre”, el mismo, sería “personas diferentes” según esos momentos de volubilidad.

Precoz analista del lenguaje ordinario, Wittgenstein *avant la lettre* de las *Investigaciones filosóficas*, Locke señalaba ya el reconocimiento de esta división de la identidad en expresiones inglesas tales como decir de alguien que “no es él mismo —*is no longer himself*” o que está “fuera de sí— *beside himself*” En ese caso, sostenía, queda insinuado que quienes primero usaron esas frases pensaron que el *self* había cambiado y que “la misma persona —*the same self person*— ya no estaba en ese hombre” (*id.* II, 27, 20).

La imputabilidad del crimen en el plano *jurídico*, la necesidad de la penitencia por el pecado en lo *religioso* y la responsabilidad *moral* por acciones, palabras y hasta pensamientos repudiables constituyen el universo mórbido de la culpa en el que giran nuestros corruptibles cuerpos humanos. Toda acción es susceptible de un juicio latente: el del Estado, el de Dios, el de la conciencia moral o superyó. Para algunos seres más que para otros, claro. Locke, de todos modos, consideraba que las judicaturas humanas debían castigar al hombre por lo que hiciese aun cuando estuviese dormido, debido a que los hechos realizados podían probarse, pero que la falta de conciencia (*want of consciousness*) no podía ser demostrada ante un tribunal. Habría, pues, que esperar hasta el Gran Día en el que se abrirían los secretos de todos los corazones y en el cual, es razonable pensar, nadie tendrá que responder por aquellas cosas de las que nada sabe, las que están fuera de la memoria; cada uno recibirá lo que merece y la conciencia podrá entonces ser un testigo confiable e imparcial que lo acuse o que lo disculpe. Cualquiera podría alegar el olvido o la ignorancia en su descargo, pero sólo el sujeto del saber absoluto, Dios en persona, estaría en condiciones de refrendar ese alegato. Él, que siempre sabría cuándo lo “excordado” ante un juez coincide con lo recordado y que zurciría los agujeros que la represión deja en lo que se recuerda; Dios, el Gran Borrador del Olvido, Supremo Restaurador de la Memoria.

El ser, siguiendo siempre el pensamiento de Locke, no es el mismo según recuerde u olvide. Las memorias de acciones pretéritas pueden perderse y recuperarse luego, repentinamente, veinte años después. La fantástica imaginación de Locke lo lleva a tomar el lugar de un precursor de los médicos franceses (Binet, Janet, Ribon) que insistieron en el siglo XIX sobre las disociaciones de la identidad y las personalidades múltiples, antecesores, a su vez, de Freud. Él concibe la idea de que estos intervalos de la memoria podrían alternar regularmente en el día y en la noche, en cuyo caso habría que admitir que uno está ante dos personas distintas, el de la vigilia y el soñante, “con el mismo espíritu inmaterial”. Se puede inferir que los conceptos de *Spaltung* (escisión) subjetiva (Freud) y de sujeto tachado (Lacan) tenían en el filósofo inglés un antecedente que aun hoy espera ser reconocido. Locke oscila entre: *a*] dejarse llevar por su fantasía (la de que un hombre es varios hombres según sueñe o esté despierto y también según su memoria —que podría ser la de otro hombre) y, *b*] privilegiar el razonamiento jurídico (más allá de lo que él recuerde o no, más allá de su estar dormido o borracho, el sujeto es imputable por sus faltas a la ley; es culpable por lo que hizo). Un Dios omnisciente juzgará en su momento si se lo puede indultar tomando en cuenta los crepúsculos de su memoria.

La certeza de ser uno y el mismo, anhelada por Locke y necesitada por el sistema político para asegurar la imputabilidad de los sujetos súbditos, tropieza con inconvenientes. Los críticos a la noción de un “yo-memoria”, idéntico a la certeza de ser “uno mismo” por la continuidad de la conciencia personal, no tardaron en aparecer. El yo fue acusado de no poder aducir en su favor sustancia ni garantías, de ser incapaz de conocerse a sí mismo y de ser una entidad metafísica, un fantasma evanescente e inaprehensible. La memoria es un continente de inconstancia y relatividad; es alterada por el sueño, las drogas, el sonambulismo, la locura. Con Hume (1711-1776),¹⁸ el yo debe renunciar a sus aspiraciones de estabilidad y el registro del pasado no podrá ser el sastre que cose los fragmentos dispersos de la experiencia vivida. La conciencia no es un archivo sino un teatro, una plataforma escénica por donde transcurren, más o menos caprichosamente, representaciones que se asocian entre sí y hacen surgir, como objeción a la sustancialidad, la idea de un “yo” reducido a la condición humilde de ser apenas un haz o gavilla (*bundle*) de percepciones heteróclitas que se suceden raudamente las unas a las otras en un incesante fluir. Tales haces de sensaciones carecen de centro o núcleo y el “yo” no puede dar cuenta de sí mismo. La idea de un teatro de sombras chinescas que van cambiando sin orden ni concierto y sin costureros remendones apunta —según ahora podemos apreciar— a la invención freudiana de un dispositivo propicio al relato de esas representaciones fugaces que pasan y en alguna parte se registran como las imágenes captadas desde un tren en movimiento. La percepción-conciencia se borra tan pronto como se escribe pero el inconsciente guarda las huellas de la experiencia vivida. Lo que Hume no podía avizorar es que, para volver a ellas, hacía falta hablar con el otro de la transferencia, con el psicoanalista, lugar donde se “revelan” —en el sentido fotográfico— las grietas y las malas soldaduras del yo.

Un siglo después de Locke y medio siglo después de Hume, en los tiempos que rodean a la Revolución francesa, con Kant (1724-1804), esa persona tildada como “yo” se ve nuevamente privada de contenidos propios y encuentra cerradas las puertas para alcanzar el conocimiento de sí misma: el yo sabe que es yo pero no puede decir cómo es. No podría haber un suelo firme para la identidad. La idea de “yo” es la condición lógica de la experiencia, la precede y la hace posible, pero no es una sustancia con existencia real; es una abstracción, una creencia animada por un deseo, una ilusión (*Schein*). Querría autofundarse pero debe resignarse a una vana persecución de sí mismo, tan incapaz como cualquiera que quisiese atrapar su sombra. “Yo” no es en sí un objeto sino una relación con los objetos y con los demás. La “psicología” es apenas una palabra que designa el proyecto de una ciencia que nunca podrá constituirse. De nueva cuenta podemos vislumbrar el presagio de ideas psicoanalíticas: el autoanálisis es imposible y también, de nueva cuenta, podemos ver que se escurre lo esencial del mundo freudiano: la apertura al saber del inconsciente por la vía del otro. Queda, con Kant, abierto el espacio para que surja el sujeto hegeliano de la dialéctica y de sus relaciones sociales. El pensamiento iluminista se complace en atribuir al sujeto autonomía y conciencia de sí, pero su libertad no es absoluta; todo lo contrario: está sometida a imperativos categóricos de vigencia universal. La razón práctica, interiorizada, lo somete con más

fuerza que la vigilancia exterior de las leyes y de la Ley. Es libre... para obedecer.

Después de Kant y antes de Nietzsche, fue Schopenhauer (1788-1860)¹⁹ quien denunció la radical inadecuación del yo (*Selbst*) para consigo mismo, su carácter de desconocido interior que resulta ser una frágil cáscara de la “voluntad de vivir”; esta voluntad es, en verdad, su centro organizador pero el yo no lo sabe, cree ser soberano. Schopenhauer no se opuso a la idea del yo desarrollada, con las contradicciones que ya apuntamos, en la filosofía que le precede (Descartes, Locke, Kant) sino que lo desdobra y traslada su esencia desde el intelecto a la voluntad. La identidad personal, para el filósofo de Danzig, no podría radicar en la materia del cuerpo que se renueva de manera constante e imperceptible, ni sobre la variable imagen que cada uno proyecta, ni sobre la memoria, imperfecta e infiel, sino sobre un “núcleo de nuestro ser” (*Kern unseres Wesen*, exactamente las mismas palabras que casi cien años después usará Freud para definir al “oscuro Ello”) que es intemporal (como el inconsciente), anónimo (Ello), y constante (como la fuerza de las pulsiones). La identidad esencial, pues, procede de la voluntad; su raíz es la vida del cuerpo y el yo, en él, es un esclavo de las tendencias vitales que cede a la ilusión de la individualidad. El yo de la razón no debe ser confundido, de manera intelectualista, con la instancia del saber o con la facultad de la cognición; es un ignorante de sus servidumbres; una suerte de “parásito” que conoce al mundo exterior y que desconoce que depende de él. Otra vez topamos con el yo como entidad insustancial e incognoscible, que pretende mantenerse y ser siempre el mismo en el tiempo, siendo que para él sólo existe el presente, pues ni el pasado ni el futuro, meras abstracciones, tienen otra existencia que la que alcanzan en la imaginación.

Freud, partiendo de la experiencia clínica de la disociación histérica de la personalidad y de la comprobación de “núcleos aislados” inconscientes, ajenos al yo, pudo proclamar la división y el conflicto en el seno de la identidad personal y mostrar que ella dependía del Otro. La memoria se fragmenta; el sujeto se presenta como uno pero a cada rato es testigo y víctima de su división. El in-dividuo está siempre ya dividido y no hay pegamento que pueda juntar sus pedazos. Como Humpty-Dumpty, cuando cae de su alta pared. La memoria, como ya lo habían sentenciado Schopenhauer y Nietzsche, no puede fundar la identidad por ser discontinua, fragmentaria, poblada por parches y remiendos.

Intuimos que alguien “es” el que dice ser porque puede organizar una versión narrativa más o menos continua de su vida, incluyendo sus antecedentes genealógicos. Nadie que no fuese Shakespeare podría exhibir los contenidos de la memoria de Shakespeare. El relato de los recuerdos en primera persona es una enunciación de sus títulos para aspirar a una identidad civil que el Otro habrá de refrendar. Para decirlo con mayor precisión, es el Otro quien dibuja la cuadrícula con las coordenadas vitales y el sujeto llega a serlo en la medida en que se identifique en el lugar asignado con los significantes del Otro. *La identidad es la construcción social de una memoria personal. De un Otro al otro.* Es harto difícil conocer a un sujeto por su pasado sin tomar en cuenta la forma en que lo relata. No son los hechos del pasado sino las palabras que él escribe o dice en el presente las que abren los compartimientos más íntimos de su ser. Pero de la memoria no hay, no puede haber, pruebas; ni siquiera para quien aduce que

recuerda. La memoria del propio pasado es una *creencia* necesaria para la sobrevivencia. Al margen de las mentiras e imposturas —siempre posibles, para con uno mismo o para con los demás y de las que en seguida nos ocuparemos nada permite distinguir objetivamente entre recuerdo, sueño, fantasía y alucinación. La base de lo que la memoria guarda es el encubrimiento de lo tergiversado, lo contradictorio, lo falsificado, lo no recordado. En pocas palabras, diremos que eso que llamamos “nuestros recuerdos” son lo que queda después de la actuación de una variedad de procesos destinados a desconocer la verdad del sujeto: *lo reprimido, deformado, desmentido, rechazado, forcluido y denegado* del saber. Lo que, del archivo, guardián de *lo olvidado*, ha quedado afuera y encuentra bloqueados los caminos para el regreso. La moneda acuñada por Freud tiene, siempre, como dijimos, tres caras. Y la memoria fatalmente trastabilla en su pretensión de fundar la identidad de un sujeto que, cada noche, al soñar, advierte que no es uno y único. Y que, despierto, tiende a olvidar que su ser depende de quien lo mira y lo oye. Pirandello nos espera dentro de pocas páginas para desnudar esos engaños.

La meta “terapéutica” del psicoanálisis apunta a que el sujeto pueda decir cuál es su participación en lo que le pasa y a rectificar las tendencias a la repetición. La subjetivación del sufrimiento no es, de ningún modo, la adhesión del yo a una historia presuntamente “objetiva”, “descubierta” en el análisis, precisamente porque el sujeto no se confunde con el yo y porque “historia objetiva” es lo que no hay, no la hay bajo otra forma que la del olvido y la distorsión propia de los archivos, olvido y distorsión que son estructurales, irreversibles. El psicoanalista no es un historiador revisionista.

Es ésa la esencia del descubrimiento de Freud desde el principio mismo de su pensamiento paramédico, puesto en marcha cuando fue testigo del sufrimiento de las mujeres internadas en La Salpêtrière. El psicoanálisis se presentó siempre como una ciencia de la memoria, como un análisis apalabrado del tiempo vivido. *Recherche du temps perdu*. No como kerigma mesiánico; sí con una implícita mesianicidad que es su costado “terapéutico”. Podrás saber quién eres si consigues olvidarte de la identidad que te han asignado y crees que es la tuya, si la desconstruyes y la vuelves a edificar cada día, “sin perspectivas de clausurar la marcha ni alcanzar la meta”.²⁰

Empezó Freud (en 1893) con la consideración del trauma (sexual) vivencial infantil que no podía ser evocado pero que era re-presentado de modo teatral, como repetición actuada, en el síntoma y en el ataque histérico. Los histéricos sufren de reminiscencias: la experiencia, inadmisibles para el yo, quedó guardada en ellos como “un núcleo psíquico separado”.²¹ O como “tierra extranjera interior”.²² Y terminó Freud su recorrido clínico, podemos decir, en 1938, con el reconocimiento de la “escisión del yo en el proceso defensivo”,²³ donde el sujeto mantiene su ligazón con la realidad al precio de una grieta siempre creciente, para siempre insalvable, en su yo. Freud nunca dejó de plantear la no identidad del sujeto consigo mismo o, para decirlo en los términos que nos son más afines, la no correspondencia del yo con el sujeto. Los continuadores de Freud, los que no cayeron en la aberración de creer, contra la palabra del fundador, en la irrestricta sublimidad de “la función sintética del yo”, han conservado la idea de *disociación de la identidad* que la clínica —sumándose a la reflexión de los filósofos y

de los escritores— corrobora a cada paso. Basta con escuchar un solo sueño, de cualquier soñante, para saber que el sujeto es más que su *self*. Nadie como los psicoanalistas más o menos ingleses (Klein, Winnicott, Fairbairn, Bion) para insistir en la centralidad conceptual del *splitting*, exacta traducción de *Spaltung*, y nadie como Lacan y sus seguidores para centrarse en la noción de la división o escisión subjetiva, en el sujeto tachado por el significante, en la grieta irreductible impuesta a ese sujeto que tiene que ser representado por un significante para otro significante. Atrapado, como M. Leiris, en las mallas del ajeno lenguaje. Una lengua que “¡...lizmente!” no le pertenece y que funciona para él como la Ley reguladora de lo que puede y lo que está prohibido que diga. Nadie es uno consigo mismo. El yo reina pero no gobierna; es el monarca constitucional de una confederación de provincias cuyo estado normal es la guerra civil.

La memoria freudiana muestra la dislocación de toda coherencia, exhibe sus “núcleos psíquicos separados”, efectos de la represión y no del olvido. Estas miradas al pasado no aseguran la identidad sino *la diferencia del sujeto con él mismo*. El sujeto habla: lo hace animado por el fantasma de la integración de lo disperso, de un encuentro sin cismas interiores, esperando ser *her o himself, sí mismo*. Creyendo que eso es posible y que vale la pena.

Arriesguemos una fórmula dogmática: todo recuerdo es el registro de un duelo, de una pérdida. En la memoria está sepultada la presencia palpitante de un “entonces” mientras se deja el registro, puesto en palabras, a veces poéticas, de un “ahora” de la evocación. El que fuimos es un espectro; sus circunstancias y su coyuntura vital anteriores están desleídas y agobiadas por lo que ya no existe, tanto que puede llegar a dudarse de que “eso” haya sucedido, de que haya habido un “entonces”, perdido como está en los resplandores opacos y legendarios del “había una vez”. Del pasado sólo sobreviven las ausencias. Esas sombras fecundas que obligan a un “trabajo de duelo” para re-presentar un objeto que falta. Que seguirá faltando. La nostalgia y el traumatismo: dos son las vertientes de la memoria y ninguna es consoladora.

3. LA IDENTIDAD Y SUS IMPOSTURAS

¿Cómo y en qué momento se formó este fantasma de la identidad de uno consigo mismo como esencia del ser humano antes de que Freud llegase para destripar el monolito del yo?

La arqueología de las ficciones e imposturas de la identidad revela que ellas son tan antiguas como la escritura misma de historias y mitos (esas dos especies de la invención que no tienen fronteras definidas que las separen). Es decir que la usurpación de la personalidad ajena es una fantasía original, una novela familiar, un mito individual: presentarse como quien no se es o negar ser quien sí se es ha sido el tema de historias inmortales que no tienen principio ni fin. Tal el caso de Jacobo cubriéndose con una piel de borrego y falsificando su nombre para que su padre Isaac lo confunda con su hermano Esaú y le otorgue una inmerecida bendición; tal es el caso, también, de Ulises declarando que su nombre es “Nadie” ante la pregunta de Polifemo. Estos dos, arbitrariamente seleccionados, son modelos imperecederos, repetidos de mil maneras y trabajados con mayor o menor fortuna hasta la anagnórisis final del drama o la comedia donde cada uno acaba por descubrir quién es después de corregir las erróneas creencias del principio. Nadie, dijimos; nadie podría hacer una reseña exhaustiva de las imposturas de la identidad en las leyendas forjadas por novelistas, dramaturgos y filósofos. ¿Cuántas son las narraciones y obras de teatro conocidas como “comedia de equivocaciones” en donde hay cambios de la persona en la cuna, cambios de sexo y de posición social, de príncipes a mendigos, de judíos a gentiles, de negros con blanca piel, de lobos con piel de oveja? ¿No se impone la conclusión de que la identidad, toda identidad, la suya, la mía y la nuestra, es siempre una ficción, una creencia y una impostura en la medida en que el ser es remplazado por su nombre o por un atributo?

Una historia paradigmática de usurpación de la identidad que tuvo especial fortuna porque pasó al habla coloquial en las lenguas habladas en Occidente es la de Anfitrión y su esclavo Sosia, transformados ambos en sustantivos comunes y en personajes de diversas paráfrasis a lo largo de los siglos, siendo la más conocida el *Amphytrion* de Molière (1668). La anécdota “original” tiene más de 23 siglos; fue escrita por Plauto (254-184 a.C.) en el año 206. Mientras el dueño de casa, Anfitrión, con su siervo Sosia han salido de la ciudad de Tebas, la misma de Edipo, gobernada por Creonte, para participar en la guerra, Júpiter, famoso por conquistar a señoras y mancebos con diferentes disfraces, ha tomado la apariencia del ausente y goza de los favores de su esposa, Alcmena, que se engaña (así dice ella) creyendo que duerme con su amado marido. Alcmena está ya preñada por Anfitrión pero esto no impide que Júpiter injerte también su semilla hasta que la ingenua acabe por parir, en el final de la comedia, mellizos, uno de los cuales, el hijo de Júpiter, por supuesto, será un semidiós, nada menos que Hércules. Para que el engaño sea creíble Júpiter ha duplicado la impostura: su hijo mayor que lo acompaña en estas correrías, el también divino Mercurio, ha tomado la

figura del esclavo Sosia. Desde el campo de batalla, Anfitrión, el dueño de casa, manda al esclavo para anunciar que llegará al día siguiente. ¡Cuál no sería la sorpresa del siervo cuando golpea a la puerta de la casa y se encuentra con su propia figura que lo recibe, le dice que él es el único Sosia y lo apalea por pretender que se le reconozca como el auténtico esclavo de su amo! Para justificar su impostura, Mercurio, siendo un dios, sabe lo que sólo Sosia podría saber, lo que sucedió en la guerra de la que acaba de regresar; en otras palabras, Mercurio, el falso Sosia tiene la misma memoria que el verdadero. Finalmente, con tantas pruebas *imaginarias* (la figura) y *simbólicas* (los recuerdos), reforzadas por las muy *reales* tundas que le propinan, el esclavo de Anfitrión acaba por decirle al usurpador de su identidad que será quien él quiera y llevará el nombre que el otro tenga a bien permitirle. Sosia entiende que ya no es él mismo y se pregunta cuándo y cómo murió. No sólo eso. Al día siguiente, Anfitrión regresa, encuentra a su mujer totalmente convencida de haber dormido en la noche anterior con él y le da tantas y tan convincentes pruebas de ello que tampoco Anfitrión sabe ya quién es. Sea como haya sido, no hay lugar para el drama: dada la excelsa figura del adúltero, el dueño de casa, el “anfitrión” generoso, se sentirá honrado por haber recibido la visita de tan insigne huésped. El sosia (sosías, dicen muchos) será para siempre el doble, el *stuntman*.

Hemos hablado de las primeras (Jacobo, Ulises, Mercurio); no se crea que estas historias de usurpación de la identidad son meros divertimentos sin sustancia. Son ejemplos conspicuos de las “ficciones de la memoria” que manchan estas blancas páginas. Un provocativo estudio de Stephen Greenblatt²⁴ toma el célebre caso de Martin Guerre (siglo XVI), comentado a lo largo de siglos, muy en primer término, por Montaigne²⁵ (*Essais*, “Des Boyteux”) para sostener que casos como ése han contribuido a la configuración prepsicoanalítica de la idea de “mismidad” (*selfhood*). Este caso, que querríamos analizar junto a otros estudios documentados en la casuística jurídica o médica y a casos ficticios debidos a la imaginación de novelistas y dramaturgos — ¿quién podría decir cuánto de ficción hay en los casos que creemos que son de la “vida real” y cuánto de auténtico hay en relatos que se nos presentan con el rótulo de “ficciones”?—, el caso de Martin, pues, nos interesa como primera referencia, porque “Martin Guerre” fue un impostor que se presentó como si fuese el verdadero Martin Guerre, dueño de ciertas propiedades, de una esposa y de una hija, y fue aceptado y reconocido como tal a partir de ciertas características físicas y por el conocimiento que tenía, bajo la forma de recuerdos, de ciertos datos que integraban el pasado del auténtico Martin Guerre. Bien; después de disfrutar del patrimonio del ausente, de convivir por años con su mujer, engendrando en ella dos hijos y de alcanzar un lugar respetable en el pueblo de Artigat, pasando rápidamente al final, digamos que el falsario resultó ser un pobre campesino de la región cuyo nombre era Arnaud du Tilh. Estaba siendo procesado por falsificación de la identidad en una querrela iniciada por familiares descontentos que se veían privados de los bienes a los que aspiraban y todo hacía prever que iba a ganar el juicio. Para su desgracia, el engaño fue descubierto cuando intempestivamente se presentó en Artigat el verdadero propietario del nombre, un hombre físicamente transformado (había perdido una pierna en la guerra). El reaparecido era Martin Guerre,

el auténtico, el único hijo de su padre, Sanxi Guerre, que reclamó y obtuvo el reconocimiento de sus títulos. El impostor confesó, se arrepintió de su delito y pidió perdón a quienes había engañado, luego de lo cual fue llevado, el 16 de septiembre de 1560, hasta un patíbulo erigido frente a la casa en la que había vivido, la del “auténtico” Martin Guerre, donde fue ahorcado y su cadáver luego quemado delante de la que había sido su mujer y de los que eran sus dos hijos. Lo interesante, en una primera aproximación al caso, es que la usurpación de la identidad fue considerada como un crimen. Arnaud du Tilh pretendía suplantar la memoria de su propio pasado inventando una falsa memoria, la del desaparecido, para disfrutar de sus bienes. La esposa de Martin Guerre, seguramente al tanto de la suplantación, juraba que el impostor era su marido (el anterior había sido sexualmente impotente, este segundo no) y parece que fue ella la informante de muchos datos que el falso Martin aprendió a recordar como constituyentes de su propia memoria. La pretensión de haber “olvidado” que “en verdad era” Arnaud du Tilh y la usurpación de un nombre ajeno fueron sus crímenes pues, por lo demás, no se le podía acusar de haber hecho nada malo. Moría por no ser quien dijo ser.

Como le gustaba hacer, Jorge Luis Borges se apropió de esta historia y le dio un giro espectacular. En su relato “El impostor inverosímil Tom Castro”,²⁶ el protagonista, “persona de sosegada idiotez”, se coloca bajo la inspiración paternal de un genio del crimen, un negro “entrado en años, en carne y en autoridad”. Siguiendo sus consejos, Tom Castro es impulsado a suplantar a un joven caballero inglés que había muerto en un naufragio y a quien nunca había conocido. Sólo sabía —por anuncios aparecidos en periódicos— de la desesperación de la madre que no podía resignarse a la desaparición de su hijo. Tan deseosa estaba la madre de reencontrarlo que prefirió no fijarse en las enormes diferencias físicas y de temperamento. Ella quería su hijo y Tom Castro, obediente siempre al designio del negro que era “un proyecto de insensata ingeniosidad”, no trató ni de documentarse ni de parecerse al ahogado. La madre estaba feliz: “lo había reconocido y es evidente que una madre nunca se equivoca”. Tom Castro, con su flamante nombre de Roger Charles Tichborne, era “el hijo apócrifo y tolerante” mientras que el negro conspirador era “recompensado por la apoteosis providencial de su industria”. Todos felices hasta que interviene el Destino. La mujer, que había encontrado dicha y consuelo en la reaparición milagrosa del hijo, murió. Sus parientes, como sucedió en el caso “verdadero” de Martín Guerre, entablaron una querrela por usurpación de estado civil. También en la populosa capital del imperio, como había sucedido en la aldea de Artigat, los procedimientos judiciales eran favorables al impostor hasta que, por la merced de una nueva intervención del Destino, el negro cayó, atropellado por unos caballos en una esquina de Londres, su cabeza dio contra unas piedras inclementes y murió. Sin la guía de su ingenioso maestro, Tom Castro queda aniquilado: “siguió mintiendo pero con escaso entusiasmo y con disparatadas contradicciones”. Acabó condenado a catorce años de trabajos forzados.

En el caso anterior, el deseo de la esposa de Martín Guerre hizo el milagro de que el impostor triunfase en su cometido y le dio las memorias que eran necesarias para que pudiera sostenerse en el lugar. El amor filial de Lady Tichborne hizo lo mismo a favor

de Roger Charles en este segundo caso.

La madre, según se lee en la investigación de Borges, había conservado todas y cada una de las cartas que el hijo le había escrito desde ultramar “reflejos adorados que habían alimentado su soledad en esos años lóbregos”; y las devolvió con orgullo. “Bogle (el negro) sonrió con toda discreción: ya tenía dónde documentarse el plácido fantasma de Roger Charles.” Podía adquirir, estudiando esas misivas, la memoria que le faltaba. Aquí sí hay una “ficción de la memoria”. El documento —histórico— sirve a la invención —poética o criminal.

Jean-Michel Rabaté²⁷ ha encontrado en esta parábola borgesiana una duplicación paródica de la intriga de *El retrato de Dorian Gray*, la conocida novela de Oscar Wilde. El retrato, recordemos, va envejeciendo y se va manchando con la decrepitud viciosa de Dorian Gray mientras que el modelo mantiene intacta la seductora belleza de la juventud. Cuando Dorian (el viejo que luce joven) ve su horroroso retrato (el espejo de su alma), se enfurece y mata al pintor; luego, al destruir el cuadro, él mismo muere. El personaje real era el impostor que ocultaba la verdad de su degradación física y espiritual que afectaba a la imagen. Estos relatos, el de Borges y el de Wilde (a los que cabe agregar el de Martín Guerre), ponen en escena la duplicidad del sujeto que se cree uno, uno y el mismo, con su imagen y con la imagen que el otro tiene de él. Dorian Gray podía seguir gustando y haciéndose amar por el Otro, de la misma manera en que Tom Castro realizaba de modo inverosímil el deseo de Lady Tichborne. ¿Cuál es la verdadera y cuál la falsa identidad? ¿La “nuestra” o la que el Otro nos atribuye? ¿No es la primera un engendro de la segunda?

A modo de interpolación, vale la pena recordar en este punto que también fue por el deseo de la madre que Jacobo pudo sostener la impostura de cambiarse por su hermano Esaú ante la ceguera del padre. La historia bíblica no es banal —ningún mito lo es— si se tiene en cuenta que el actual conflicto entre árabes e israelíes se remonta a esa suplantación y ficción de tener otro nombre que el propio. No nos detenemos aquí dando más detalles de esa historia porque en ella no hay una “ficción de la memoria”.²⁸

La pregunta de Lear: *Who is that can tell me who I am?*²⁹ escrita algunos decenios después del “caso” de Martín Guerre, continúa resonando 400 años después en el caso del cabo Lortie, brillantemente reseñado por Pierre Legendre³⁰ en sus *Leçons VIII*. Este suboficial del ejército del Canadá francés, en 1984, cuando contaba con 22 años de edad, entró armado de una metralleta en la Asamblea Nacional del Quebec con la intención de destruir al gobierno. Llegó disparando su arma mientras se encaminaba en dirección al recinto, y a su paso dejó tres muertos y ocho heridos. Ese día la Asamblea no sesionaba y la sala estaba vacía. Se sentó en el estrado del presidente y, después de una negociación con los ujieres, aceptó rendirse. Preguntado por las motivaciones de su acto, atinó a decir: “El gobierno de Quebec tenía el rostro de mi padre.” Legendre expone los antecedentes de este pasaje al acto y relata un momento conmovedor del juicio, uno que aquí nos interesa. En el edificio de la asamblea había videocámaras que siguieron el desplazamiento de Lortie en su ruta criminal. Cuando, en la sala de audiencias del tribunal, se exhibe el videofilme, Lortie intenta comprender su acto y dice estas palabras:

“...Tú sabes, no puedo decir no soy yo. Soy yo. ¿Qué más quieren que les diga?” Este “soy yo” que, aunque se querría, no se puede denegar; la contradicción con el “no soy yo”; esta oscilación entre ser y no ser con relación a su eventual identidad con el sujeto del crimen, es lo que permite definir a la escena como un pasaje al acto. El hombre de la metralleta es y no es uno con él mismo. Sólo a posteriori, *nachträglich*, al verse desde afuera, con los ojos del videofilme, puede percatarse de la disociación que no existía en el momento de cometer el crimen. En el tiempo de la matanza, él era uno, absolutamente uno consigo mismo: no había un sujeto escindido por el significante, un desdoblamiento entre el observador y el observado que es nuestra condición “natural”. La de ver y, a la vez, sabernos vistos. No estamos en condiciones de conocer lo que el otro ve en nosotros, de ver desde donde él nos ve, del otro lado del espejo de su retina.

Sólo en el momento de la locura (tan sólo cuando está loco) el sujeto tiene una identidad plena, puede estar absolutamente seguro de quién es y de lo que hace. Pasado el episodio, retorna a la escisión entre el observador y lo observado. Ya hemos hablado³¹ de la doble memoria, la de los recuerdos de campo y los recuerdos de observador. El sujeto de la memoria se reconoce en ella y se ve también como otro, tal como es visto por el otro. Es el protagonista de su historia y es una marioneta manejada por las cuerdas de un invisible titiritero que algunos dan en llamar Dios, el distribuidor de identidades fundadas en recuerdos.

La “lógica de la identidad” no pertenece a nadie, es un principio estructural que funciona sin sujeto y que recurría, hasta hace pocos años, a la razón genealógica. En los últimos tiempos se ha impuesto una concepción molecular de la identidad, determinada “científicamente” según el ADN. No obstante, la atribución de una y sólo una identidad está en manos del Otro. Nadie puede decirle a Lear quién él es, pero él puede arribar a una conclusión sobre su ser observando las respuestas a sus actos que surgen en los personajes circundantes, en sus hijas y yernos, en el bufón y los cortesanos. Podrá así verse como objeto de la codicia de sus súbditos, como resto deleznable para sus hijas y yernos una vez que fue despojado de sus tierras, como viejo loco preocupado por la vana ostentación, como objeto del amor incondicional de Cordelia y más aún. ¿Quién es Lear? “Uno, ninguno y cien mil”, respondería Pirandello que agregaría además que es un personaje en busca de un autor (o de un psicoanalista). Es un efecto de la mirada del Otro y de tantas miradas como tantos otros haya, sin ninguna cámara de video capaz de darle el conocimiento verdadero. Es alguien que tendrá que reconocer que no es uno consigo mismo y admitir su *Spaltung*, del mismo modo que tuvo que hacerlo el otro viejo loco, Alonso Quixana o Quijada (no Quijano), en el momento de la muerte.

La condición del pasaje al acto —pensemos de nuevo en el cabo Lortie— es la imposibilidad de verse al mismo tiempo “desde adentro” y “desde afuera”, es la coalescencia del sujeto no separado de sí mismo, que repudia la función testimonial del ojo del Otro, que desmiente la mirada de la Ley. Cuando eso sucede, está fuera de sí, fuera del discurso que es “lazo social”— está perdido, es un loco.

Al decir “no soy yo” y luego, a regañadientes, “no puedo decir que no soy yo”, el sujeto recrea las condiciones de la memoria. Si ese que el Otro ve en el video “no soy

yo”, entonces, en consecuencia, el espectáculo que la cámara registra y las pruebas que los jueces reúnen, no forman parte de “mi” memoria sino de la de “ellos”. El “olvido del crimen” es un resultado de esa división de las miradas. ¿Cómo podría “yo” ser imputado a partir de las acciones de alguien que “no soy yo”? La ausencia no simulada del recuerdo hace del sujeto un inocente. Técnicamente, no hay “olvido”, pues el olvido tiene su definición clásica como “pérdida del recuerdo”. El hecho sucedió pero el recuerdo del mismo nunca existió. El olvido no recae sobre lo que pasó sino sobre la representación de lo que pasó y el crimen, en el pasaje al acto, es lo irrepresentable. La locura, según el juicio del Otro, consiste en decir: “Yo no estuve allí donde mi cuerpo estaba.”

La literatura y la clínica psiquiátrica, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, han tomado este tema de la autenticidad del ser o de la duplicidad en la unidad (ser uno consigo mismo o ser dos o más en una existencia singular) como centro de la reflexión sobre la subjetividad. Es en esos ambientes, donde la figura y el nombre de Charcot son esenciales, donde la idea de “doble personalidad” campea, donde Freud postula sus primeros descubrimientos, es justamente ahí donde el psicoanálisis encuentra su cama obstétrica y su primera cuna.

Decimos, tradicionalmente también, que el psicoanálisis ha dejado de ocuparse de estos temas. Para el freudismo actual —y con toda razón— el concepto de “identidad” es ajeno, es un tema propio del discurso sociológico y político. El psicoanálisis distingue la “identificación” en el sentido de las asimilaciones *imaginarias* (“ser como”), la identificación *simbólica* con el significante que procede del campo del Otro y la identificación *real*, con el objeto del duelo, el objeto perdido, en tanto que faltante. Somos lo que hemos perdido y no sabemos ni siquiera nombrar. Somos un efecto del deseo del Otro (Rebeca —esposa de Isaac y madre de Jacobo y Esaú—, la mujer de Martín Guerre, la madre de Roger Charles Tichborne) que nos reconoce como “suyos”. Somos incógnitas a la caza de certidumbres. Las buscamos en quien nos mira. Llegamos a ser por identificación con nuestro nombre propio, con nuestra imagen especular, con los objetos amados a los que hemos debido renunciar. Esa tradición psicoanalítica de rechazo del tema de la identidad está ampliamente justificada... pero no es fácil desentenderse del problema. ¿Cuál? El de ser, ¿ser quién o quién ser?, tema tan estrechamente vinculado al de la memoria.

La cuestión prosigue no solamente en derredor del psicoanálisis, delimitando desde afuera lo que le corresponde, sino también desde el interior de su práctica. Aunque si se dejan de lado las ideas de “alma”, “espíritu”, “*self*”, “mente”, “personalidad” y sus diversos derivados, se excava un abismo entre el psicoanálisis y las llamadas “ciencias de la memoria” en sus múltiples versiones: experimentalistas (Ebbinghaus, 1885), neurofisiológicas (Penfield, 1950) y cognitivistas (con modelos cibernéticos, propias de la actualidad psicológica del siglo XXI).

El tema de la identidad se hizo candente en el “mundo psi” cuando se produjo la epidemia de casos de “personalidad múltiple” y de “recuperación de la memoria perdida” que azotó a Estados Unidos a partir de 1970 y que llevó a que los psiquiatras se

apresurasen a incorporar en sus caóticas clasificaciones el rubro de “trastornos de múltiple personalidad” en 1980 y que, luego, llamados a la sobriedad, cambiasen el rótulo de esos casos por el de “trastornos de disociación de la identidad” en 1994.³² Hemos presenciado cómo los psiquiatras atribuyeron esos casos, que ellos mismos engendraban con su impulso proselitista, a una causa etiológica única y siempre demostrada que era el “abuso sexual infantil”. Los hemos visto, reconociendo en Freud a un tímido precursor, servirse del libro de Masson,³³ convenientemente publicitado, para atacar al propio Freud por haber renegado cobardemente de sus “brillantes *insights*” de la década de 1890 y por haber rehuido las nociones de Charcot y Janet para abrazar esa práctica del psicoanálisis que, en lugar de reconocer a los neuróticos como víctimas de la perversión ajena, la de los adultos, acaba por acusar a los pacientes de insinceridad (*proton pseudos*) y por hacer recaer en ellos, complacidos por sus fantasías de ser víctimas, la invención de falsos recuerdos.

Las guerras de la memoria alcanzaron una extrema virulencia. Los tribunales estadounidenses se vieron obligados a intervenir frente a la avalancha de demandas provocadas por la presunta recuperación de recuerdos de abusos infantiles que eran inducidos por psicoterapeutas manipuladores. El debate en el interior de la psiquiatría duró veinte años. Abanderadas del feminismo intervinieron con pasión para defender la causa. El *New York Times* llegó a considerar que el libro de Judith Herman³⁴ era “una de las más importantes obras de la psiquiatría que se habían publicado después de Freud”. La autora comenzaba estableciendo que su libro “debe su existencia al movimiento de liberación femenina” (p. IX) y terminaba en clave heroica.

Como todos los espectadores, los terapeutas están a veces forzados a tomar partido. Aquellos que apoyan a las víctimas tendrán inevitablemente que enfrentar la furia desencadenada de quienes perpetraron la violencia. Para muchos de nosotros no podría haber un honor mayor.

El síntoma de las presuntas víctimas (y muchas habían sido efectivamente abusadas) era una patología de la memoria, el bloqueo de los recuerdos, la amnesia de los episodios traumáticos vividos en condiciones de violencia familiar. Se hacía presente la tercera cara de la moneda del *memolvido*: la represión que impedía evocar, *excordar*, lo que había sucedido en la infancia. El combate se tradujo en una politización de la clínica psiquiátrica y en una mercantilización de terapeutas y abogados que se dedicaron a esta lucrativa industria de la memoria. En concreto, la victimización daba a los sujetos una coartada para quitar de sí la responsabilidad por una vida poblada de fracasos y dificultades... como la que debe soportar una generosa mayoría de los terráneos. Muchos de estos “casos” acabaron por convertirse en verdaderas catástrofes clínicas. El abuso físico y sexual de los niños ha sido y sigue siendo una realidad. Nadie podría disculpar a quienes lo perpetraron. Mas no se trata de hacer en torno de estos sujetos presuntamente abusados una indagación policial acerca de qué y cuándo sucedió; si son fantasías o si son recuerdos “auténticos”. Desde una perspectiva clínica, hay que partir de la realidad subjetiva del que sufre y, por falseadas o veraces que sean las memorias, habilitar al sujeto a elaborarlas y a vivir con ellas. Sin perder de vista, además, que la

inducción de recuerdos por parte de los “profesionales de la salud mental” es un abuso de la transferencia, un abuso que repite al anterior, si es que lo hubo. Y, si no lo hubo, tanto peor.

En realidad, el psicoanálisis no terminó nunca de delimitar ese campo de la identidad y de la disociación. La esencia de la polémica que opuso en los años treinta, con un trágico final, a Freud y a Ferenczi,³⁵ giraba en torno a la autenticidad del abuso sexual padecido en la infancia y se recuerdan las arriesgadas propuestas de Ferenczi en cuanto a los cambios que habría que introducir en la técnica psicoanalítica para permitir el acceso a ese material reprimido, a esa memoria ausente del recuerdo. Aún hoy, esos núcleos originarios de la práctica freudiana retoñan y retoman sus pretensiones bajo las concepciones de patologías centradas en las dificultades de integración del *self* como consecuencia de los insuficientes cuidados maternos en los comienzos de la vida. ¡Como si la madre pudiera no faltar! Como si el terror de Julio Cortázar ante el gallo del espanto pudiera prevenirse con el amor y los cuidados de una *good-enough mother*.

En un rápido resumen podemos decir que el psicoanálisis se ha presentado *casi siempre* —es la versión oficial— como el portador de una visión integradora, narrativa, unificadora de la “personalidad” o de la “experiencia” o del *self* y que, tradicionalmente también, ha abominado de lo fragmentario, de lo disperso, de lo escindido. En buena medida, ese psicoanálisis dedicado, de una u otra manera a la tarea de “recomposición de la personalidad” era el blanco de las bien fundadas aunque discutibles propuestas de Deleuze y Guattari³⁶ en los años sesenta, en los tiempos del *Antiedipo* y del “esquizoanálisis”. Se perfilan así, en la historia del psicoanálisis, dos líneas para concebir la subjetividad, una *sintética*, tendiente a crear o reforzar la “identidad” de alguien que habrá de llegar a saber quién es por medio de una ayuda exterior propuesta y encarnada en la figura del analista y la otra, *analítica*, que reconoce la condición “parcial” de las pulsiones, que renuncia a respaldar una empresa de integración, reparadora y cementadora de la insanable escisión subjetiva. En esta segunda visión —extraoficial— el analista es propuesto como un funcionario que permite al sujeto reconocer la dispersión de esa identidad cuya unidad es un axioma para el Otro. Desde esta perspectiva, el analista apunta a disolver el espejismo de las armaduras especulares y no oculta las grietas en el edificio narrativo de la historia singular. La fragmentación del yo y de la identidad, la discontinuidad de la memoria, no configuran una enfermedad, son una condición para la existencia de los seres partidos por el lenguaje. “— ¡...lizmente!”

No hay una identidad perdida a recuperar mediante los emplastos de una memoria sin lagunas: la multiplicidad de la experiencia vivida sólo aparece como unidad y se sustenta por la constancia del nombre propio encajado en la carne del sujeto y llevado desde el nacimiento hasta la muerte. Esta discusión nos lleva al modo en que el sujeto se representa su propia vida bajo las formas de la continuidad y de la discontinuidad, en otras palabras, nos lleva a los modos en los que el sujeto integra o desintegra su historia bajo la forma literaria de la “autobiografía” como “egografía”. De ella nos hemos ocupado en los capítulos 13, 14 y 15, los tres últimos de *Memoria y espanto O el*

recuerdo de infancia.

Hay, sin embargo, una tradición subterránea que, desde un comienzo, ha preconizado el carácter engañoso del archivo, de la historia, del recuerdo y de todas las modalidades de inscripción del pasado. Los autores que incursionaron en esta crítica de la memoria (Nietzsche y Schopenhauer, los primeros) no han caído en la ingenuidad de rechazar el conocimiento del pasado sino que han insistido en que el esfuerzo por conservarlo y registrarlo no sirve a la vida y al sujeto sino que lo traban, lo esclavizan y que, en resumidas cuentas, el esfuerzo de recordar sirve más al olvido que a una elaboración fecunda del tiempo transcurrido. La búsqueda del tiempo perdido no es trabajo de una memoria que reproduce el pasado sino reconstrucción del proceso de producción de las ruinas que nos rodean.

4

ERIC KANDEL: LA MNEMOCENCIA COMO “CIENCIA NATURAL”

1. LAS MEMORIAS DE UN CIENTÍFICO

Mitzi, una joven sensual de unos 25 años de edad, era nuestra atractiva ama de llaves. Mis encuentros con ella comenzaron un día a la hora de la siesta cuando yo tenía siete años y me estaba recuperando de un resfriado. Mitzi se sentó al borde de mi cama y me acarició el rostro. Al ver que yo respondía con placer, abrió su blusa y me mostró su generoso busto preguntándome si querría tocarlo. Me costaba entender de qué estaba hablando pero su intento de seducción tuvo efectos en mí y de repente sentí algo muy distinto de cuanto había sentido hasta entonces.

Guiado por ella comencé a explorar su cuerpo hasta que empezó a inquietarse y dijo que sería mejor que nos detuviésemos ahí porque, si no, yo quedaría preñado. ¿Cómo podría quedar preñado? Yo sabía muy bien que sólo las mujeres pueden tener bebés. ¿De dónde podría salir un bebé en un niño?

“Del ombligo”, contestó ella. “Los doctores echan un polvo ahí y el ombligo se abre para que los bebés puedan salir.”

Una parte de mí sabía que esto era imposible. Pero había otra parte que no estaba segura —aún cuando me parecía muy improbable. Sentía una cierta ansiedad por la posibilidad de que eso me pasase. Mi preocupación era: “¿Qué pensaría mi madre si yo quedase embarazado?” Esa preocupación y el cambio en el talante de Mitzi acabaron con mi primer encuentro sexual. No obstante, Mitzi continuó hablándome con desenfado sobre sus deseos sexuales y me dijo que ella podría satisfacerlos conmigo cuando yo fuese mayor.

Pero, al fin y al cabo, sucedió que Mitzi no permaneció soltera hasta que yo llegué a la edad requerida. Pocas semanas después de nuestra breve experiencia se escapó con un hombre que vino a reparar nuestra estufa a gas. Uno o dos meses después se fue con él a Checoslovaquia. Durante muchos años quedé con la idea de que huir hacia Checoslovaquia era equivalente a dedicar la vida a la búsqueda feliz e irrestricta de la sensualidad (pp. 23-24).

Esto leemos en las primeras páginas de la autobiografía de quien fuera un pequeño

judío vienés que en 1939, a los 10 años, tuvo que emigrar a Estados Unidos y entró a la Universidad de Harvard pensando que sería un historiador y se dedicaría al tema que lo apasionaba en función de su propia experiencia: la historia contemporánea de Europa Central. Llegó a escribir una tesis que fue premiada acerca de la actitud de los escritores alemanes ante el ascenso del nazifascismo. Luego, mediando un noviazgo con Anne Kris, psicoanalista e hija de dos célebres psicoanalistas, Ernst y Marianne, escogió estudiar medicina para llegar a ser también él psicoanalista. Fue entonces cuando aprendió, leyendo la *Psicopatología de la vida cotidiana* de Freud, que “el inconsciente nunca miente”. Después de la ruptura del noviazgo mencionado, se enamoró de una socióloga empírica, se casó con ella y sus intereses cambiaron.

Muchas décadas después del episodio con Mitzi y cientos de páginas más adelante, tras haber logrado el premio Nobel de Medicina en el año 2000 por sus investigaciones sobre la neurobiología de la memoria, se pregunta cómo es que los recuerdos de fogonazo (*flashbulb memories*) de acontecimientos emocionalmente cargados, como el encuentro con Mitzi, pueden ser evocados tan vívidamente como para dejar la impresión de que un cuadro detallado se hubiese grabado instantánea e intensamente en su cerebro. También se pregunta qué fue lo que sostuvo su recuerdo de Mitzi a lo largo de toda una vida.¹

Las investigaciones a las que se dedicó Eric Kandel son apasionantes y también lo son las hipótesis que fue forjando para dar cuenta de la conservación de un cierto aprendizaje a través de la experiencia en las aplisias (unos grandes caracoles marinos de California que tienen pocas —alrededor de 20 mil— y enormes neuronas, tan gruesas que pueden distinguirse incluso a simple vista), de la fijación de la memoria de largo plazo, de las funciones mediadoras de la serotonina, de la activación de determinadas proteínas (CREB) y del efecto facilitador sobre las sinapsis de los genes del cerebro que posibilitan la transformación de CREB 1 en CREB 2. Después del Nobel, ya en el año 2001, llegó a establecer que ciertas proteínas, los priones, podían autoperpetuarse en una sinapsis de manera indefinida, regulando la síntesis local de otras proteínas y permitiendo así, según una cierta hipótesis, la perduración constante de la memoria.

Al final del relato de su vida confiesa estar fascinado con el cambio que lo llevó a la biología donde aún hierve un optimismo delirante (*delusional*). Termina diciendo:

Entré a Harvard para ser historiador y la dejé para ser psicoanalista. Acabé por abandonar las dos carreras y por ser fiel a mi intuición de que el camino para una real comprensión de la mente debe pasar a través de las vías de conducción del cerebro. Al seguir mis instintos, mis procesos inconscientes de pensamiento, poniendo atención a lo que entonces parecía ser una llamada distante, fui conducido a una vida que he gozado inmensamente (p. 429).

De igual manera, señala algunas restricciones que no queremos pasar por alto:

Aun cuando desde hace mucho se me enseñó que los genes del cerebro son los gobernantes de nuestra conducta, los amos absolutos de nuestros destinos, nuestro trabajo demostró que, tanto en el cerebro como en las bacterias, los genes son a su vez siervos del ambiente. Están guiados por los acontecimientos en el mundo exterior (p. 264).

¿Qué determina a esos acontecimientos “externos”? ¿Cuál es el Otro del organismo?

Existe el azar, claro está. Pero el azar, bien lo sabemos, es el desconocimiento de la determinación. ¿Por qué fue esa Mitzi, por qué fueron esos amplios pechos, por qué el cerebro del pequeño Eric podía dividirse en dos partes, una de las cuales estaba dispuesta a creer que podía quedar embarazado mientras que la otra sabía que tal cosa era imposible? ¿Por qué su pensamiento giraba no hacia lo que él experimentaba sino hacia lo que su madre hubiera pensado de él? ¿En qué cerebro está el pensamiento sobre el pensamiento del otro? ¿En el suyo propio? ¿Qué significan las promesas y qué la traición de Mitzi alejándose del muchachito excitado y dejándolo con la calentura que seguía a su resfriado?² ¿Dónde están en el cerebro los votos incumplidos del otro?

Kandel entiende —me parece, con toda claridad— que la explicación del acontecimiento no debe buscarse en el cerebro, ni en el de él ni en el de la madre ni en el de Mitzi. Oigamos cómo encuadra históricamente el episodio:

Además de ser una ciudad culturalmente vibrante, Viena estaba sensualmente animada. Mis recuerdos más remotos y más queridos son típicamente vieneses: en primer lugar, el de una comodidad modesta pero sostenida firmemente por una familia que me apoyaba y que pasaba las vacaciones unida y de un modo regular y prescrito; en segundo término, un momento de felicidad erótica que me llegó naturalmente por nuestra seductora ama de llaves, Mitzi.

Esa experiencia erótica parece salida de uno de los cuentos de Arthur Schnitzler, donde un adolescente vienés, joven, de clase media, es introducido a la sexualidad por una *süßes Mädchen*, una dulce doncella, sirvienta en la casa o muchacha trabajadora fuera de ella... Uno de los criterios usados por las familias burguesas en Austria-Hungría para seleccionar a las empleadas domésticas era que fuesen aptas para aliviar de su virginidad a los adolescentes de la familia y también para así incitarlos a apartarse de una posible tendencia a la homosexualidad.

¿Podríamos decir que la codificación (*encoding*), la recuperación (*retrieval*) y la consolidación (*consolidation*) de la experiencia del pequeño Eric con la opulenta Mitzi pueden entenderse a partir de las investigaciones del sabio doctor Kandel? En su recuerdo hay muchos elementos perturbadores: no podía entender lo que Mitzi hacía, ella se sintió inquieta, generó angustia en él poniendo en marcha fantasías sexuales infantiles que entraban en contradicción con su saber adquirido por medio de la “educación sexual”, lo preocupaban las reacciones de la madre, quedaba excitado y prendido por performativos cuyo cumplimiento podía esperar, fue víctima de los celos cuando apareció el acompañante sexual apto para satisfacer los apetitos de la criada, etc. Sin duda el sistema límbico del niño fue activado, el hipocampo tenía que permitir el “almacenamiento de los recuerdos” (mala y venerable metáfora, cf. Gerald Edelman, ya un clásico en el tema) y la amígdala debía coordinar las reacciones emocionales por medio de respuestas vegetativas y endocrinas. Nadie discutiría que ningún recuerdo del episodio con Mitzi, ninguna investigación sobre la memoria, ningún premio Nobel, ninguna autobiografía, hubieran sido posibles sin el funcionamiento del cerebro de Eric + Kandel. Pero pareciera que con el cerebro no alcanza: hace falta, además, el sentimiento de que existe una continuidad vital que hace que sea uno mismo el sujeto de la experiencia infantil y el de la reminiscencia del adulto. En la memoria del autor (y cada ser humano es el autor de una autobiografía, escríbala o no) hay que distinguir: *a*] el acontecimiento; *b*] el recuerdo, y *c*] el relato que hace del mismo, aspecto que legítimamente podemos llamar “artístico” de la memoria. Con gusto agregaría: *d*] el

efecto que el relato produce en quien lo escucha o lo lee. Con menos y mejores palabras: “La vida no es la que uno vivió sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla.” Tal es el epígrafe de la autobiografía de Gabriel García Márquez.

El elemento imaginario es indisociable de la memoria. Como dice Endel Tulving³

El estado particular de la conciencia que caracteriza a la experiencia del recuerdo incluye la creencia del recordador de que la memoria es una réplica más o menos auténtica del acontecimiento original, aun cuando sea solamente fragmentaria y brumosa, así como la creencia de que el acontecimiento es parte del propio pasado.

Ya hemos constatado que no existe ningún indicio certero de la realidad del recuerdo y es imposible reconocer su diferencia con una fantasía o con un sueño, a diferencia de lo que sucede con la percepción. El recuerdo, así como el sueño, es un relato que el sujeto se hace a sí mismo o que confía a otros. No hay otra manera de adentrarse en ellos. El objeto que podemos investigar es el reportaje, no el fenómeno neurológico que la hace posible. El soporte de la memoria de los otros, el apoyo documental o fotográfico, autentifican el *acontecimiento*, quizá, pero nunca la *memoria* que de él se tiene. La investigación psicoanalítica ha descubierto, desde Freud (1899), que nadie tiene recuerdos *de* la infancia, sino recuerdos *sobre la infancia* que son siempre recuerdos encubridores de la verdad inefable de los acontecimientos. El suceso, acontecido en el pasado, es inaccesible para el sujeto recordador por efecto de las leyes del lenguaje por una parte y, por otra, de la represión que actúa *antes* del acontecimiento y de su registro.⁴ Una investigación detallada de los presuntos “recuerdos de infancia” confirma la validez universal de esta afirmación.⁵ La historia de las experiencias neuroquirúrgicas de Wilder Penfield entre los años treinta y cincuenta del siglo pasado, con las apresuradas consecuencias que entonces se extrajeron (la idea de que los recuerdos estaban guardados en ciertos grupos neuronales) y las necesarias rectificaciones a que dieron lugar, confirman las tesis psicoanalíticas. No es necesario recurrir al viejo Freud y a sus descendientes, sin embargo, para entender que la memoria no está almacenada. Los buzos del recuerdo que son los escritores que cuentan su infancia refrendan la afirmación de Kandel⁶

La memoria explícita hace posible, para todos nosotros, saltar a través del tiempo y del espacio y conjurar sucesos y estados emocionales que se han desvanecido en el pasado aun cuando, de alguna manera, continúan viviendo en nuestras mentes. Pero recordar de modo episódico —por importante que sea la remembranza— no es un simple fijarse en una fotografía de un álbum. *La evocación de un recuerdo es un proceso creativo. Lo que el cerebro conserva es sólo un núcleo de memoria (core memory)*. Al ser evocado, este germen de recuerdo es elaborado y reconstruido, con sustracciones, elaboraciones y distorsiones. ¿Cuáles son los procesos biológicos que nos permiten revisar nuestra propia historia con tal vivacidad emocional? (cursivas mías).

Eric Kandel, el investigador austroamericano, siente que debe responder a una pregunta que procede, no de un colega en la mnemociencia, sino de una cómplice de nuestras propias investigaciones, Virginia Woolf, a quien cita en exergo: “Estas escenas... ¿por qué subsisten inalteradas a lo largo de los años si no están formadas por algo que es comparativamente permanente?” (p. 277). Él decidió ahondar en las fuentes materiales de esa persistencia y descubrió que hay cambios permanentes en las sinapsis y

en las proteínas que el organismo produce en las terminaciones nerviosas. Kandel tomó una de las opciones a su alcance, no la de investigar en los recuerdos de Virginia Woolf y sus colegas de la pluma, no la de investigar al modo freudiano en pacientes que sufren de síntomas e inhibiciones, sino la de trabajar en organismos animales simples, los caracoles escasos de neuronas. Su proyecto, totalmente legítimo, es el de empezar por lo más simple con la idea de elevarse desde allí hacia lo más complejo, el de resolver los más grandes enigmas partiendo de las piezas más pequeñas: las moléculas proteínicas, los genes, las células. Ir de lo inferior a lo superior, de lo más primitivo en la evolución, los invertebrados, hasta lo más perfeccionado del cerebro de los simios y del hombre. Su elección fue afortunada para él —y, me parece, también para todos nosotros que disfrutamos tanto de su ciencia como de sus recuerdos. Al laureado mnemocientífico —y no está solo en esa fantasía— le parece que, si Freud hubiese dispuesto en 1895 de las actuales imágenes de la actividad cerebral, hubiese orientado sus investigaciones psicoanalíticas por líneas muy diferentes. Es difícil refutarlo, tan difícil como para él lo sería confirmar su hipótesis. El hecho es que Freud tomó el camino que tomó y que ese camino, que había entusiasmado a Kandel en un principio, le parece hoy inconducente

Hacia 1960 era ya claro, aún para mí, que el psicoanálisis había agotado gran parte de su empuje novedoso en el campo de la investigación. Poco era el nuevo conocimiento que podía alcanzarse observando a pacientes individuales y escuchándolos cuidadosamente... El psicoanálisis, me parecía, estaba extraviándose (p. 365).

Pero estas reticencias son nuevamente matizadas por el propio Kandel en su libro, diez páginas más adelante

Si se lleva a la biología a fundamentar las ideas psicoanalíticas se podría robustecer el papel de la psiquiatría en la medicina moderna y alentar al pensamiento psicoanalítico basado empíricamente para que se una a las huestes que modelan hoy en día a la ciencia de la mente. El objetivo de esta fusión es el de unir el reduccionismo radical, que orienta a la biología básica, con el esfuerzo humanista para comprender la mente humana, que es la aspiración de la psicología y del psicoanálisis. Tal es, después de todo, el fin último de la ciencia del cerebro: ligar los estudios físicos y biológicos del mundo natural y de los seres vivientes que allí habitan con una comprensión de la trama íntima de la mente y de la experiencia de los humanos (p. 375).

No puedo decir que coincido ni que no coincido con Kandel sino todo lo contrario. El programa reduccionista radical de la biología y de la ciencia del cerebro no es una parte accesoria y prescindible de esa disciplina. Es, por el contrario, el elemento que la anima y que no puede imponerse límites prefijados para su marcha. Es el “núcleo duro” lakatosiano de un programa de investigación que tiene que sostenerse a pesar de todas las objeciones y eventuales refutaciones. La investigación de los mecanismos fisicoquímicos, neurológicos y genéticos de la conciencia y de la memoria habrá de continuar —debe continuar— sin restricciones y seguramente muchas sorpresas nos aguardan en ese terreno en los próximos años. Lo ya alcanzado es impresionante. Los obstáculos epistemológicos que se han removido en la marcha dejarán de ejercer su efecto delicuescente sobre la marcha del saber: por ejemplo, el localizacionismo, tan querido por Crick hasta sus últimos días (1985), o la idea de que la memoria es una función tan unívoca como la palabra que la nombra y que pueden confundirse y tratarse

en bloque la memoria protopática de las primeras sensaciones corporales, la memoria pragmática y operativa (*procedural*), la memoria implícita, la memoria semántica, la memoria explícita, la memoria episódica y la memoria autobiográfica, por nada decir de la memoria colectiva e histórica, enmarcada socialmente. Los investigadores del cerebro tendrán mucho trabajo y sabrán cumplirlo para dar un cuadro comprensivo de las diferencias entre estas diversas memorias (que muy pronto nos ocuparán). Encontrarán muchas veces que sus resultados tienen precursores inolvidables: la distinción entre *mneme* y *anamnesis* en Aristóteles, el carácter fantasioso de la memoria en Hobbes, la distinción entre *Gedächtnis* y *Erinnerung* que aparece en Hegel y se refuerza en Bergson o los descubrimientos sobre la memoria involuntaria en Proust o la memoria inconsciente y afectada por la represión en Freud. No en balde es el de Freud el nombre más frecuentemente citado en la autobiografía de Kandel y el psicoanálisis es su interlocutor privilegiado, nunca su enemigo, a lo largo de las 480 páginas de su libro.

2. LOS LÍMITES DEL ABORDAJE CIENTÍFICO DE LA MEMORIA

Que se nos perdone recordar un párrafo ya publicado⁷ en vez de parafrasearlo, pues no podríamos decir en este momento algo más oportuno. Freud sigue y seguirá siendo actual en el tema. La más detallada investigación de los mecanismos cerebrales de la memoria y el olvido —bienvenida, como necesariamente lo es— no podrá dar otra cosa que aquello que promete: el saber de los mecanismos y de los núcleos de células y neurotransmisores químicos involucrados. No se podría entrar con avanzados recursos tecnológicos en la cuestión de por qué se recuerda algo en particular y se olvida en particular otra cosa: en la significación de los recuerdos para el sujeto. Bien sabemos que no es ésta una opinión universalmente aceptada. Existe en el campo de las neurociencias una corriente “reduccionista” que pretende que la persistencia de tesis “psicológicas” es consecuencia sólo de una falta transitoria en el saber científico-natural. El programa, sostenido también por psicólogos cognitivistas extremos, aspira a una total “naturalización” de la mente, a un pasaje del dualismo (cartesiano o no) a la ontología simplificada de un monismo radical.

Insisto en que el estudio de las razones personales, siempre distintas para cada sujeto, es inaccesible a las novedosas técnicas de resonancia magnética, de emisión de positrones y de medición de la actividad eléctrica y de los cambios de potencial vinculados con acontecimientos y pruebas que conservan el estilo de los aparatos para detectar mentiras.

¿Cómo definir estudiando el cerebro de Eric Kandel eso que lo lleva a dedicar su vida al estudio de la memoria? ¿El anhelo de una fama internacional que alcanza con el premio Nobel? ¿El afán epistemológico por comprender cómo quedan impresas en él las experiencias traumáticas de la ocupación alemana de Austria o la excitación sexual inducida por Mitzi? ¿La derivación de elecciones en el objeto amoroso que lo hacen pasar de Mitzi (o de la madre, nada sabemos de ello) a la hija de Ernst Kris y después a una socióloga enamorada de la objetividad y de la cuantificación? ¿El anhelo de sobreponerse a las variaciones eventuales de la fortuna material que marcaron sus primeros años en Estados Unidos y de lo que nos informa una reciente reseña de su libro?⁸

Como muchos neurocientíficos que patentan sus descubrimientos científicos con la esperanza de utilizarlos para desarrollar drogas y otras terapias, Kandel tiene más que un compromiso desinteresado en las discusiones sobre neuroética. En 1996 él, junto con otros colegas, fundó *Memory Pharmaceuticals*, una empresa que cotiza en bolsa y que está desarrollando cuatro drogas, dos de las cuales explotan el trabajo de Kandel sobre los ácidos aminopropioicos para tratar trastornos psiquiátricos y de la memoria. Como prácticamente todos son candidatos posibles para el uso de drogas que prometan facilitar los procesos cognitivos y mejorar la memoria, el potencial de estas drogas es tremendo.

Quizás estas explicaciones de su vida y de sus memorias no sean entre sí excluyentes ni tampoco exhaustivas. No creemos que sea en el cerebro de Kandel donde se encontrarán las claves para decidir cuál de ellas es más “verdadera”. Por más que revolvamos en él no sabremos responder a nuestras preguntas y deberemos utilizar otra metodología, quizás esa misma de la que él ya no esperaba progresos.

Mis amigos en el campo de la ciencia natural se estremecen cuando enuncio frases del tipo: “No se puede —no se podrá— es imposible que...” Encuentran una manifestación

de dogmatismo y de ignorancia pues lo absolutamente imposible, para ellos, es saber qué aportará el futuro. Creen que está vedado restringir el alcance de la ciencia por venir, y que abundan los ejemplos que muestran que se pudo lograr lo que parecía inalcanzable. Algunos confían en que la ciencia del cerebro terminará por resolver los enigmas del psiquismo en sus propios términos. Creo, sin embargo, que nadie podría oponerse a esta formulación: “El perfeccionamiento de los teodolitos nunca podrá convertirlos en instrumentos idóneos para estudiar los fenómenos que se producen en las membranas intercelulares.” ¿Significa que uno se opone a la investigación y el avance tecnológico en torno a los teodolitos? No; simplemente es una constatación de las fronteras que existen para el conocimiento y para sus aplicaciones. La precisión fue expuesta ya por Kant⁹ cuando distinguía entre *limitaciones* y *límites* para el saber. Las limitaciones (*Schranken*, en inglés, *limitations*) “son meras negaciones que afectan a una cantidad en tanto que carece de totalidad absoluta”. Es en este terreno donde no pueden hacerse afirmaciones sobre la imposibilidad. ¿Hay un término para el avance del saber científico? Definitivamente no, o, por lo menos, no puede formularse por anticipado. Pero otra cosa sucede con el límite (*Grenz*, pl. *Grenzen*, en inglés, *boundaries*).

Los límites (en los seres extensos) presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de un lugar determinado y le encierra... El reconocimiento de este límite (para el caso, de la mnemociencia natural) es un conocimiento verdaderamente positivo, del cual es partícipe la razón porque se extiende hasta ese límite; pero de tal modo que no intente elevarse sobre este límite... que se restringe meramente a la relación de aquello que está dado fuera del mismo con lo que está contenido dentro.

El progreso de los teodolitos no tiene, en principio, limitaciones, pero ellos, sí, tienen límites en cuanto a lo que les es dable investigar. Las neurociencias de la memoria no tienen limitaciones y habrán de investigar cuanto quieran y se les ocurra *en su campo*. La frontera que no podrán traspasar es la que va del fenómeno cerebral de la memoria a la creación narrativa que es el recuerdo de un irrepetible episodio del pasado en la vida de alguien. De todos modos, la discusión está planteada y es continuación de antiguas divisiones entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, entre monismos y dualismos ontológicos. La posición de Kandel nos parece ilustrativa de una sobria posición naturalista no reductiva. Cuando se pregunta por las razones personales que lo sostienen en esta investigación retrocede a los años de su infancia y a las malhadadas circunstancias históricas que cambiaron de modo drástico la marcha de su vida. Su interrogación parte de un mandamiento propio de la judeidad posterior a la Shoah: “*No olvidarás.*” Considerando a su vida en perspectiva llega a una conclusión diáfana: “Mi trabajo científico investiga las bases biológicas de esa consigna: los procesos cerebrales que nos permiten recordar” (p. 5). Nótese bien: el objeto no es la memoria y no es el olvido: son *los procesos cerebrales que nos permiten...*, los mecanismos moleculares usados por el cerebro en la acumulación de recuerdos (p. 9), etc. Kandel es consciente del límite, no admitiría limitaciones, no confunde los niveles y hasta parece incurrir en una de las posiciones tradicionales (y desacreditadas) en el debate mente-cuerpo: el paralelismo.

La evolución cultural, un modo de adaptación no biológico, actúa en paralelo con la evolución biológica como el medio para transmitir el saber del pasado y de las conductas adaptativas a través de las generaciones. Todas las realizaciones humanas, desde la antigüedad hasta nuestros días, son el producto de una memoria compartida acumulada durante siglos, sea a través de registros escritos o mediante una tradición oral cuidadosamente protegida (p. 10).

¿Dónde está, por ejemplo, la *judeidad* (*jewry*) de Kandel, a la que confiere un papel decisivo para su elección vocacional? ¿En sus genes, en sus proteínas CREB autoperpetuadas, en algún receso de sus hemisferios craneanos? Si así lo creyese estaría adhiriendo a las tesis de los “científicos” racistas del nazismo que son inconciliables con su pensamiento: al fin y al cabo tampoco ellos tenían cerebros diferentes. Sabe bien que se trata de otra modalidad de la memoria, *no biológica*, la cultural, que tiene su asiento en el lenguaje compartido y no en el espacio del cerebro, de una memoria que depende de la escritura y de la transmisión oral.

La tesis freudiana se concentra en esta preeminencia del lenguaje y puede resumirse en pocas líneas: tanto el recuerdo como el olvido de episodios de la propia vida están motivados, responden a un principio de causalidad y de múltiple determinación. Uno y otro, recuerdo y olvido, no son registros o pérdidas mecánicas y tampoco podrían ser totales. Rara, extraña, insólita, es *la memoria freudiana: esa moneda de tres caras* a la que varias veces hemos hecho alusión. Además de la *memoria* como conservación creadora, narrativa, transferencial, no mimética, y del *olvido* como pérdida del recuerdo, existe la *represión*, es decir, el funcionamiento del inconsciente controlando qué, cómo y cuánto se recordará y se olvidará. El inconsciente, que distorsiona los acontecimientos pasados y los mezcla con fantasías, con novelas familiares y con mitos individuales. Por cierto que podrán formularse hipótesis sobre los mecanismos cerebrales de esa represión, superando *limitaciones*... pero ellos no lograrán explicar sus motivos ni los mitos con disfraz de memorias “auténticas” que producen. Pues allí los “mecanismos” encuentran su *límite*.

El ser humano —cualquiera puede constatarlo— comienza su existencia en un estado de indefensión del que sólo puede salir por el auxilio ajeno y, particularmente por la intervención de instituciones culturales entre las cuales resultan esenciales el lenguaje y la familia. Dos que son una: es en el seno de la familia que el sujeto se impregna de su “lengua materna”. El recuerdo y el olvido están ligados a la función del lenguaje en el campo de la palabra. Los mecanismos cerebrales no funcionan por su propia cuenta; ellos se ponen al servicio de la “persona” inmersa en el lenguaje que es, justamente, el sujeto del inconsciente. El cerebro invariablemente interviene, por cierto, pero se subordina a las necesidades y conveniencias del sujeto en su relación con los demás. Es en ese sentido que podemos coincidir con el darwinismo de Edelman que reconoce a la selección natural como principio explicativo de la organización semántica de la percepción que constituye la base tanto de la memoria como del reconocimiento en el presente de un objeto cualquiera.

Los mnemocientíficos de hoy distinguen con precisión dos mecanismos complementarios en la memoria: uno de “formación” del recuerdo (así la llamaba Freud

en 1899, cit.) que es la inscripción de sus huellas, *encoding*, y otro que es del “afloramiento” o “despertar” de la memoria codificada, es decir, de recuperación de los recuerdos por activación de esas huellas, *retrieval*. Agregan a los dos mecanismos establecidos por Freud un tercero: la *consolidación* del recuerdo que pasa, por lo común, por la reactivación de las “trazas mnémicas”. La evocación reiterada de un episodio lo hace inolvidable (aunque no inmodificable).

Caben aquí algunas líneas más sobre la memoria en términos de las ciencias cognitivas o “de la mente”. Diré, con mis palabras, que, *grosso modo*, cabe distinguir:

1. la innegable y ancestral memoria de los seres animados que llamaré *protopática*: es la memoria de las primeras sensaciones que se inscriben en los mecanismos de estímulo y respuesta. En el lenguaje freudiano de 1896 (carta 52 a Fliess) sería la inscripción de *Wahrnehmungszeichen*, signos de percepción.¹⁰ Es, dicho sea de paso, *la memoria del goce del cuerpo* en donde se cruzan la memoria proustiana con la lacaniana.¹¹ Está centrada en los puntos de intercambio entre el cuerpo y el mundo exterior: piel, orificios, zonas en donde se originan las sensaciones de placer y dolor, *zonas erógenas*, como las llamara Freud;
2. la que nombraré como memoria *pragmática* (*procedural memory* en la anglófona ciencia actual, mal traducida a veces como “memoria operativa” pues todas las “memorias” que enumeramos son operativas); en este rubro cabe mencionar a la motricidad precoz y la tardía, creadora de hábitos: es la necesaria para sentarse, gatear, orientarse en la casa, manejar los juguetes, biberones y andaderas, la misma que, luego, permitirá empuñar saleros, teléfonos y bisturís;
3. eso que los cognitivistas modernos llaman una “memoria *semántica*” acerca de la significación de signos y palabras que implican un “conocimiento del mundo” en general; una memoria que sirve para la orientación y es patrimonio tanto de los humanos como de los animales, que se puede archivar en bibliotecas o en mecanismos cibernéticos que la cuantifican en forma de *bytes* y, finalmente,
4. una “memoria *episódica*”, de acontecimientos vitales, únicos, datables, específicamente ligada a la entrada en acción del lenguaje, que es fundamental en la sociedad de los humanos y que parece estar ausente en los animales.¹²

Es esta última la que Freud privilegiará (sin descuidar por ello a la memoria semántica) y a la que considerará como decisiva en la historia de un sujeto. De hecho, podemos anticipar en Freud una distinción clara y consistente, de raigambre aristotélica y hegeliana, entre “memoria” y “recuerdo”. La bibliografía esencial sobre el “recuerdo” (en la obra de Freud) es la que mencionamos anteriormente. El trabajo más explícito de Freud sobre la memoria semántica es su artículo sobre el “block mágico” de 1925 que aquí —puesto que quiero limitarme al tema de los recuerdos— no trataremos. Entre la función de la memoria semántica, apoyada en documentos y archivos, y la materialidad narrativa de los recuerdos episódicos de un sujeto viviente y gozante, habitante de una lengua, hay nexos evidentes y también diferencias insalvables: la memoria semántica

puede almacenarse en computadoras y es relativamente estable, la episódica depende de la situación del recordador en una relación dialéctica con el destinatario de su relato y está sometida a un constante proceso de construcción, de desconstrucción, de reelaboración (*working through*), de embellecimiento, de degradación, etcétera.

Freud no estaba preocupado por la “autenticidad” del acontecimiento recordado o por la manera en que se registra o se recupera un recuerdo sino por el modo en que él es elaborado siguiendo estrategias inconscientes y la influencia que ejerce a lo largo de la vida ulterior de un sujeto. Algunos han hablado de una “verdad narrativa”¹³ para distinguirla de la “verdad histórica”. La verdad del recuerdo es, para el psicoanalista, *transferencial*, es decir, ligada a una *escena* que es la de la escritura o la del relato —la *relación*, en todos los sentidos de la palabra. En tal caso, el recuerdo es una *proposición discursiva* dirigida al otro en una situación única e irrepetible. El tiempo y el espacio de ese encuentro están regidos por leyes propias que pueden explorarse en el campo de las ciencias del signo pero no en el de las ciencias naturales. ¿A quién, qué, cómo, cuándo le cuento a otro un recuerdo? ¿Qué uso hará él de mis confidencias? ¿Qué imagen se hará de mí, qué respuesta espero de él, qué credibilidad atribuirá a mis palabras? ¿Hasta qué punto yo mismo “creo” en la “autenticidad” de mi recuerdo —¿no hay verdadero recuerdo sin la creencia de que es un recuerdo!—, cómo lo enmarco, qué recortes hago para transmitirlo, cuál es el eje y el foco de mi relato, qué garantías tengo de la “verdad” de los acontecimientos, de lo real que hay tras ese *core memory* del que nos informa Kandel que es lo que se “almacenó” en el cerebro? El episodio del mnemocientífico con Mitzi y su articulación con los marcos psicosexuales y sociológicos de la memoria es más que una sabrosa anécdota; es una rigurosa prueba documental de la verdad narrativa y relacional de la remembranza.

La antemencionada distinción, presentada en nuestro tiempo con aires de novedad, entre una *memoria semántica* y otra *episódica* es esencial y los neurofisiólogos se congratulan de ver que las áreas cerebrales involucradas son distintas para una y otra.¹⁴ Investigaciones realizadas a fines del siglo pasado han demostrado, además, que la corteza prefrontal del hemisferio izquierdo del cerebro está involucrada en el registro (*encoding*) de la memoria episódica y en la recuperación (*retrieval*) de los datos de la memoria semántica, mientras que la corteza prefrontal derecha tendría a su cargo el registro de la memoria semántica y la recuperación de la memoria episódica (en los diestros, por supuesto, en los zurdos es al revés) “¿Dónde, en el cerebro, está la conciencia del propio pasado?”: el título del artículo que indicamos como referencia es, según se ve, una presuposición: la de que existe una localización craneana de la memoria. Suposición fundada, sí. Sin cerebro, sin duda, ni memoria ni recuerdo; sólo queda la amnesia vegetal. Aunque discutible sea el que, dentro del cerebro, existan “centros” de la memoria. La metáfora del holograma, que presupone que la memoria está en todas partes y en ninguna, produce alivio en los neurólogos preocupados por la localización.¹⁵ La idea de “procesos operatorios” en lugar de “redes neuronales” —una idea más plástica y funcional que rígida y anatómica— permite entender mucho mejor los resultados de las imágenes obtenidas por emisión de positrones y los datos de la

clínica de las lesiones espontáneas y quirúrgicas del cerebro animal y humano.¹⁶ Los recuerdos no están grabados como “engramas” (Seman, 1909, Lashley, 1952) en algún espacio neuronal sino que son modos de composición plástica por activación de circuitos reverberantes con múltiples vías de acceso y de bloqueo.

En este punto, los científicos que aspiran a una “naturalización de la mente”, a hacer de la “mente” (alma, psique, espíritu) el objeto de una ciencia natural, repiten sin saberlo (o sin reconocerlo) una distinción que debemos retrotraer a la exposición sistemática de su doctrina que hizo Hegel¹⁷ (1770-1831) para el uso de sus estudiantes en Heidelberg y que siguió corrigiendo hasta el final de su vida, con la tercera edición definitiva publicada en 1830. Es el momento de recordar y desarrollar su tesis: allí¹⁸ el filósofo dialéctico subraya la oposición entre “memoria” (*Gedächtnis*) y “recuerdo” (*Erinnerung*). Hegel no oculta sus preferencias por la segunda modalidad. La memoria es torturada —dice— por los esfuerzos para amarrar los datos en el espíritu mediante nexos insulsos, idiotas y del todo accidentales.¹⁹ El alma sufre un tormento cuando debe ocuparse de asuntos insensatos y lo que se aprende en esas condiciones es prontamente olvidado. Otro es el destino de lo que procede desde el interior, desde el profundo foso del yo (*out of the deep pit of the ego*), animado por la fantasía y la imaginación. Es ésta la memoria significativa, no meramente mecánica y técnica. Lo que *se sabe de memoria* sólo da lugar a un recitado que carece de matices y acentos. Cuando se introducen estas significaciones, la memoria, como ejercicio de la voluntad, forzada por mnemotecnias, perturba y desconcierta al recitador de datos. El espíritu se pierde a sí mismo en la evocación *mecánica* de nombres y palabras cuando falta un principio que gobierne su sucesión. Sólo cuando esa objetividad puede unirse a la subjetividad es cuando recordar adquiere sentido y el ingenio encuentra sustancia. La memoria que recibe los hechos ya confeccionados desde el exterior y se apropia de ellos toma la forma de lo ya dado; se hace extraña, superflua, carente de inteligencia y sólo se justifica por razones utilitarias. La memoria “objetiva” que se requiere del estudiante es improductiva y parasitaria.

Las objeciones a la “memoria mecánica” —que ahora se llama *semántica*— están ya en Hegel.²⁰ En la *Enciclopedia* aparece la crítica de esa memoria, ciertamente aprovechable, de la que tanto nos enorgullecemos hoy en día:

También nosotros sabemos mecánicamente, de memoria, cuando las palabras no tienen significado para nosotros y permanecen extrínsecamente a los sentidos, a la representación, al pensamiento: son exteriores también a sí mismas y forman una sucesión sin significación ni valor.

En contraposición a esa memoria de archivista que es la “inteligencia artificial” de nuestros días cibernéticos, Hegel destaca la importancia de la *Erinnerung*, el recuerdo, la interiorización (*inner*), que se manifiesta en la reminiscencia. Es esa *Erinnerung* la que interesa en la confección de autobiografías (como la de Kandel) con todas las falsificaciones y mistificaciones que caracterizan a ese género tan artificial pero que revelan, por la vía de la ficción, la verdad del ser. Un escritor cubano contemporáneo, Eliseo de Diego, denuncia la ingenuidad de la pretensión de envasar al pasado por medio de evocaciones:²¹ “Recordar no es volver a vivir; recordar es volver a mentir.” No

obstante, hay sustancia en esas reminiscencias: la carpa de la verdad (*the carp of truth*) de la vida, propia o ajena, es pescada con el cebo de recuerdos trucados (*the bait of falsehood*).²² Freud lo descubrirá denunciando los encubrimientos, Piaget lo confirmará en carne propia recordando con toda precisión y “volviendo a ver” un acontecimiento de su infancia que fuera inventado de cabo a rabo.

De la mano de Hegel comprendemos que sería equívoco decir que nuestra investigación recae sobre los orígenes de la *memoria* (tema piagetiano, en todo caso) a catalogar en el campo de la psicología evolutiva o de aquella rancia psicología general que empezó a investigarla en los laboratorios del siglo XIX bajo el patrocinio de Ebbinghaus. Los escritores: Cortázar y Proust, Freud y Perec y todos aquellos de quienes disponemos el relato del “primer recuerdo”, se ocupan del aspecto interior, íntimo, de la *rememoración* y de sus características de composición creadora (*póiesis*). Nos absorbe la investigación de *la memoria episódica*, del recuerdo, como manifestación de un sujeto en sus acciones y pasiones, en sus modos de ser en el tiempo y en su relación con los demás. Nos absorbe *la intimidad de la memoria*. El aspecto transubjetivo, transcerebral, del recuerdo.

Con nuestra oposición ya explicitada (en el capítulo anterior) entre *Erinnerung* y *Eräusserung*, recuerdo y excordación, nos referimos a lo manifiesto del recuerdo, a lo que se modifica en el sujeto cuando, al hablar o escribir, se dirige a otro con una demanda de aceptación del relato de un suceso vivido por él en el pasado. Concretamente, somos nosotros, receptores de su narración, los que somos llamados a darle forma y sentido. En palabras de Derrida,²³ a *contrafirmar* (*countersign*), ora un recuerdo, ora una autobiografía entera. La *verdad del recuerdo* se cumple en el otro, el que oye o lee nuestro relato. Queremos subrayar esta estirpe dialéctica del recuerdo: está en el espacio que liga y separa a uno que lo narra y otro que lo escucha; como tal, no pertenece a quien cree ser el propietario. Nadie es dueño de un recuerdo.

Insistamos en la especificidad del abordaje psicoanalítico de la memoria: nuestra autobiografía no nos pertenece. Nuestras vidas transcurren en un escenario que no es el físico y no es tampoco el de nuestras neuronas. Se desenvuelven en la mirada del otro que nos ve actuar, que nos da el lenguaje y nos impone utilizarlo para reflejar nuestra existencia con las posibilidades y con las limitaciones fijadas por ese lenguaje. Como dijo un precursor (Karl Marx): “No es la conciencia la que determina la vida social sino la vida social la que determina a la conciencia.” Podemos cambiar sin problemas la palabra “conciencia” por la palabra “mente” (que no existe en alemán) y luego a esta última por la palabra “cerebro”. No; no es el cerebro el que determina a la vida social.

Había dicho que no coincidía con Eric Kandel en su pretensión de alcanzar una fusión de la ciencia natural de la mente y la comprensión humanística de la psiquiatría y el psicoanálisis pero que tampoco dejaba de coincidir con él... sino todo lo contrario. Dije también que la neurofisiología no debe renunciar a su “núcleo duro” reduccionista. Si se comparte esta propuesta, se llegará también a la conclusión de que la “fusión” (*merging*) propuesta por Kandel es imposible. Tan irrealizable como la contraria, la de que el psicoanálisis renuncie a su “núcleo duro”, el que sostiene que “el inconsciente está

estructurado como un lenguaje” y que ese inconsciente debe ser abordado desde las transacciones *lenguajeras* (no “lingüísticas”) entre sujetos hablantes, en un espacio discursivo, sociocultural, transpersonal, donde se alcanzarán los conocimientos relacionados con la vida individual aceptando que el sujeto no es replicable, que no hay dos cerebros iguales y que las experiencias de cada uno constituyen y configuran lo esencial de su ser en el mundo.

Para expresarme metafóricamente: no es excavando un túnel desde dos laderas de la montaña que se llegará a un punto de encuentro entre ambas perforaciones. ¿Qué tendremos en cambio? Dos túneles. Enhorabuena. *¡...lizmente!* La divergencia de los caminos no lleva al extravío: lleva a la ampliación del territorio explorado, a un saber siempre en aumento, a más interrogaciones, a la confirmación de que nunca agotaremos el conocimiento del alma (psiquismo, si se prefiere) de la mujer —y del hombre, dicho sea de paso. A la conclusión absoluta de que no habrá conclusión.

5

ALEKSANDR LURIA, TRES NOVELAS DE LA MEMORIA

1. NOVELA DEL HOMBRE QUE RECUERDA

No podrían faltar las presentaciones de casos en este conjunto de reflexiones sobre la construcción de las “ficciones de la memoria”. Los médicos innovaron en la literatura creando, a partir aproximadamente de 1850, un género considerado menor, no destinado en principio a la difusión pública, que es el de la “historia clínica”, por lo común escrita como requisito burocrático exigido por la administración hospitalaria. En otras oportunidades su intención era “científica” la de comunicar una “patografía”, es decir, la escritura descriptiva y más o menos típica de una “enfermedad” a través del relato de un “caso” que les tocó atender. Aunque normalmente estas páginas están destinadas al archivo después de haberse ido o muerto el paciente, hay testimonios, y muchos, en los que el talento literario se hace presente y los textos quedan como modelos de condiciones particulares o extraordinarias de la subjetividad. Varios nombres cabría citar pero, ciertamente, ninguno es tan conocido como el de Sigmund Freud, autor de cinco historiales célebres, cinco paradigmas de la posición del sujeto ante el Otro.

En ese plano y en nuestro tratamiento de los temas de la memoria y el olvido, destaca el encuentro con un autor que ha transmitido dos notables y vívidas historias clínicas de sujetos perturbados en estas funciones. Esos documentos nosográficos son verdaderas ficciones —independientemente del caso que se propone como referencia— y no pueden ser disociados de la odisea del propio autor, el médico, el científico y escritor, el dramático personaje que las transmite. Pues también la historia clínica, incluso cuando es mera colección de datos “objetivos” que esconden la subjetividad del médico, es autobiografía. Como todo lo que se escribe.

Aunque hoy poco conocido, algo “olvidado”, diríamos, aludiendo a la “amnesia” que las ciencias imponen como un deber a los encargados de redactar su historia, Aleksander Romanovich Luria (1902-1977), contemporáneo estricto de Lacan, fue un celeberrimo psicólogo y neurocientífico ruso —“soviético”, se decía en sus tiempos— que expuso dos sorprendentes casos, puede que paradigmáticos, tanto del déficit como del exceso de la función de recordar. Son los casos de Zazetsky (Z., el amnésico) y de Sherashevsky (Sh., el mnemonista), personajes casi mitológicos de los que nada sabríamos sin los

pormenorizados detalles que de ellos nos dejó el famoso investigador.

Que no se extrañe el lector si encuentra que este capítulo tiene en cierto modo la estructura clásica de una novela policial, un *whodunit*. Abordaremos —tal es nuestro proyecto— dos casos de patología de la memoria que se hacen tres cuando se incluye a su cronista.

Primero debemos dar la palabra a los historiadores y ofrecer, a través de ellos, referencias bibliográficas amplias y a veces divergentes sobre la vida del célebre explorador de la “actividad nerviosa superior”, como se decía en los tiempos en que imperaba una ciencia oficial soviética. Glosaremos notas de diccionario que servirán como introducción para revelar al narrador de los casos ejemplares de la amnesia y la hipermnesia.

Los primeros datos provienen de la nota que firma O. L. Zangwill, profesor emérito de psicología experimental en la muy británica Universidad de Cambridge y que publica su rival, la de Oxford, en el *Oxford Companion to the Mind*.¹ Luria nació en Kazán, la capital de Tartaria. Zangwill dice que él fue, probablemente, el único psicólogo soviético que llegó a ser ampliamente conocido fuera de su país después de la segunda guerra mundial. Luria procedía de una familia judía, se educó en la universidad de su ciudad natal y se graduó en ciencias sociales a pesar del deseo de su padre que hubiera querido que fuese médico como él, cosa que, de hecho, sucedió varios años después, en los años treinta, cuando su carrera de psicólogo sufrió una detención imprevista. Su interés por la investigación de los arcanos de la mente se desarrolló con rapidez y, siendo aún estudiante, tuvo la osadía de fundar un círculo psicoanalítico en Kazán que atrajo la atención del propio Sigmund Freud. La leyenda (Zangwill) dice que, atraído primero, Luria terminó rechazando el psicoanálisis. ¿Fue, en verdad, así? Ya veremos.

En 1925 (a los veinticuatro años) se trasladó de Tartaria a Rusia y ocupó un puesto secundario en el Instituto de Psicología de Moscú. En la capital soviética desarrolló un ambicioso proyecto de investigación de los efectos de la tensión emocional sobre las reacciones motrices de los humanos. Esta labor desarrollaba ideas derivadas de Pávlov, aunque —aclara Zangwill— si bien Luria sentía respeto por Pávlov como fisiólogo, nunca aceptó su pretensión de que la compleja conducta humana pudiera explicarse en términos de reflejos instintivos o de reflejos condicionados. Su rechazo a esa concepción reduccionista, excluyente de la subjetividad y de los aspectos sociales, históricos y culturales, fue la causa ulterior de serias dificultades con el régimen stalinista y estuvo a punto de terminar con su carrera de modo intempestivo.

En 1924 Luria tuvo un encuentro que cambió su vida como científico: conoció a un colega León S. Vigotsky (1896-1934) y, con el aliciente de una sólida amistad, Luria completó con premura los estudios de medicina que había desechado al principio. Al estallar la guerra en 1941 fue llevado (“*he was pressed into service*”, dice Zangwill) a prestar servicios como oficial médico, aplicando su capacidad y habilidades en la evaluación y rehabilitación de soldados que sufrieron daño cerebral. Su previa formación como psicólogo y su conocimiento más reciente de la lingüística, efecto de la obra prematuramente interrumpida de Vigotsky, muerto en 1934, le permitieron idear técnicas

sencillas y efectivas para evaluar los déficits de las funciones psicológicas más elevadas y para rehabilitar a los pacientes cuando ello era posible. Este trabajo fue posteriormente trasladado al Instituto de Neurocirugía de Moscú donde Luria siguió trabajando hasta 1950. Fue entonces cuando repentinamente se le destituyó de su cargo, aduciendo oscuras razones ideológicas, concretamente, su escaso entusiasmo por la teoría y los métodos pavlovianos que operaban como dogmas intocables de la psicología soviética en tiempos de Stalin y de la guerra fría. Cabe recordar que esta adhesión “nacional” a una concepción científica tenía repercusiones internacionales y que los investigadores soviéticos se hicieron adalides en el choque contra las concepciones “idealistas y burguesas” que imperaban en Occidente. Afortunadamente Luria fue repuesto en sus funciones años después y pudo dedicarse nuevamente a los estudios de neuropsicología que prosiguió prácticamente hasta los días de su muerte.

Con estos datos Zangwill, el biógrafo inglés, nos ubica en la parte “oficial” de su vida. Pero hay más: una segunda vida de Luria, indicada al pasar, que no pertenece a la luz pública y que sale de las tinieblas cuando uno se dirige al *Dictionnaire de la Psychanalyse*, publicado por Elisabeth Roudinesco y Michel Plon.² Desde esa atalaya vislumbramos otro Luria y aprendemos otros datos que debemos interpolar entre los que ya supimos.

Luria, según se revela al leer la historia del psicoanálisis en Rusia, fue, desde su adolescencia, un joven apasionado por las ciencias sociales y por el socialismo utópico. A la edad de 19 años inició una correspondencia con Sigmund Freud y en marzo de 1922 fue el fundador y principal animador de la Sociedad Psicoanalítica de Kazán, compuesta por una mayoría de médicos. En ella participaban —cosa rara en esa época— siete mujeres. La mencionada Sociedad de Tartaria se integró poco después con su similar de Moscú para transformarse en la Asociación Psicoanalítica Rusa. También en 1922 Luria comparó la doctrina freudiana y sus métodos con las teorías reflexológicas de Vladimir Bejtérev (1857-1927) y llegó a la conclusión de que ambas escuelas podían aproximarse en el terreno de un materialismo que les era común. En el otoño de 1923 se instaló en Moscú y colaboró con entusiasmo en el desarrollo del incipiente movimiento psicoanalítico ruso; en esos años publicó, en alemán, varios artículos informativos que aparecieron en el *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* que, aún hoy, se leen con interés.

En 1925, en colaboración con su amigo Vigotsky, tradujo y redactó el prólogo de la edición en ruso de *Más allá del principio de placer*, de Freud. Participó en esos años en las acaloradas discusiones que enfrentaron a los freudomarxistas y a los antifreudianos acerca del materialismo del psicoanálisis. Apoyó entonces la idea de que el psicoanálisis podía integrarse en un sistema de psicología “monista”, compatible con el materialismo dialéctico. Luria soñaba con erigir un puente entre la nueva ciencia freudiana del psiquismo y la psicología experimental. Su última contribución al psicoanálisis data de 1928. El artículo del diccionario de Roudinesco y Plon relata la fervorosa adhesión de Luria al psicoanálisis antes del asentamiento definitivo de Stalin en la cúspide del poder soviético (1928) tras el ocaso definitivo de la estrella de Trotsky y sus otros rivales

políticos que estaban más abiertos a la aceptación de los cambios artísticos y científicos inspirados en las vanguardias de Occidente.

Pasada la época de los remezones revolucionarios Luria siguió siendo un prolífico escritor; sólo que progresivamente, y en especial después de 1960, fue venerado como máxima autoridad y fiel representante de la psicología de cuño marxista en todos los países de occidente donde había casas editoriales regenteadas por los partidos comunistas. Su autobiografía póstuma, *The making of mind: A personal account of Soviet psychology*³, ofrece un relato escueto, pobre en anécdotas y datos personales, pero sugestivo de lo que fue su vida y su obra. En esa autobiografía —cuyo comentario nos aguarda al final de este capítulo— se cosechan datos suplementarios que permitirán enfocar su vida científica como un misterio del que sus dos casos clínicos sobre la memoria constituyen pistas: dos casos; tres novelas.

Hasta aquí nos hemos basado en dos referencias (una inglesa, francesa la otra) muy distintas y complementarias. Ellas son, sin embargo, incompletas en el punto que nos interesa y creemos necesario recurrir a una tercera, la de Oliver Sacks,⁴ el famoso neurólogo de Nueva York, nuestro contemporáneo, quien es entusiasta admirador —si no discípulo o continuador— de A. R. Luria.

En 1972 se publicó la primera edición en inglés del libro de Luria acerca de Zazetsky, el amnésico por lesión cerebral, “el hombre con el mundo destrozado o hecho añicos”. Oliver Sacks la leyó como si fuese una revelación que cambiaría para siempre el estilo de su trabajo y escribió una larga reseña que publicó en 1973. El artículo del (por ese entonces) desconocido admirador motivó a Luria, ya septuagenario, para escribirle una afectuosa carta que derivó en una nutrida correspondencia entre ambos. Sacks sintió que la carta del famoso maestro “¡era como recibir una carta de Freud!” y se complace en comparar a Luria con Freud. Años después, cuando llegó el momento, en 1987, de hacer una nueva edición en inglés, póstuma, del libro de Luria *El hombre con el mundo hecho añicos*, traducción literal de *The man with a shattered world*, en una nueva editorial, el prólogo le fue encargado, justamente, a Oliver Sacks. En ese prólogo Sacks transmite una sospecha que él alberga: que el tema predilecto de Luria era *la naturaleza de la memoria y de la imaginación*, algo que nosotros no podríamos barruntar después de haber leído las dos reseñas de su vida que sintetizamos en las anteriores notas biográficas precedentes.

Sacks cambia nuestras ideas sobre Luria cuando recuerda que él se complacía en dividir sus trabajos en dos vertientes complementarias: una era la ciencia *clásica*, la otra fue bautizada por él mismo como ciencia *romántica*.

Luria pensaba que la ciencia “clásica” —en verdad, la única de la que tenemos noticia y que se considera como tal— reduce la variedad de los fenómenos de la vida concreta a esquemas abstractos y leyes generales, en tanto que los investigadores “románticos” hacen lo contrario y no gustan de transitar por los caminos del reduccionismo científico. Para el científico romántico, escribe Luria en la mencionada autobiografía (p. 174), “nada es más importante que preservar la riqueza de la realidad viviente y aspira a una ciencia que retenga esa abundancia”. Sacks comenta que esa noción de

“ciencia romántica” que seducía a Luria desde sus primeros años sólo llegó a encontrar una expresión satisfactoria en los últimos años de su vida, en sus dos extraordinarias “novelas neurológicas”: *The mind of a mnemonist*⁵ y *The man with a shattered world* (cit.).

En la primera carta que despacha al joven neurólogo de Nueva York, Luria⁶ hace saber a Sacks que repudia enérgicamente el enfoque estadístico, formal, y que prefiere el enfoque romántico, es decir, el estudio cualitativo de la personalidad y de los factores subyacentes a la estructura de cada personaje. En otras palabras, deplora que el abordaje pretendidamente “objetivo” lleve a descartar las elocuentes verdades de la subjetividad, a olvidarse de las “cualidades” en beneficio de los “números” que pregonan un falso rigor. También se lamenta por la pérdida de las ricas descripciones clínicas que eran habituales en la pluma de los neurólogos y psiquiatras del siglo XIX.

Luria quería, por una parte, fundar una neuropsicología y, por otra, reanudar la tradición de una “ciencia romántica” en vías de extinción; por eso atribuía un valor singular a esas dos novelas “biográficas”, paradigmas de la disciplina a la que aspiraba. Su sueño era el de presentar a un hombre en su integridad vital, delineando al mismo tiempo la estructura íntima de su ser. Una escritura tal lo obligaría a combinar los talentos del novelista y del científico, los del pintor y del anatomista. Suponemos que experimentaría la misma inquietante sorpresa que sentía Freud cuando se leía a sí mismo, asombrado por que sus historiales se leían más como novelas que como descripciones nosológicas. Dice Sacks⁷ —negándose a confundir a su mujer con un sombrero y a Luria con Freud... pero sin omitir el parentesco.

Los historiales de Luria sólo admiten ser comparados con los de Freud en su precisión, su vitalidad, su riqueza y su profundidad en el detalle (aún siendo muy diferentes, tanto como la neuropsicología lo es del psicoanálisis). Ambos exploran la naturaleza humana, ambos abren nuevos caminos para pensar en ella.

¿Cuál era la preocupación fundamental de Luria como “científico romántico”? Sacks⁸ propone una respuesta a este interrogante, respuesta que no podemos menos que compartir

Como neuropsicólogo, Luria estudia enfermedades y síndromes, la edificación y la destrucción del cerebro y de la mente; pero como científico romántico siempre estuvo interesado en la identidad, en sentirla, en comprender sus manifestaciones, por apreciar sus vicisitudes, ocupándose de ella, robusteciéndola, mientras ella se afirma en pugna con la adversidad. Sus trabajos “biográficos” narran las historias de los individuos como un todo —sus mentes, sus vidas, sus mundos, su *sobrevivencia* (cursivas en el original).

Luria se instala así, como escritor, en un inusitado género literario, cargado de tensión dramática, teñido de tragedia, donde el producto escrito es el resultado de una *interacción entre dos autores*, el paciente y su médico, que esconden la división entre sus roles y que tienden a confundirse en el relato. El médico hace del paciente el protagonista de una novela y la vida pasa del espacio geográfico y social al espacio literario. La operación no carece de riesgos para ambos y tanto Freud como el hombre de los lobos lo experimentarán, en carne propia, según veremos. Por esta recíproca

fecundación entre médico y enfermo puede Luria decir, con una triple denegación en el prólogo del libro sobre el amnésico: “No es falsa modestia de mi parte si no quiero ningún reconocimiento (*no credit*) por este libro. Su verdadero autor es su héroe.” ¿Y quién es el héroe, aparte del objeto de la investigación, que parece ser la memoria misma? La incógnita que proponemos y quisiésemos desentrañar es: ¿Son verdaderamente dos el paciente y el médico-autor de los historiales románticos o nos percatamos, en el mismo acto de lectura, de que estamos en presencia de un par de aspectos contrastantes de una sola y misma subjetividad, observador el uno, observado el otro? ¿Cabe imaginar que Luria se veía no sólo como el médico sino también como ese enfermo con el mundo hecho añicos o como el que sufría por ser dueño de una memoria portentosa?

Hay un encanto enigmático en estas dos novelas neurológicas (Z. y Sh.), algo que quisiéramos transmitir, subrayar y descifrar en la escritura misma. Un inédito modelo de ficción se desarrolla ante nuestra mirada. La manifestación de un género literario, afin al de los casos de Freud, ha sido notada por varios comentaristas de Luria. Jerome S. Bruner,⁹ el connotado psicólogo cognoscitivista, escribe en su prólogo a *The mind of a mnemonist*:

Este género de la “ciencia romántica” está en el espíritu de un Kafka o de un Beckett que presentan personajes simbólicamente desposeídos de la facultad de encontrar sentido en el mundo. Ellos son como el Joseph K. de *El Proceso* o la galería de almas perdidas que Beckett trajo a la vida en sus relatos y obras de teatro. Así presentados, los casos “patológicos” no resultan ajenos a la condición humana sino una parte misma de esa condición... Dejan de ser “casos” y recuperan su estatuto humano. Y así son, a la vez, partes de la literatura tanto como de la ciencia.

Coincidiendo con Bruner, cuando habla del Z. retratado por Luria, Sacks¹⁰ dice que

Hay quizás aquí un universal que se aplica a todos nosotros: de este paciente aprendemos de nuevo la lección enseñada también por Sócrates, Freud, Proust: que una vida humana no llega a serlo sino cuando es examinada, rememorada y apropiada por su habitante y que tal rememoración es activa, no pasiva, es la construcción activa y creativa de la vida así como el hallazgo y la narración de la verdadera historia de la propia vida.

Llama nuestra atención un recurso retórico revelador de la fusión del médico y el enfermo: al hacer de sus pacientes los protagonistas de sus novelas psicológicas, Luria transfiere a ellos el uso de la primera persona. Quien dice “yo”, quien relata su sufrimiento y sus trastornos de la memoria, no es quien escribe el libro, sino quien sufre de los males. El reportero de la historia, el “científico”, aparece así desdoblado y se comprende que el escritor es apenas un vehículo de otro “yo” que no es o no parece ser él. El autor se desvanece y se encubre bajo la máscara del personaje. ¿Quién es el sujeto del enunciado y quién el de la enunciación cuando el médico escribe transfiriendo la primera persona al enfermo? ¿No se confunden el personaje y el autor como sucede en las *novelas autobiográficas* que ya citamos —en los “casos” ya discutidos en *Memoria y espanto*, en Eric Kandel, etc.? ¿Puede el historial médico ser una alegoría del caso... del autor? Eso sostenemos: *Mutato nomine, de te fabula narratur*. (Horacio) (“Cambiado el nombre, es de ti de quien habla tu cuento.”)

Los trastornos de la memoria, en más o en menos, que se describen en los casos de Luria, como hipermnesia y amnesia, son documentos —sin duda— de la memoria del médico, el que hace cuentos con las historias de sus pacientes y los llama “historiales”. Luria, Freud y tantos otros: fabricantes de casos. Sin excluirnos, sobra decirlo.

2. SHERASHEVSKY, LA MALDICIÓN DE UNA MEMORIA IMPERMEABLE AL OLVIDO

The mind of a mnemonist es el historial de un paciente que Luria siguió y trató a lo largo de treinta años. Sherashevsky (Sh.) estaba aquejado por un problema similar al del ya proverbial “Funes” de J. L. Borges que nos animó en el segundo capítulo: no podía olvidar. Conviene saber que Luria llegó a conocer el cuento de Borges *después* de publicar su “pequeño libro” sobre el caso del hipermnésico, y por eso comete un divertido error. Escribe en su tardía narración autobiográfica que casos semejantes al de su paciente han sido abordados desde una perspectiva imaginaria “como en el cuento de J. L. Borges ‘Funes el memorioso’ donde se repiten algunas de mis observaciones sobre Sh.”.¹¹ Si Luria hubiese compulsado las fechas se hubiera llevado una sorpresa al enterarse de que Funes mal podía “repetir” a “su enfermo”, pues la publicación del cuento de Borges tuvo lugar en 1944 mientras que la primera edición del “historial clínico” de Luria es de 1968, cuando resolvió que “había llegado el tiempo” para hablar de cosas que antes calló. Hay, sí, muchas coincidencias entre el caso “real” (el de Luria) y el caso “ficticio” (de Borges) que lo precedió por décadas. ¡Vaya; qué novedad! La naturaleza imita al arte.

Hablemos del “caso”. En un principio, Sh. podía disfrutar de su portentosa retentiva y hasta hacer de ella un modo de vida. En efecto, perfeccionó la imponente musculatura de su memoria hasta transformarla en *modus vivendi*: actuaba en giras de exhibición por los teatros de la URSS donde abrumaba con su infalible retentiva a los azorados espectadores de sus proezas mnémicas. Luria conoció al paciente —si hemos de creerle— en los comienzos de su carrera (¿la de cuál de los dos, la del médico o la de su “enfermo?”), en los años veinte, y quedó intrigado por el caso, en particular por la estructura mental del hombre que sufría la imposibilidad de *dimenticare*. Su cabeza, como para Funes la suya, era un enorme basurero, metáfora inédita en el vasto repertorio de alegorías de la memoria. No un almacén ni una biblioteca, una vil *poubelle*.¹² Más bien el cementerio poblado de cadáveres que evocamos en un capítulo anterior. El olvido —como sabían Nietzsche y Borges y como por su falta lo padecía Sh.— es la condición para formar conceptos generales y así llegar a pensar. Este desdichado vivía aplastado por el fardo insoportable de una memoria inútil, farragosa, despiadada.

¿Qué hacemos cuando queremos conservar la memoria de un número telefónico, una fecha, nombres de personas que conocemos, onomásticos o direcciones? Recurrimos, por lo común, a extensiones de nuestros aparatos de memoria semántica: escribimos, apuntamos en libretas, computadoras y, hoy en día, en agendas electrónicas portátiles. Registramos. Sh. prefirió actuar del mismo modo, pero a contracorriente; inventó una paradójica *letotécnica* (de Leteo, el mitológico río griego cuyas aguas traían el olvido) que consistía, precisamente, en anotar con cuidado las cosas que *no* quería recordar. Muchas veces le alcanzaba con producir esta escritura para borrar sus recuerdos, liberándose así de esos cuerpos indeseables que estaban incrustados en su memoria.

Proyectaba los datos superfluos sobre alguna superficie exterior como la hoja de papel y los trataba como se procede con el pus de un absceso o con las deyecciones que se lanzan a las corrientes cloacales. Encontramos en la operación de nuestro organismo con los excrementos una alegoría y un equivalente físico del olvido mental, un recordatorio de que la memoria puede igualmente estar cargada de toxinas de las que es menester liberarse para seguir viviendo. Es la técnica que inventó el propio Sh.: escupir su memoria, evacuarla por escrito.

La memoria reproductiva y semántica (*Gedächtnis*) es utilitaria: puede servir para pasar exámenes pero no siempre es una ventaja para el yo que puede preferir la represión, el desplazamiento o la modificación del recuerdo. La memoria puede ser un peligro. Sucede así cuando el Otro, en tanto que conocedor de sus propias culpas, prefiere borrar las huellas y aspira a que sus crímenes sean olvidados. El criminal abomina de los testigos y los suprime cuando puede. Las novelas de detectives y de espionaje así como las películas de Hitchcock muestran con frecuencia el funesto destino que aguarda a los hombres que saben (o que recuerdan) demasiado. ¿Quiere el Otro nuestro bien, ama él a su prójimo, que somos nosotros, o está animado por el deseo egoísta de barrer y eliminar nuestros incómodos y, para él, amenazantes recuerdos? El secreto de la memoria, *de toda memoria* —expresemos nuestra convicción, recordando cuanto aprendimos al estudiar la memoria involuntaria, ese gran descubrimiento de Proust—, *no yace en el sujeto psicológico* (ni en el ADN ni en las humedades sinápticas) *sino en el Otro*. ¿Podría suceder que Sh., en sus relaciones sociales y políticas, creyese que sus recuerdos eran residuos sin valor, objetos excrementicios, saldos de una exhibición discursiva carente de sentido, eso que los estadounidenses reconocen con la expresiva palabra de *bullshit*? ¿O, por el contrario, sus memorias depositadas en el papel eran, para él, una amenaza latente, una sustancia peligrosa, un “objeto perseguidor”, como diría Melanie Klein? ¿Podía él temer que los recuerdos que poblaban su mente, retenidos por su prodigiosa memoria, se proyectasen en el mundo exterior alimentando fantasías (y no sólo fantasías) de sangrienta venganza por parte del Otro? Sí; insinúo —y trataré de probar— que el caso de Sh. expone los riesgos de la memoria en un régimen político opresivo, cuando inquietantes amenazas se ciernen sobre quien recuerda lo que el Otro quisiera borrar. Insisto: la memoria es, en principio y para el Otro, un animal peligroso que se debe aniquilar, domesticar o encerrar, que no puede ser dejado en libertad.

Incitado por el caso, Luria estudia los métodos para olvidar y relata que el sistema de escribir y destruir y quemar los papeles no resultó totalmente satisfactorio para Sh., quien acabó por inventar una técnica mejor, más efectiva. Oigamos al paciente:

Una tarde [...] estaba totalmente extenuado después de dar tres exhibiciones y me preguntaba cómo podría arreglármelas con una cuarta. Delante de mí podía ver las pizarras con los números que salieron en las tres funciones. Era un problema atroz y pensé: “Voy a echar un vistazo y ver si la primera pizarra de números está todavía allí.” De algún modo temía que no estuviese. Yo quería, a la vez, que apareciese y que no apareciese [...] Y luego pensé: “La tabla no aparece y es claro el porque: —¡es porque yo no lo quiero! ¡Ajá! Eso significa que si yo no deseo que se vea la pizarra ésta se hace invisible.”¹³

Así nació el método letotécnico que inventó Sh.: sobre la pizarra con cifras arrojaba imaginariamente una película opaca, un negro sudario, que hacía invisibles los signos... y de ese modo conseguía borrar lo que era cubierto por la película; recordaba tan sólo la nada de la pantalla que remplazaba a la incómoda memoria. Él debía movilizar su deseo de eliminar las escrituras. Para eso interponía una espesa capa de vacío sobre la superficie de la memoria. La nada era la panacea del olvido que anulaba al recuerdo impertinente. El Alzheimer como voluntad y representación. Y como meta a alcanzar. Para sobrevivir. Para alejar el miedo.

Luria expone con precisión y minucias las técnicas de Sh. para recordar y para olvidar pero, al final, sorprende a los lectores diciendo que esas estratagemas no eran, para él, lo fundamental. La bibliografía sobre la mnemotecnica es abundante y viene de antiguo; las letotecnias son menos conocidas. Luria, comprometido con su “ciencia romántica”, cree que lo importante no residía en la “mente” de Sh. sino en los efectos que esta memoria apabullante tenían en la persona y en la vida de ese hombre que fue su “caso” o, más bien, su héroe. Por eso expone en detalle cómo hacía Sh. para encarar la existencia. Cuenta que, dadas las imágenes exquisitamente sensibles y las experiencias sinestésicas difusas de Sh., el sujeto debía, por fuerza, ser un soñador. Por eso investiga en sus sueños y fantasías. Los sueños del “memorioso”, concluye, no eran de esos que conducen a la pereza; antes bien, se convertían en sustitutos para la acción pues se basaban en experiencias de sí mismo que él se ocupaba de transformar en imágenes. Soñar era también una estrategia para sobrevivir. El hombre de la memoria portentosa llevaba una doble vida, ignorada por los demás: la del soñador clandestino ocultada por el personaje social que cosechaba éxitos, la única que era conocida por el Otro.

Un ejemplo de estas acciones fantasmáticas me parece deslumbrante: el “enfermo” se desprendía gustosamente de su “yo” y lo cargaba sobre un tercero, “él”, confeccionado para la ocasión: si Sh. tenía que cumplir con un deber, por ejemplo, asistir a la escuela, se quedaba tranquilamente donde estaba y hacía que “él”, el otro, fuese a la escuela. Luego se enfadaba con “él” por perezoso y lo reprendía: “—¿Por qué tarda tanto en levantarse y vestirse? [...] Él es capaz de decir cosas que son ofensivas o carentes de tacto, cosas que yo nunca diría. Pues ‘yo’ comprendo las cosas, pero ‘él’ no. *Si yo me distraigo, ‘él’ dice cosas que no debiera*”¹⁴ (cursivas mías).

Puede uno imaginarse a Sh. teniendo que vigilar constantemente a “él” para que no diga las cosas inconvenientes que “yo” sé que no debiera decir... ¡en 1934!, fecha de este registro. Luria aclara:¹⁵

Esta clase de escisión entre el “yo” que profiere las órdenes y el “él” que debe cumplirlas persistió a todo lo largo de su vida. “Él” debía salir cuando hacía falta, “él” debía recordar las cosas; mientras que “yo” se limitaba a dar las instrucciones, a dirigir, a controlar. Si no hubiésemos comprendido los mecanismos psicológicos, fácilmente lo hubiésemos considerado como uno de esos casos de “personalidades disociadas” que tratan los psiquiatras y con los cuales el modo peculiar de Sh. de “apartarse” tiene tan poco en común. Su capacidad para verse a sí mismo de esta manera, convirtiendo su actividad y sus experiencias en imágenes de otra persona que ejecutaba sus instrucciones —todo esto era de enorme importancia para ayudarlo a regular su propia conducta.

¿Entendemos, oímos bien lo que dice el narrador del caso? La separación interna entre

uno que controla y vigila y otro que realiza las acciones que él primero le dicta no constituye una “disociación esquizoide” sino una eficaz manera de cumplir con las tareas que se esperan de uno. No es una *patología*. Es una *curación* cuando la vida transcurre —orwellianamente— bajo la mirada acechante del Otro.

Nos permitimos resumir así la lección de Sherashevsky: *la memoria compromete: es una peligrosa compañera. Hay que ponerle diques transfiriéndola a un objeto (papel) que se pueda destruir o cubrirla con una negra pantalla para refrenar sus potenciales estragos. Es menester inventar letotécnicas.*

En otro momento clave de la historia de este “paciente” se exhiben los inconvenientes de la potencia mnémica. Puede que el episodio más conmovedor del libro sobre Sh., sosia de Funes el memorioso, se encuentre hacia el final, cuando el psicólogo relata un episodio de la vida de su paciente que se nos antoja, después de leer la autobiografía científica del propio Luria, que revela acontecimientos que encuentran inequívocos equivalentes en su propia vida. Sh., se nos cuenta, como “Funes” y como en su autobiografía dirá Luria que le sucedía a él mismo, tenía dificultades para entender los conceptos abstractos (por ejemplo, “la base material de la sociedad”, uno de los lugares comunes constantemente repetidos en los manuales de marxismo-leninismo). También tenía inconvenientes, pese a su legendaria capacidad de fantasear y recordar, para leer poesía (por ejemplo, ciertos versos de Pasternak, ¡precisamente de Pasternak!, le resultaban imposibles de memorizar y hasta de entender).¹⁶ El hombre de la retentiva prodigosa, así como —según veremos— también su amnésica contraparte, Z., tenía inconvenientes para ubicarse en el espacio recordando qué eran la izquierda y la derecha. Cabe preguntarse si se trataba de un problema clínico de especularidad fallida o si alude el autor a un candente problema político. Oigamos primero a Sh. hablando en primera persona (en un registro de su discurso tomado, supuestamente, en 1939) y escuchemos después el comentario de Luria.¹⁷

Tengo que presentarme ante tribunales por algún asunto... un caso muy simple que debiera ganar. Había preparado lo que tenía que decir. Podía ver toda la escena del tribunal [...] Era un salón amplio: las filas de sillas, la mesa del juez a la derecha. Todos quedaron satisfechos con las evidencias que ofrecí y gané [...] Pero, de hecho, todo acabó siendo diferente de lo que yo esperaba. Cuando entré a la corte el juez no estaba sentado a la derecha sino a la izquierda, de modo que tuve que hablar desde el otro lado del salón [...] No era como yo lo había previsto, de modo que me atolondré. No podía plantear mis argumentos y, naturalmente, perdí el caso.

Luria, en la página siguiente, observa:

¡Cuán a menudo sucedía que las poderosas imágenes de Sh. no coincidían con la realidad; cuán a menudo, teniendo que confiar en ellas, se veía *desamparado para lidiar con las circunstancias!* El incidente en el tribunal era un ejemplo vívido, pero característico de los problemas que Sh. encontró *a todo lo largo de su vida...* Esto llevaba a mucha gente a tomarlo por torpe, por tonto y como si fuese alguien distraído. Sin embargo, su aprehensión incierta de la realidad y los tintes realistas de sus fantasías tenían un impacto más profundo en el desarrollo de su personalidad. *Vivía a la espera de algo* que él suponía que acabaría por suceder y se entregaba a sus ensoñaciones y a sus “visiones” más que a llevar una vida funcional. Tenía siempre el sentimiento de que algo *particularmente hermoso* iba a suceder, algo *que resolvería todos sus problemas y haría que su vida fuese clara y sencilla*. Él “veía” esto y *lo aguardaba* [...] De modo que todo en su vida era sencillamente “pasajero”, algo que él

tenía que hacer mientras sucedía eso que él esperaba¹⁸ (cursivas mías).

Si nos entregamos a la elucubración de que Sh. es un heterónimo que representa a Luria mismo, una parte de su autobiografía disfrazada de “ciencia romántica” ¿captamos el doble sentido de cada palabra? Luria acaba su informe sobre el mnemonista haciendo referencia al futuro de la psicología con estas palabras que ilustran la trascendencia de su “caso”¹⁹

La psicología tiene todavía que llegar a ser una ciencia capaz de abordar los aspectos verdaderamente vitales de la personalidad humana [...] Quizás esta narración acerca de un hombre que “veía” todo jugará algún papel en el difícil recorrido que queda por hacer.

3. ZAZETSKY: EL MUNDO DEL AMNÉSICO

Revisemos ahora con cuidado el caso de Z. tal como lo conocemos a través de un único documento, el que Luria nos ha dejado, de la aventura vital de este hombre a quien una bala destruyó parte de la corteza occipital en la segunda guerra mundial. El testimonio figura en un libro que lleva el curioso (¿insinuante?) subtítulo de *The history of a brain wound* (*La historia de una herida cerebral*). En la traducción inglesa (de Lynn Solotaroff), la única versión de que disponemos, necesitamos subrayar que se trata de *History* (historia), aunque hacia el final del libro tanto los fragmentos del diario de Z. como las acotaciones de Luria hablan de *Story* (cuento, relato, narración), dejando sin comentar el pasaje de uno de los términos al otro. Recalquemos que, según el título, el sujeto y objeto de la historia no es un personaje, no es Z.; es *una lastimadura*. ¿Verdad, ficción, las dos cosas a la vez? *History* o *story*?

Luria aplica en el caso de Z., el hombre del mundo hecho añicos, la misma receta que había utilizado con Sh.: *lo incita a escribir*. Es preciso evocar los antecedentes: este joven ex soldado se disponía a terminar sus estudios en un politécnico cuando “repentinamente”²⁰ [p. 6] se enteró de que su país había entrado en guerra contra Alemania (¡ay! ¡los traidores adverbios! ¿No se había firmado un pacto que excluía esa posibilidad?). El muchacho era hijo de un ingeniero minero que había muerto en un accidente cuando él tenía menos de dos años y de una madre analfabeta que sobrellevó una vida de dificultades extremas para alimentar a sus varios hijos y que ignoraba cómo conseguir una pensión para los niños. Z. fue movilizado y estuvo en el frente hasta que, en el año 1943, su cabeza se encontró en el camino de una insidiosa bala alemana que le atravesó el cráneo y lo sumió en un estado de intensa confusión mental con pérdida de cuanto había aprendido y de las capacidades para leer y para escribir. Z. es, después de la bala que lo perforó, un personaje desorientado que no sabe ni cómo se llama, que no tiene recuerdos ni amigos, un organismo que ha perdido las funciones elementales de coordinación de sus movimientos, que siente molestias en el abdomen pero que no sabe que necesita defecar porque no puede recordar dónde está el ano y mucho menos entiende cuál es el motivo de sus atroces tormentos. Padeciendo a causa de su cerebro lastimado, no comprende los mensajes más simples; es la víctima de una rara lesión que lo convierte en un sujeto ideal para que un neurólogo pueda investigar en él ciertos aspectos desconocidos del funcionamiento de la corteza cerebral. Z. es el ser baldado y sin esperanzas que recibe la curiosa, la inconcebible indicación médica de escribir. ¿Cómo podría? Y, sin embargo —creámosle a Luria, ¿podremos creerle, creerle *literalmente*?— garrapatea durante veintiséis años, de manera ininterrumpida, largas páginas, sin poder, según él mismo lo aclara, ni tan siquiera leer o entender aquello que escribe. Curiosa disociación, comparable a la que había entre “yo” y “él” en Sh., ahora entre “yo” que escribe y “él” que no puede leer con sus ojos lo que su mano traza.

Luria confiere a Z. una estatura heroica: es el caso de un hombre que lucha, contra

todas las dificultades propias de su virtual descerebración, para mantener su condición humana. En el breve prólogo Luria (p. XIX) afirma:

Escribir era su único vínculo con la vida, su única esperanza de no sucumbir a la enfermedad y de recuperar, al menos en parte, algo de lo que había perdido... Aunque este hombre se refiere a su relato como un cuento [*story*], no hay la menor huella de ficción en él. Cada una de sus afirmaciones ha sido verificada por cientos de registros y observaciones. En resumen, éste es un libro acerca de una persona que luchó con la tenacidad de los condenados para rescatar el uso de su cerebro dañado. Si bien en muchos aspectos siguió estando tan desamparado como antes, a la larga triunfó en su lucha.

Vale la pena resumir la hazaña de Z.: con los mayores esfuerzos, empezando desde un momento en que no podía ni siquiera retener el lápiz en la mano (p. 71) y mucho menos saber para qué podía servir tal utensilio, este hombre, herido en lo más profundo del encéfalo, llegó a escribir tres mil páginas sobre sí mismo (p. 83). ¿Quién dejaría de evocar aquí las tres mil proustianas páginas de *En busca del tiempo perdido*? Los dos buscan la salvación a través de la memoria; Proust de un modo artístico, Zazetzky por una necesidad desesperada de sobrevivir. El “héroe” de Luria escoge un título para sus memorias que subraya la diferencia ética entre ambos proyectos: *Seguiré luchando (I'll fight on)*. Supuestamente es el propio Z. quien escribe en un tercer prólogo que la edición norteamericana agrega a los de Sacks y Luria: “No he perdido la esperanza. Aspiro a mejorar mi situación desarrollando mi capacidad de recordar y hablar, de pensar y entender. Lucho para recobrar una vida que perdí cuando me lastimé y me enfermé.”²¹

Después de su herida el hombre ha quedado como un tullido del alma, con su mente completamente en blanco, incapaz de recordar ni de decir algo, incapaz incluso de gritar, reducido tan sólo a la emisión de jadeos entrecortados. Ni su memoria ni su vida parecen ya existir: “La lesión de mi cabeza parece haberme transformado en un bebé espantoso” (p. 9).

El lector de estas páginas comprenderá mejor la situación si dejamos la palabra al herido y lo escuchamos, tal como lo hizo Luria. Después del balazo, las funciones de integración de la experiencia, dependientes del cerebro, se habían perdido. Carecía de una conciencia que le fuese propia; era como un recién nacido pasivo que miraba, escuchaba y repetía pero que no entendía lo que pasaba a su alrededor. Dos meses después de la herida podía ya ubicarse: “recordaba quién era Lenin” (p. 10) y también su propio nombre con el patronímico y el apellido pero no podía decir siquiera quiénes eran su madre y sus hermanas. No alcanzó a recordar más. Todas las circunstancias de su vida habían sido olvidadas y debía reaprender, paciente y dolorosamente, como un niño, los datos elementales que le permitirían orientarse. Su mundo estaba fragmentado; debía llenar con su imaginación lo que no alcanzaba a entender. Al mirar una cuchara, por ejemplo, percibía tan sólo *la mitad izquierda* y no sabía por qué no podía ver la cuchara entera. Le aterrorizaba percibir que la cuchara desaparecía hundiéndose en la sopa. Sus experiencias eran de pesadilla: no sólo la cuchara sino también las partes de su cuerpo se dispersaban, se separaban de él y tenía que salir a cazarlas y reintegrarlas en sus lugares.

Su afasia era total, como lo eran también la agnosia y la ataxia. Oigamos lo que le

sucede cuando una doctora lo insta a responder y se irrita porque Z. no da con la solución al problema que ella le plantea: “—¿Por qué no me contesta: en qué dirección apunta el semicírculo, *a la izquierda o a la derecha?*” El pobre de Z. no comprendía lo que estaba pasando y comenta (p. 54).

Cuando finalmente entendí lo que me pedía, miré al semicírculo pero *no podía decidir porque no entendía lo que significaba “izquierda” “derecha”*. *Creo que desde que recibí la herida no puedo comprender esas expresiones*. Ella se impacientaba y yo tenía que decirle que no lo sabía. No podía creerme y pensó que yo estaba fingiendo. Cogió luego el puntero e indicó una figura mucho mayor pero, de nuevo, no supe que decirle. Es extraño pero no puedo captar cosas tan sencillas como ésa (cursivas mías).

Sabemos que estos casos existen y que han sido objeto de otras descripciones tan cautivantes como la que ahora leemos pero, ¿qué podemos pensar de la situación de alguien que, en la Rusia de Stalin, ha perdido los criterios que le permiten discernir lo que se entiende por “izquierda” y “derecha”? Recordamos que algo parecido le sucedió a Sh., el hipermnésico, cuando, estando ante un tribunal, confundió, también él, lo que estaba a su izquierda y lo que estaba a su derecha.

Z. vive perdido en el espacio, le falta sentido de la orientación y no sabe qué caminos seguir. Cuando regresa a su aldea natal se pierde en ella. Todo le resulta “*alien, unfamiliar*”. Tras dos años de ausencia sale a caminar por el pueblo y no puede recordar las calles, ni siquiera las más próximas a su casa: para ir al Club de los Mineros al que asistía siempre su padre ya muerto, que funciona en una edificio que está apenas a tres casas de la suya, tiene que cruzar por un pequeño callejón (*Oktyabraskaia*), casualmente, el de “octubre”. Pero, si llega allí, no puede ya recordar cómo volver a casa (p. 60).

Pocas cosas le resultaban tan extrañas como su imposibilidad para leer. Disfrutaba que le leyeran porque así retomaba el contacto con la vida, pero no podía soportar la sensación de extravío que le invadía cuando tomaba el periódico en sus manos. Leamos lo que escribió y extendamos una cordial invitación para sospechar de una lectura literal (p. 64).

¿Qué diablos era esto? Las letras me parecían extranjeras y se me ocurría que probablemente no era un diario ruso. Pero cuando me fijaba en el nombre del diario en la primera página los caracteres se veían muy grandes y me parecían familiares. Así que no podía entender por qué no estaba impreso en ruso. Pensé que podía ser un periódico de una de las repúblicas soviéticas. Pero nuestro comandante de la compañía lo leía en ruso. Lo interrumpí y le pregunté: “—Este diario... ¿cómo se llama? ¿Es esto... es ruso?” Él estaba al borde de la risa, pero cuando advirtió las vendas que yo llevaba en la cabeza, contestó: “—Naturalmente; es el *Pravda*. ¿Acaso no ves que está impreso en ruso?”

Volví a mirar la primera página pero no podía leer el nombre del periódico, aún cuando podía ver las enormes letras y que ellas se parecían a la palabra *Pravda* [verdad]. ¿Por qué yo no podía leerla? Para consolarme pensé que estaba dormido y soñando todo esto. Era imposible que estuviese tan perdido y ya no fuese capaz de leer.

De repente me levanté, miré el diario, e inmediatamente vi una foto de Lenin y sentí júbilo al reconocer ese rostro familiar. Pues, aunque no podía leer nada de lo impreso, ni siquiera las grandes letras de la palabra *Pravda*, podía reconocer esto. ¡Qué extraño! —pensé—. En ese momento se me hacía inconcebible la idea de que mi lesión en la cabeza me hacía ignorante y analfabeto. ¿Era posible que ya no pudiese leer en ruso —ni tan siquiera palabras como Lenin y *Pravda*—? Algo andaba mal. Era ridículo. ¡Qué terrible es no poder leer. Es sólo leyendo que una persona aprende y comprende las cosas, puede tener ideas acerca del mundo en que vive y puede ver cosas de las que antes no podía ser consciente. Aprender a leer significa tener un poder mágico, y de repente yo había perdido ese poder. Yo estaba abatido, me sentía muy menguado por eso.

Me pregunto y pregunto a mis lectores: ¿estoy forzando el razonamiento si leo esta página y encuentro que ella tiene un claro doble sentido que podría expresarse como una nueva pregunta preñada de paronomasia: “¿cerebro baleado o lavado de cerebro?”

Nos cuenta este pobre hombre la dificultad que tenía para recordar las letras aunque poco a poco consigue identificar algunas: la “z” por su apellido “Zazetsky”, la “l” por “Lenin”, la “s” (inicial, nos dice de *son* [sueño] que es una palabra con la que piensa cada noche al irse a dormir y le hace recordar con rapidez la letra “s”), la “k” cuando puede recordar “la palabra “*krov*” [sangre] que me venía a la cabeza con tanta frecuencia que ya no había modo de olvidarme de ella” (p.

67).

Sabemos también, por el relato mismo de Z., lo difícil que le resultó (re)aprender la lectura teniendo que pensar en las letras una por una y teniendo que recorrer el alfabeto hasta encontrarla. Para colmo, cuando llegaba a distinguir una letra se olvidaba de las anteriores de la palabra que estaba leyendo, razón por la cual no podía encontrar ningún sentido en lo que leía. Este problema no se atenuaba con el pasar de los años sino que se le hacía cada vez más serio. ¿Y la escritura? Al principio le causó aún más problemas y así fue (p. 73).

... hasta que un doctor al que llegaría a conocer muy bien [¿es así como Luria se presenta en la historia a la vez que borra sus intervenciones personales?], pues él era siempre muy informal conmigo y con los demás pacientes, me pidió que escribiese automáticamente —sin levantar mi pluma del papel—. Yo estaba asombrado y le hice muchas preguntas antes de poder siquiera empezar. Finalmente, alcé el lápiz y después de repetir la palabra *krov* [sangre] algunas veces, la escribí con rapidez. Sé muy poco de lo que he escrito después y aún tengo problemas con la lectura —aún con la lectura de mi propia escritura.

Así fue como Z. —según cuenta el historial “romántico” de Luria— decidió escribir un diario en el que expresaría el terrible abismo en el que su lesión lo había precipitado y la dura batalla que debió librar para recobrar ese mundo que había perdido. Trabajó por 25 años en su diario, día tras día, buscando las palabras que le permitiesen expresarse, tardando a veces un día entero para escribir media página. Su obra se llamaría *La historia de una terrible lesión cerebral* pero después decidió cambiar el título: sería *Seguiré luchando*. No dejó de sentirse en el fondo de la desgracia, pero había ahora una esperanza que lo sostenía. Llegó incluso a escribir, haciendo esfuerzos titánicos, algunas cartas sin saber a ciencia cierta cómo podría hacerlo. Cada carta que salía de su pluma le tomaba un tiempo ilimitado y era incapaz hasta de escribir una simple carta dirigida a su madre. La mera idea de escribirle a alguien ponía a dura prueba a su cerebro y quedaba exhausto después de cada tentativa. Nuevamente nos preguntamos por el trasfondo de esta imposibilidad para leer y para escribir, especialmente una carta. Nos acordamos de *La broma*, la novela de Milan Kundera en donde tanto quien envía como quien recibe una tarjeta postal con una broma (“¡Viva Trotsky!”) ven sus vidas definitivamente aplastadas por el poder omnímodo de una burocracia solemne y carente de humor.

La escritura con la descripción de sus sufrimientos, el relato de los distintos hospitales por los que ha pasado, la necesidad de dar coherencia por medio de frases a una

experiencia inenarrable de pérdida del mundo y de los puntos de referencia, la duda acerca de si una frase que ha escrito provisionalmente en una hoja suelta o en un margen de periódico es algo que puede entrar en el “diario”, la imposibilidad de seguir con su trabajo cuando hay otras personas en el entorno, el olvido constante de lo que “querría” escribir, todo ello es el impulso que anima a Z. y la razón de sus más profundas inhibiciones. Las ideas y los recuerdos más importantes escapan de su cabeza y quedan enterrados por la amnesia. Es entonces cuando Luria se pregunta con tanto énfasis como para titular así uno de los capítulos de su informe: “¿Por qué escribía?” (pp. 83-86). Quizás el título que pensaba darle a su obra *Seguiré luchando* es la clave, no sólo del diario de Z., sino del historial que presenta Luria y, más aún, de la vida y la obra del científico, autor de esta audaz novela clínica.

¿Era necesario que Z. escribiese? ¿Por qué su cerebro destrozado tendría que atormentarse con esta tarea ímproba y extenuante? “El paciente” decidió que era lo único que le quedaba por hacer: no podía ser de utilidad en la casa, se perdía si salía a caminar y no podía entender ni lo que leía ni lo que se decía por la radio. Todo eso estaba por encima de él. Pero podía reunir los fragmentos de su pasado, compararlos, exponer una visión coherente de cuáles fueron sus experiencias y deseos. En la redacción de su diario encontraba una razón para vivir y en esa tarea residía su única esperanza de reencontrarse con el hombre que en otros tiempos había sido. Revivir el pasado era la única manera de asegurar un futuro. Por eso debía salir a la caza de los recuerdos perdidos. [*¿Proust en el Gulag?*] Pensaba que de este modo sería también útil a otros, que podrían comprender, a través de su relato, el daño que un fragmento de bala puede hacerle a los seres humanos al fracturar su memoria y al extirpar en ellos toda posibilidad de un pasado, de un presente y de un futuro. El paciente califica su propia escritura como “morbose” y compulsiva: “aún ahora estoy forzado a hacer esto” (p. 85). Y Luria comenta que esta obra llegó a ser la cosa más importante de su existencia, su razón para vivir, para reintegrarse al mundo, para ser un hombre como los demás. Al describir su destino, según su médico, dejó no sólo un documento trágico sino también una información inapreciable para los demás. En verdad, ¿quién estaría en mejores condiciones de describir un acontecimiento que aquel que ha sido el testigo, el participante, la víctima? Castigado con esta “enfermedad”, él procedió a investigarla. Su descripción es extraordinariamente vívida y detallada. Si se le sigue paso a paso —es la idea que Luria propone de modo explícito— se podrían revelar algunos de los misterios del cerebro humano. ¿Cuál es el destino del sobreviviente de una catástrofe si no es capaz de luchar contra el destino escribiendo su experiencia?

¿Cómo será vivir en un mundo sin recuerdos y en el cual las palabras son sólo sonidos, significantes que no llevan consigo ningún significado, porque se han roto las cadenas sintácticas que hacen que una palabra tenga una significación de acuerdo con el contexto gramatical y a la situación discursiva en que son pronunciadas? Los familiares del “herido” tratan de entenderlo y de hacerse entender por él hasta que comprenden la futilidad de sus esfuerzos: “Él nunca podrá acordarse de lo que querría decir.” Por eso mismo Z. decide que no participará en reuniones, que, si no puede decir eso que no

puede decirse (por que la herida se lo impide) será mejor que se calle [*¿Wittgenstein en el Gulag?*]. Su cabeza parece estar vacía y no puede dar forma a unas ideas que se presentan dispersas, a tal punto que resuelve que ya no se molestará en hablar. Se dedicará, en cambio, a un estudio arqueológico de su memoria “para distinguir lo que permanecía de ella y lo que estaba irremisiblemente perdido”. Esa investigación lo lleva a una conclusión dolorosa: los recuerdos que le llegan corresponden a un pasado distante, no son evocaciones de sucesos recientes; en sus propias palabras: “los recuerdos le llegan desde el extremo equivocado”. Con esfuerzos inauditos llega a evocar los distintos hospitales y sanatorios en los cuales lo internaron. Alcanza a precisar imágenes de su pasado con gran detalle y es así como escribe su diario [*¿Silvio Pellico o Antonio Gramsci en el Gulag?*], pero no puede convocar esas imágenes a voluntad y cuando lo hace le faltan las intrincadas asociaciones que generalmente forman una memoria. Corresponde citar un ejemplo conmovedor (p. 98).

Trataba de recordar los rostros de mi madre y de mis hermanas pero no podía formarme una imagen de ellas. Sin embargo, cuando, por fin, me enviaron de vuelta a casa y vi a mi familia, las reconocí de inmediato. Ellas estaban jubilosas porque yo había regresado y me envolvieron con sus brazos y me besaron. Pero yo no podía besarlas —había olvidado cómo se hacía—. Mi madre lloraba mientras me abrazaba, lloraba de felicidad y de pena —porque al menos un hijo había regresado, aunque con el cerebro lastimado, mientras que el otro había desaparecido desde 1941, poco después del comienzo de la guerra—. Comenzaron a hacerme toda clase de preguntas “—¿Cómo, cuándo, de dónde había vuelto?—.” Yo traté de decirles pero no alcancé a expresar nada. Me quedé musitando algo incoherente. Una o dos palabras de una frase era todo lo que recordaba. El resto definitivamente ya no vendría...

Más tarde, dice Luria, recuperó algo de su memoria pero de todos modos el mundo alrededor de él seguía siendo tan extraño, incoloro y fragmentado como antes. Lo que hubiera podido dar sustancia a los pensamientos o impresiones permanecía enterrado en el olvido y esos problemas continuaron a pesar del paso de los años (los cuarenta, cincuenta y sesenta del siglo XX... en la Unión Soviética). Z. sabe muy bien de su déficit, está siempre consciente de los defectos de su memoria y de su capacidad para hablar o pensar. Se percata con claridad de su anormalidad cuando habla con la gente; es consciente de la sonrisa idiota que se dibuja en su cara y de esa tonta risa nerviosa que siempre le acomete, además del hábito de decir “sí, sí” cuando alguien le habla. Cuando es a él a quien le toca hablar, estalla en risas estúpidas y muy ridículas sin que haya ninguna razón. ¡Todo lo que ha estudiado y aprendido, todo se ha ido! “Cuando estoy solo, es como si un candado hubiese atrancado mi memoria...”²² Desde esa espantosa lesión en el cráneo todo se ha fugado de su mente y es como si ya no fuese un hombre sino, apenas, una criatura recién nacida. Ha perdido la cabeza junto con la capacidad de recordar, de expresarse, de hacerse entender.

Llegado a este punto de la reseña del diario de su paciente, Luria da paso a una extraña y en apariencia incoherente disquisición sobre el recuerdo de las palabras. Recurre a una curiosa referencia —que también en su momento usó Lacan—: evoca la manera en que los habitantes de Laputa²³ (p. 109), el país que visitara Gulliver, muestran las cosas en lugar de hablar, porque para ellos los objetos hacen las veces de palabras: el

gesto ostensivo vale como significante y como significado. Luria continúa, lo que es aún más curioso, relatando el modo en que uno puede recuperar un nombre que no viene a la memoria. Quien recuerde el trabajo de Freud sobre el olvido de los nombres propios (el del pintor Signorelli) encontrará en estas páginas una descarada paráfrasis que no toma siquiera el cuidado de disfrazarse a sí misma (p. 111).

Digamos que usted va a un museo y de repente descubre que no puede recordar el nombre de un pintor (pongamos que es el nombre de un pintor georgiano, uno de los fundadores del primitivismo). ¿Será Passaneur? se pregunta usted a sí mismo. ¿Pirestone? ¿Prangishvili? No. Ninguno de esos nombres es el buscado. Hay algo en el nombre que sugiere “fuego”. Usted lo vuelve a intentar. ¿Es Pirotechnik? No. Porque usted sabe que es algo que tiene que ver con los turcos. ¿Osman? No: pero entonces usted va a Piresman y luego al nombre mismo —Pirosmanishvili—. Una vez que usted ha recordado el nombre, su memoria descarta automáticamente todas las asociaciones que se le cruzaron en el camino.

Si uno se acuerda de la hermosa película georgiana *Pirosmani* que se filmó y exhibió en Occidente a fines de los años setenta sabe bien que Luria no inventó el nombre de Signorelli, perdón, de Pirosmani. Lo que sí hace el psicólogo soviético es aplicar la lección de Freud al caso de Z. y describe este peculiar daño cerebral de su paciente que, por algo que le pasó en la cabeza, por un severo traumatismo, ha quedado sin la posibilidad de sintetizar sus impresiones y de evocar los nombres propios que, sin embargo, sabe bien que están guardados en su memoria pues los tiene “en la punta de la lengua”. Sufre de impedimentos para recordar con precisión y organizar las asociaciones complejas en esquemas mentales coherentes. Luria aclara que la memoria de su paciente no está empobrecida: es, más bien, una memoria baldía que no mejora con el tiempo. La tácita alusión al artículo de Freud sobre el olvido de los nombres propios revela la intención del autor: no se trata de olvido; es un vaciamiento que no mejora con el correr de los días, es, lisa y llanamente, represión. Después de eso “que pasó con su cerebro” el mundo ha sido hecho añicos.

Expongamos, para terminar, un último ejemplo de las dificultades que tenía Z. para comprender las frases con una estructura gramatical compleja y retomemos el elocuente relato que da Luria de una de esas frases del enfermo: “—No tengo la costumbre de no acatar las reglas—.” Es Luria quien se pregunta (pp.124-125)

¿Qué clase de persona es la que habla —un rebelde impenitente o un estudiante sumiso? Si usted considera por separado a ambas expresiones “no tengo la costumbre” y “no acatar las reglas” ellas suenan desafiantes y provocadoras. Pero después de una breve reflexión usted cae en la cuenta de que la intención es precisamente la contraria. Es ésta una prueba de cómo uno puede ser engañado por las inversiones gramaticales [...] Las inversiones gramaticales, medios para modificar la estructura sintáctica, deben haber impactado a este paciente como chistes dañinos.

Interrumpamos en este punto las referencias a Z. y su infausto destino. Releamos todas las citas de los párrafos escogidos, volvamos a preguntarnos si no son evidentes en ellas el doble sentido y el equívoco *intencionado*. Preguntémonos cuál es el caso que se quiere transmitir: ¿el de Z., el de los sometidos a “lavado del cerebro”, el de los que no han podido expresar sus ideas sino en la clandestinidad o el del propio Luria? ¿Cuál es la

lesión cerebral que ha dejado a toda una juventud pensante sin memoria, sin habla, respondiendo mecánicamente “sí, sí”, incapaz de reconocer su propio idioma aun cuando la palabra “verdad” (*Pravda*) aparece con tan grandes caracteres? ¿Dónde ha estado, por qué “hospitales” ha pasado Z. y qué “tratamientos” se le aplicaron en ese tiempo? ¿Cómo quedó tan desorientado que tan pronto cruza el callejón de octubre (*Oktyabraskaya*) ya no puede regresar a su casa? ¿Cómo llega a reconocer la imagen y el nombre de Lenin antes que el suyo propio y tiene tantos problemas con la “s” aunque no puede dejar de pensar en ella cada vez que se va a dormir? ¿Será esa “S” (con el poblado bigote del “padrecito de los pueblos”) la letra más presente en su alfabeto? ¿Por qué es la letra “k”, la de “sangre”, la que no puede alejar de su mente y aquella que repite varias veces antes de empezar a escribir? ¿Cuál es la lección sobre la memoria y el olvido de los nombres propios que nos transmite el ejemplo de Pirosmani? ¿Qué ha pasado con los recuerdos del pasado reciente, de los saberes perdidos, de la imposibilidad de reconocer a los rostros más familiares? ¿Qué sucede en el primer encuentro con los familiares después de haber desaparecido y de haber pasado por varios “hospitales”, cuando no puede ni reconocer a su madre, ni besarla, ni decirle de dónde —de qué círculo del infierno— viene? ¿Hasta qué punto es grave no poder leer y no poder entender lo que dicen la radio y los periódicos? ¿Qué presencia tiene la censura en esta necesidad de esconderse para escribir y en esta convicción de que sólo escribiendo y escribiendo una literatura que él mismo no puede leer ni “entender” está la única posibilidad de cura, de salvación, dejando el testimonio de aquello de lo que fue víctima? “Esta escritura es mi único camino para pensar. Si cerrase estos cuadernos estaría abandonando, regresando al desierto, a ese mundo del ‘nada sé’ del vacío y la amnesia” (p. 86).

En resumen, el texto íntegro del caso del hombre con la memoria pulverizada puede ser leído como una vasta alegoría en donde todas las frases se ven dotadas de doble sentido: uno, literal, clínico, y “otro”, oculto, cuyo referente es la vida del supuesto “médico tratante”. Por eso —sostenemos— la escritura de *Seguiré luchando* resulta ser, a la vez, una medicina poderosa y un enemigo que podría ser delator. Es *pharmakon*.

4. LA MEMORIA INCÓMODA DE LURIA Y SUS DOS PACIENTES

Es probable —no podemos negarlo— que alguien con la lesión de Z. haya existido y que el paciente le haya sido asignado al eminente doctor Luria que se hizo cargo de su rehabilitación. De eso poco sabemos; estamos dispuestos a admitir que hubo un herido de bala (¿o debemos decir, mejor, el sobreviviente a un “lavado de cerebro”?) que corresponde al caso clínico presentado, al igual que puede o debe haber existido un hipermnésico llamado Sherashevsky. Según dice el propio médico, “de cada uno de los aspectos del caso de Z. hay cientos de registros y observaciones y no hay la menor huella de ficción en ellos”. Esos documentos serían pruebas irrefutables de la verdad de los dichos de Luria acerca de él.²⁴ Mas nos permitimos sospechar de su palabra. ¿Cientos de registros de *cada* aspecto de un caso del que el médico es el único testigo? ¿No son demasiados? ¿O es la plena y palmaria verdad? ¡La historia dice que se cuentan por millones los Zazetskis que pueden confirmar que fueron privados de la palabra, de la posibilidad de pensar, de leer y de saber, debido a una terrible “lesión cerebral”! Puede que una nación entera fuera afectada y todo indica que Luria formaba parte de esa multitud, con una particularidad: la de estar decidido a ocupar el lugar del testigo que denuncia esa herida y esa “enfermedad”. “Seguiré luchando.” Situaciones hay donde el médico puede ser también el fiscal.

Evoquemos aquí, en un breve regreso, el caso del mnemonista Sh., el hombre que no podía olvidar, y corramos el albur de forzar la literalidad y de reformular, como lo hicimos con Z., ciertas preguntas insinuantes e insidiosas? Cuando en 1968 Luria resuelve publicar el caso Sh., primer ejemplo de su “ciencia romántica”, el paciente, a quien, como ya se dijo, conoció en los comienzos de su carrera y al que trató durante treinta años, llevaba ya una década de muerto. Los testimonios debidamente fechados que Luria aporta cubren tan sólo el periodo que va de 1934 a 1939, aunque supuestamente lo habría tratado entre 1928 y 1958. Diez años después de haber dejado de verlo, en 1968, publica el historial del caso. El pequeño volumen comienza poniéndose bajo la advocación de dos epígrafes enigmáticos en relación con la obra que sigue: el primero es una cita de Lewis Carroll (*A través del espejo*) y el segundo es de su propia pluma que recurre al plural mayestático:

The time has come, the walrus said, to talk of many things.
[Ya es tiempo, dijo la morsa, de hablar de muchas cosas.]

... Junto con la pequeña Alicia nos deslizaremos a través de la bruñida y fría superficie del espejo y nos encontraremos en un país de maravillas, donde todo es a la vez tan familiar y al mismo tiempo tan insólito y extraño.²⁵

Es en 1968 cuando Luria entiende que “*the time has come*” y que puede empezar, tomando las debidas precauciones, a publicar su vívida, hipermnésica, memoria de aquellos tiempos en que no se debía hablar de muchas cosas. Podrá develar ciertos

enigmas de su vida y de sus metamorfosis como científico por medio de novelas de casos y casos de novela que funcionarán como alegorías de su trayectoria científica y de las vicisitudes de su memoria enclaustrada en un espacio sin ventilación. Así nace la “ciencia romántica”, capaz de abrirse camino hasta la imprenta tomando el ropaje de “casos clínicos”.

Sólo cuando siente que es el anhelado momento (¿el “gran día” que esperó Sh. hasta el instante de su muerte?) podemos enterarnos del caso de aquel hombre extraordinario que encontró un modo de sobrevivir desdoblándose, dando instrucciones a otro que no era él mismo para que actuase en su lugar, aunque “yo” debía quedarse vigilando para que este otro, “él”, no dijese cosas inconvenientes que sabía que podían molestar. “Él” debía tomar su lugar e ir a la escuela, presentarse puntualmente, poner en escena un rol social, en vez de “yo” que se quedaba en silencio, retraído, en casa.

En este punto de nuestra investigación sobre Luria podríamos comprender a la simpática morsa de Carroll: “Ha llegado el tiempo...”, sólo ahora, después de haber expuesto los puntos salientes de ambos casos de “ciencia romántica” centrados en la patología de la memoria, uno por exceso y otro por defecto. Es tiempo de recurrir a la (ciertamente precaria) autobiografía de Luria para esclarecer ciertos datos de su vida, en apariencia inconexos, que requieren de una atenta y desconfiada lectura. Luria recuerda que “comenzó su carrera en los primeros años de la gran revolución rusa. Este acontecimiento singular y trascendental influyó decisivamente en mi vida y en la de todos aquellos a los que conozco.”²⁶ Así comienza la autobiografía del científico que es más el relato “objetivo” de una carrera de investigador que el de los avatares de una vida. Se parece a la “Presentación autobiográfica” de Freud que alguna vez comentamos: una pura *memoria semántica*, con pocos rasgos de *memoria episódica* y queda a años luz de las pintorescas evocaciones del neurocientífico que se recrea en su *Search for memory*, Eric Kandel. ¿Quién podría negar que la Revolución de Octubre de 1917 influyó decisivamente en la vida de Luria y de cada uno de sus compatriotas? La pregunta, por cierto, es otra: ¿de qué manera, cómo evaluar esa influencia?

Luria compara sus experiencias con las de los psicólogos occidentales y constata una diferencia importante. Advierte que muchos de sus colegas “del otro lado” poseen extraordinarias dotes personales y que, como los buenos científicos de todos los países, han realizado importantes descubrimientos. Pero, acota, la mayoría de ellos han pasado sus vidas en un ambiente tranquilo y con cambios paulatinos. El trabajo que realizan como intelectuales consiste en investigar y, a veces, en mudarse de una universidad a otra. En su propio caso, la vida ha sido muy diferente: ha estado siempre a merced de factores sociales e históricos imprevisibles. Para él no existió la alternativa de proseguir una formación ordenada y sistemática que es la piedra fundamental de la mayoría de las carreras científicas. La vida, en cambio, le ofreció algo muy distinto: la atmósfera fabulosamente estimulante de una sociedad activa y rápidamente cambiante (*ibid.*).

Toda mi generación estuvo imbuida por la energía del cambio revolucionario —la energía liberadora que la gente siente cuando forman parte de una sociedad que es capaz de realizar cambios tremendos en un lapso corto— [...] Yo tenía apenas quince años cuando estalló la revolución.

La comparación con los colegas occidentales deja en su paladar un sabor agrisado en cuanto a lo ganado y lo perdido. Luria aplaude la importancia del inicio, del súbito despertar después de la revolución y reconoce el estimulante ambiente para el desarrollo de la ciencia y del pensamiento que desencadenó la energía liberadora de ambiciosos proyectos de transformación del mundo. La suya no pudo ser una carrera “ordenada y sistemática”. Los comienzos, en medio de ese desorden, eran promisorios: todo parecía realizable... pero... ¿quién podía predecir adónde llevaría todo eso? Estaba, como todos, sometido a tremendos e imprevisibles vaivenes que no le permitían aventurar lo que le esperaba al día siguiente.

Gracias a su empuje original, la Revolución los liberó, a él y a sus colegas, los miembros de la generación más joven, para que pudiesen discutir nuevas ideas, formular nuevas teorías y adherir a distintos sistemas de pensamiento. Él mismo dice que no tenía idea de cuáles eran las causas verdaderas de la Revolución de Octubre. Su entusiasmo provenía más bien de un sentimiento colectivo, romántico, hacia los acontecimientos de la época más que de una valoración intelectual profunda de lo que sucedía en Rusia. El terremoto socialista había acabado con las certidumbres y con los límites de un mundo restringido, privado. Nuevos panoramas, nuevas perspectivas se abrían; otras quedaban clausuradas. La atmósfera que siguió inmediatamente a la Revolución proveyó de energía para conquistas del deseo y de la imaginación que por fin se liberaban del chaleco zarista (pp. 18-19). Como bien se ve, el elogio de Luria a la Revolución se refiere al despegue que impulsó un pensamiento múltiple, atrevido, ambicioso; él se exalta por la fase que podríamos llamar “parricida”. Constata que el nuevo régimen abrió caminos para la discusión y para los desarrollos particulares de sus entusiastas colegas pero nada dice acerca del destino final de esas aventuras de la inteligencia.

Concretamente, en el campo de “lo mental”, Luria abogaba por una psicología que describiese simultáneamente los hechos concretos de la vida anímica de los individuos y que generase, a la vez, leyes explicativas generales. Fue entonces, antes de cumplir los veinte años, mientras luchaba para definir sus posturas en el campo de la psicología, cuando encontró en su camino los primeros textos de la escuela psicoanalítica: *La interpretación de los sueños* y varios otros de los primeros libros de Freud que habían sido traducidos al ruso, así como también trabajos firmados por Adler y por Jung que pudo leer en alemán. A Luria se le caían las escamas de los ojos: había un enfoque científico que ensamblaba una explicación marcadamente determinista de la conducta concreta e individual con una explicación de los orígenes de las complejas necesidades humanas en términos de ciencia natural. Quizás el psicoanálisis, pensó, podría servir como base para una *reale Psychologie* científica, una que pudiese superar la clásica división epistémica de Windelband entre lo *nomotético* (las leyes con valor universal) y lo *idiográfico* (lo particular de una existencia singular) (p. 23). Esa distinción estaba en el aire de la época, cuando se generó la dicotomía jaspersiana entre la “explicación” natural y la “comprensión” intuitiva. El debate preocupaba también a Freud en esos mismos tiempos, cuando tenía que decidir si el psicoanálisis formaba parte de las “ciencias de la naturaleza” o de las “ciencias del espíritu” y desechara con energía esa

segunda posibilidad.

En los comienzos, en los años veinte de su siglo, el entusiasmo juvenil. Medio siglo después, en 1976, Luria, el septuagenario, poco antes de su muerte, evoca aquellos sueños y continúa fantaseando y manifestando sus esperanzas de encontrar la fundamentación científica de una *reale Psychologie* por medio del psicoanálisis; esa “psicología real” —y no es casual que lo escriba en el idioma de Freud— a la que había dedicado su vida. El texto de *The making of mind* alterna curiosamente entre un “me pareció” (entonces) y “podría servir de base” (ahora) para construir la soñada nueva ciencia psicológica, infiltrada por elementos románticos, capaz de superar la distinción entre lo nomotético y lo idiográfico. Se revela así la persistencia de la orientación de Luria hacia el psicoanálisis, tendencia conservada en el eclipse del medio siglo que va desde su abjuración hasta que, junto con la morsa y con Alicia, siente que “ha llegado el momento” de atravesar el espejo y *seguir luchando*.

La autobiografía luriana pasa del encomio del comienzo revolucionario al relato de cómo, a los veinte años de edad, mientras completaba sus estudios formales, comenzó a escribir un libro sobre sus “descubrimientos” en el psicoanálisis. El manuscrito nunca pasó de la copia escrita a mano que todavía conservaba en sus archivos en el momento de morir. ¿Qué habrá sido de él y de las cartas que intercambió con Freud, dónde estarán? Quisiéramos saber. Luria no pensaba que los ensayos de esa época tuviesen valor científico pero menciona su existencia por considerar que eran sintomáticos de esas aspiraciones que eran las propias de su generación. No oculta su orgullo cuando puede decir: “La carta de Freud dirigida a mí como ‘Estimado Señor Presidente’ (de la Asociación Psicoanalítica de Kazan), escrita en alemán gótico, así como otra carta autorizando la traducción al ruso de uno de sus libros breves, están todavía en mis archivos.” Y agrega (p. 24):

En años posteriores publiqué algunos trabajos basados en las ideas psicoanalíticas y hasta llegué a escribir el manuscrito de un libro que contenía un enfoque objetivo del psicoanálisis que nunca fue publicado. Finalmente llegué a la conclusión de que es un error suponer que uno puede deducir la conducta humana desde las “profundidades” biológicas de la mente haciendo abstracción de sus “alturas” sociales.

Las cartas enviadas por Freud quedaron guardadas en el cajón, dos libros fueron escritos pero no llegaron a la imprenta. Los archivos personales guardaron celosamente la memoria suprimida. ¿Qué se puede hacer con el saber condenado y con la memoria inhabilitada para la luz pública... con la memoria impublicable... pero nunca cancelada? Su autobiografía prosigue (p. 30):

La filosofía marxista, uno de los más complejos sistemas de pensamiento en el mundo, fue asimilada lentamente por los intelectuales soviéticos, incluyéndome a mí mismo. Hablando en verdad nunca llegué a conocer a fondo al marxismo hasta el punto que hubiese querido hacerlo. Todavía considero que ésta ha sido la mayor de las limitaciones en mi educación.

En ningún momento de su prudente evocación autobiográfica Luria aduce argumentos favorables al marxismo-leninismo, metro patrón con el que durante setenta años fueron

medidos, por parte de las autoridades, los trabajos de la psicología soviética. No necesitan mayores comentarios sus palabras: es un sistema muy complejo de pensamiento, fue “asimilado” lentamente, nunca llegó a conocerlo a fondo. A los setenta y cuatro años de edad pretende que es una limitación que nunca pudo superar en su educación. Parece una confesión. ¿Lo es? ¿Puede uno imaginar a esta inteligencia despierta y aguda, al tanto de cuanto se producía teóricamente en su país y en el mundo, conocedor de las lenguas occidentales más difundidas, viviendo en una Unión Soviética que nadaba en ríos de prensa de divulgación marxista y leninista; puede uno imaginar a este precoz e inquieto conocedor de la clínica y de las ciencias sociales, impregnado en su adolescencia de “socialismo utópico” (p. 20) sin poder entender o aprender los principios del marxismo que son, en sí y en verdad, sencillos y hasta triviales? ¿Quién no se da cuenta de que se trata en Luria de una “resistencia”, y no precisamente inconsciente, ante la constante insuflación de manuales y tratados oficiales, en tiempos en que no se podía dar un paso en el pensamiento “científico” sin hacer referencia a las tesis de Marx simplificadas *ad usum delphini* tal como se difundieron en su tiempo y en la sociedad “soviética”?

Al final de *The making of mind*, Luria dedica, por fin, un capítulo a la “ciencia romántica” y se refiere ampliamente a los dos casos de disturbios de la función de la memoria que hemos reseñado: Sh., el hipermnésico, y Z., el amnésico. Dice entonces que quisiera escribir un tercer libro o hasta una corta serie de libros como los dos anteriores. ¿Qué lo detiene? Escuchemos (pp. 187-188):

La investigación para un libro semejante sería para mí muy difícil. Tendría que encontrar individuos con cualidades tan excepcionales —el desarrollo extraordinario de algún rasgo o la quiebra de alguna función esencial— que hubiese producido un cambio completo en la personalidad. Debería entonces dedicar decenios a estudiar tal “historia no imaginada”, aislando los factores decisivos y construyendo paso a paso el síndrome completo. Desgraciadamente, no tengo la oportunidad. La única posibilidad que me queda, pues, es la de volcarme sobre mí mismo y escribir *La vida de un psicólogo soviético vista retrospectivamente*, teniendo en cuenta que los componentes de una historia como la mía son muy distintos de aquellos de los dos libros precedentes. No hay tal sujeto con capacidades excepcionales —yo no tengo ninguna—. Tampoco hay una habilidad especial o un desastre específico. Pero sí hay la atmósfera de una vida, comenzando por ese periodo irrepetible que fue el comienzo de la Revolución.

Son éstas las razones que da Luria para redactar, casi *in articulo mortis*, su testamento científico, el escrito autobiográfico, que llevaba en un principio el título de *Visión retrospectiva de la vida de un psicólogo soviético*, título que luego cambió por el que sería definitivo: *The making of mind. A personal account of Soviet psychology*. Este último título (como el *Seguiré luchando* de su paciente) es expresión de su fantasma y resulta más elocuente. Lo destacable para nosotros, en su relato, es la continuidad que encuentra entre su propia historia y los dos casos publicados de su “ciencia romántica”. Es evidente que la autobiografía nunca redactada es el “tercer libro” que soñaba con escribir y que los otros dos, el del exceso y el del defecto de la memoria, no son sino presentaciones de hechos extraordinarios, francamente novelescos, romancescos, atribuidos o acaecidos a dos pacientes. *The making of mind* es, al fin de cuentas, lo que él podía escribir sobre la “historia no imaginada”, sin nada personal sobresaliente (¿cuánta

modestia!), en la que estuvo sumergido después de los comienzos entusiastas que siguieron al año 1917.

Revisemos esta tentativa de autobiografía presidida por la idea de que “*ha llegado el momento*” que lleva un título que es un compendio de astucia retórica. En efecto, *The making of mind...* quiere decir... nada. Es intraducible. Luria escribió el texto directamente en inglés. No existe un original ruso del que hubiera sido traducida la obra. Como responsables de la publicación figura una pareja de “editores” norteamericanos, psicólogos conocedores del ruso, Michael y Sheila Cole, que tuvieron a su cargo la publicación por parte de la Universidad de Harvard (dueña del ©opyright) y que, suponemos, tuvieron alguna palabra que decir acerca del curioso encabezamiento. El equívoco del título consiste en que falta una partícula que definiría el sentido del sintagma *making of mind*. Si se introduce —cosa que parece necesaria— un artículo, sea el indefinido *a* (una) sea el definido *the* (la) mente, tendríamos *The making of a* (o *the*) *mind* “la construcción de “una” o “la” mente”. En “la construcción de una mente” o en “la construcción de la mente” el sentido es claro. Pero falta el artículo. Si se introduce la preposición *up* después de *making* nos quedamos con la expresión “*making up of (one’s) mind*” que significa “tomar una decisión”. Así, resulta muy elocuente el encadenamiento del ambiguo título *The making of mind* con el subtítulo: *Un relato personal de la psicología soviética*, cuando uno comprende que *se ha tomado la decisión* de hablar de muchas cosas que antes fueron calladas. Luria *made up his mind*.

Hay, además, otra traducción posible para el enigmático nombre escogido por Luria y los Cole: *The making of mind*. Es teórica y sería título dudoso para una autobiografía, pero es la única literal y sintácticamente correcta. Su significado sería: la mente, como tal, no existe, es una *construcción*, algo que se “hace”, que se fabrica, un artificio. La psicología soviética, narrada en forma personal, no sería el estudio de la mente como algo real sino de una producción artificial, una construcción. En una lectura más propia de nuestro tiempo que del año 1976: diríamos que “mente” (sin ningún artículo antes) es un concepto que no debe ser “hecho” (*to make*), sino “deshecho”: a desconstruir.

5. EL SHOSTAKOVICH DEL PSICOANÁLISIS

Cuando Luria cuenta la “vida de un psicólogo soviético”, arroja sobre sí la mirada retrospectiva que era posible en 1976, ocultando ciertos entretelones no confesados de los que uno se entera por vía indirecta: por el relato de Michael Cole, que pasó junto a él un buen tiempo en Moscú y que lo incitó a escribir *The making of mind*. Este discípulo del neurocientífico, en el epílogo a la austera autobiografía, escribe:²⁷

El panorama despersonalizado que [Luria] presenta cuando escribe acerca de su propia vida científica desmiente lo fundamental de su teoría de la psicología así como su convicción sobre la importancia de las circunstancias sociales en la configuración de los logros humanos individuales. Al leer el manuscrito de su autobiografía, mi esposa Sheila y yo quedamos impactados por la omisión de toda información personal. En su lugar encontramos una exposición de ideas y experimentos que son presentados en el vacío.

El joven psicólogo americano, una suerte de Eckermann dialogando con Goethe, instigó al viejo maestro a que desplegara la información sobre su vida concreta, real, lo que hubiera supuesto la puesta en juego de la memoria episódica de Luria. No lo consiguió. Además, Cole se empeñó en interrogar a otros, a los colegas y a los sobrevivientes de aquellos años iniciales de la carrera, buscando los textos inhallables de los años veinte, casi forzando a Luria a mostrarle los artículos que, a pesar de que pretendía no interesarse en los aspectos de su historia particular, conservaba cuidadosamente en sus archivos. Dice entonces este “amigo americano” (cit., p. 198):

Cuando correlacioné el contenido y el estilo de sus escritos con las controversias políticas y sociales de la época, la carrera zigzagueante e inconexa de Alexander Románovich comenzó a tener sentido. Su interés por el psicoanálisis ya no figuraba como una anomalía curiosa en una carrera por otro lado coherente. Su fuerte atracción hacia Vigotsky, su trabajo transcultural en Asia Central, el estilo pavloviano de sus escritos en los cuarenta y en los cincuenta y sus aparentes virajes temáticos en ciertos momentos, todo adquiría la cualidad de una compleja pieza musical con unos pocos motivos centrales y una variedad de temas secundarios.

La comparación de la vida de Luria con “una compleja pieza musical” nos lleva a establecer una analogía entre su trayectoria y la del más importante de los compositores soviéticos (*pace* Prokofiev): Dmitri Shostakovich (1906-1975). Este músico, contemporáneo de nuestro neurocientífico, pasó su vida entera negociando, transigiendo con las autoridades, viviendo un amargo conflicto entre su tendencia a desarrollar una obra personal y la exigencia de obedecer a las consignas del régimen para adecuarse a los cánones tradicionalistas, los del llamado “realismo socialista”, imperantes en la música rusa de esos años. El ejemplo máximo de esa tensión entre el compositor y la burocracia partidaria se presentó cuando, en 1934, estrenó su ópera *Lady Macbeth del distrito de Mtsensk*, conocida en Occidente como *Lady Macbeth en Siberia*. La obra fue, en un principio, bien acogida pero ese auspicioso comienzo terminó cuando Stalin en persona fue a una representación. Inmediatamente después apareció en *Pravda* una violenta crítica; de ella reproducimos esta aseveración: “Las repulsivas elucubraciones

de Shostakovich descansan sobre los mismos principios que amenazan a la pintura, la poesía, la ciencia y hasta a la educación en nuestra patria.” Tras esta denigración oficial la ópera bajó de cartelera y su autor renunció a publicar la partitura y a estrenar su Cuarta Sinfonía. En cambio, escribió a toda velocidad la Quinta Sinfonía que llevaba un epígrafe en tono de palinodia, en “yo menor”: “Respuesta de un artista soviético a las críticas justificadas.” Luego, en 1941, y otra vez más, en 1949, Shostakovich obtuvo el premio Stalin. El músico llevaba una vida “oficial”, componiendo partituras “optimistas”, “heroicas” y utilitarias para el ballet y el cine y ciertas sinfonías que se conformaban al canon exigido (las que llevan los números 7, ¿9?, 11 y 12), mientras iba creando, en forma paralela, una obra extremadamente personal, plagada de claves autobiográficas, con una sustancia musical dramática que reflejaba el conflicto entre el artista y la sociedad totalitaria que enmarcaba sus creaciones. Vale la pena recordar que su *Lady Macbeth*, después de las denuncias antistalinistas de Jruschov, volvió a escena con bastantes modificaciones y con el nombre de *Katerina Ismailova* en 1962. Hoy en día es una de las óperas más representadas entre las escritas en el siglo XX y, por cierto, nadie querría otra música, otro título y otra puesta en escena que la original de 1934.

Diremos que Shostakovich es un caso paradigmático, aunque objeto de serias discusiones acerca del destino del creador (o del investigador innovador),²⁸ que está sometido a las coacciones de un *establishment* que lo requiere para justificar la opresión totalitaria y que no permite expresar la fuerza disruptiva de la creación en libertad.²⁹ En la grisura del despotismo no hay lugar para una palabra o sonidos o imágenes no sometidos a la férula del pensamiento encorsetado por la política y por la policía. La música que Shostakovich producía en silencio es la que asoma en la versión original de *Lady Macbeth*, en las sinfonías 4, 6, 8, 10, 13, 14 y 15, en la fascinante serie de los cuartetos de cuerdas, especialmente en los últimos, y en la postrera *Sonata para viola y piano, op. 147* que condensa todos los matices del dolor humano en poco más de media hora de sonidos desgarradores. En esa obra póstuma, que Shostakovich nunca llegó a escuchar, el compositor expresa, musicalmente, la unidad quebrada, zigzagueante, de esa producción artística esquizofrénicamente disociada entre la luz pública oficial y la penumbra privada e intimista.

De aquí emana la propuesta enunciada en forma de subtítulo de esta parte final: “Luria, el Shostakovich de las neurociencias.” Reconocemos en Luria al científico, al curioso investigador a quien se le impuso renunciar al psicoanálisis, su vocación originaria, pero que nunca abjuró de su interés por construir una “psicología real” que atendiese a la unidad de la vida concreta de los hombres históricos que, como él mismo, debían seguir luchando en medio de las circunstancias más opresivas.

El entusiasmo por el psicoanálisis tuvo derivaciones insólitas y perversas. Luria fue cautivado por el método psicoanalítico y por las posibilidades que entreveía en la aplicación que hizo Jung del mismo para descubrir complejos inconscientes por medio de determinadas “palabras estímulo”. Guiado por su imaginación científica, Luria se propuso investigar las resonancias psicofisiológicas del inconsciente en los delincuentes cuando eran confrontados con ciertas palabras clave vinculadas a sus crímenes. El tema

que desvelaba a Luria era el de cómo las emociones podían organizar y desorganizar la conducta voluntaria. Las autoridades le permitieron, contando él con sólo veintiún años de edad, realizar investigaciones en múltiples casos de asesinatos y éstas condujeron a la invención de los primeros detectores de mentiras. Los resultados obtenidos por Luria (rápidamente traducidos al inglés en 1932) tuvieron un amplio impacto en Occidente donde muchos psicólogos se dedicaron a perfeccionar tales instrumentos. Luria no podía prever los usos nefastos a los que se prestaría su invención cuando la NKVD se hizo cargo de ella; él no podía saber que detrás de sus trabajos de “psicología real” acechaba el mariscal Beria. Cuando el detector de mentiras comenzó a utilizarse entre los estudiantes de la universidad de Moscú se hablaba de “limpieza”; sólo más tarde apareció la palabra menos eufemística: “purga” (p. 202). Siguiendo el ejemplo de la NKVD, también la Gestapo, el FBI y todas las policías fascistas se aprovecharon de las investigaciones que ligaban el psicoanálisis con la neurofisiología. Cole menciona la ingenuidad de Luria que soñaba con una ciencia del hombre que hiciese irrelevante la distinción entre el laboratorio psicológico y la vida cotidiana y no podía predecir las nefastas consecuencias de la intromisión del poder político en ese laboratorio.

Al entusiasmo inicial por las nuevas corrientes de la psicología —entonces se tendía a considerar al psicoanálisis como una de ellas— sucedió, después de 1925, un periodo en donde cada uno de los científicos, en cualquier disciplina, tenía que demostrar que sus opiniones derivaban de principios marxistas. A partir de entonces nadie podía pertenecer al campo “psi” sin hacer referencia a la obra experimental de Pávlov, modelo para acercarse a la “actividad nerviosa superior”. Vigotsky y Luria nunca comulgaron con las ruedas de molino reflexológicas aun cuando reconocían a Pávlov el valor de no aceptar conclusiones que no se sometiesen a “métodos objetivos” de prueba. Pero ellos no querían dejar de lado la subjetividad, la conciencia y ese saber al que habían sido introducidos por Freud, el saber inconsciente, que pretendían poner a prueba con los métodos de asociación en condiciones experimentales. Luria y Vigotsky tuvieron la osadía de cuestionar la generalidad de la teoría fisiológica pavloviana como aplicable a la conducta integrada del ser humano. Su rechazo al modelo del cerebro como “conmutador telefónico” habría de traerles serios problemas y, finalmente, llevaron a la primera retractación y autocrítica de Luria en los años treinta (al mismo tiempo en que debió hacerlo Shostakovich). Agreguemos que además, en esos años, Luria fue el consejero psicológico de Serguei Eisenstein en lo referente a los efectos emocionales que producían las imágenes proyectadas en la pantalla cinematográfica. El genial director de *El acorazado Potemkin* y de *Iván el terrible* necesitaba a los psicólogos, a Luria y a Vigotsky, para que lo asesorasen sobre la traducción de los conceptos de la ciencia política en imágenes visuales y también para evaluar los efectos de las películas sobre las distintas audiencias (estudiantes, campesinos, trabajadores) así como su efectividad para conseguir los objetivos perseguidos por el director (y por el régimen).

En su libro *La naturaleza de los conflictos humanos*, publicado en 1930 en ruso y en 1932 en inglés, Luria —que ya había sido llevado a tomar distancias con el psicoanálisis y a renunciar a sus cargos en las instituciones que él mismo había fundado (hasta 1927

fue secretario de la Sociedad Soviética de Psicoanálisis)— intentó una conciliación entre una especie de neofreudismo experimental y los enfoques clínicos descriptivos que son necesarios para el estudio de la mente y de las emociones. Se había impuesto la exigencia de superar la fatal dicotomía jaspersiana entre una psicología capaz de *explicar* (“científica natural”) y otra orientada a *comprender* (“intuitiva”). El intento final de esa “superación” (*Aufhebung*) fue la “ciencia romántica” de sus “novelas científicas” que, si bien fueron difundidas, no fueron tomadas muy en serio ni se llegó a detectar algún sentido alegórico en ellas.

En 1936 Luria fue juzgado por sus colegas y en una publicación oficial apareció la frase lapidaria y merecedora de lapidación: “Debe decirse que el profesor Luria, como uno de los representantes de la teoría histórico-cultural, no ha considerado necesario admitir sus posiciones teóricas equivocadas ante nuestro comité” (p. 217). Ante el tribunal, Luria —al igual que Sh.— no sabía bien dónde estaban la izquierda y la derecha.

Fue por ese entonces cuando el deseo del padre (no sabemos si aún vivía) fue satisfecho por la presión de las circunstancias y Luria se decidió a terminar los estudios de medicina iniciados mucho antes. Rápidamente completó su entrenamiento y pasó a un campo más tranquilo, menos peligroso que la ciencia del alma, el de la clínica neurológica. Cerrado para él el camino de la psicología del desarrollo (nunca pudo publicar sus trabajos sobre la psicología de los gemelos porque entraba en contradicción con las doctrinas oficiales en materia de genética), cerrada para él la investigación transcultural después de haber realizado, en 1933 y 1934, dos expediciones antropológicas al Asia Central para estudiar a los kirguises y mogoles cuyos resultados tampoco pudieron publicarse hasta fines de la década de los sesenta por motivos ideológicos (¡exactamente igual que lo sucedido con *Lady Macbeth en Siberia!*), quedaba abierta la ruta para investigar la relación entre sus nunca renunciadas posiciones teóricas en el campo de la psicología y los trastornos de los pacientes con patología del lenguaje. Cuando llegó a Rusia la segunda guerra mundial, Luria era ya reconocido como neurólogo y se dedicó empeñosamente al trabajo con los heridos de la contienda. Al terminar la lucha contra el fascismo, y ya en el marco de la guerra fría, a comienzos de 1950, Aleksandr Románovich fue despedido del Instituto de Neurocirugía (p. 259). Ya no era admisible que trabajase con niños ni con analfabetos ni con lesionados del cerebro. Se volcó entonces a la investigación que sí le permitían, la de retrasados mentales. En muchos aspectos la década de 1948 a 1958 debe haber sido uno de los periodos más difíciles en la vida de Luria. No sólo estaba trabajando en su tercera o cuarta área de especialización profesional sino que enfrentaba arduas restricciones sociales y científicas. En su campo debía adherirse sin reservas al programa “materialista” pavloviano. Esa situación era particularmente insoportable para Luria aun cuando él había transigido en ese punto y acordado que seguiría el modelo. Pero no bastaba con el acuerdo en tales asuntos. Se le exigió una severa autocrítica. Después de 1950 debía confesar que sus conclusiones sobre la afasia y sobre la restauración de las funciones cerebrales eran básicamente incorrectas porque no correspondían a la

aplicación de la enseñanza pavloviana, sin que se especificase qué rama de la fisiología pavloviana podría haber aplicado o servía para el tema.

Toda la producción científica de Luria en esos años que rodean a la muerte de Stalin está cargada por una misma contradicción: sus textos abundan en referencias y en reverencias al pavlovismo mientras las posiciones que sostiene suenan contradictorias con esa postura. Sus textos, dice Cole (p. 221), requerirían de una traducción a su propio lenguaje teórico, pero desgraciadamente, en los cincuenta, los psicólogos soviéticos no estaban en condiciones de hacer tales traducciones. No podemos sino captar la relación que hay entre esta escritura disociada y la del lesionado en la cabeza. ¿Qué escribía Z. después de su grave lesión cerebral, cuando no podía ni siquiera leer y tampoco entender los miles de páginas que salían de su pluma?

En 1958, sólo entonces, cuando el embalsamado cadáver de Stalin estaba ya frío y fuera de la Plaza Roja había comenzado el deshielo, Luria fue restituido a su puesto en el Instituto de Neurocirugía, volvió a tener altos cargos en la psicología soviética, viajó al exterior, tradujo e hizo traducir numerosos textos al ruso y del ruso, escribió artículos en cinco idiomas (incluyendo el español) y llegó a ser muy famoso y reconocido. Lo mismo sucedió con Shostakovich tras las muertes de Stalin y de Prokofiev. De igual manera Luria guardó hasta su muerte una extrema reserva respecto de los acontecimientos de su vida. Cole, el amigo y testigo de sus últimos años, expresa su frustración (p. 224):

Respuestas plenas, discusión verdadera, es algo que raramente pude tener con él. Su inclinación precoz hacia los conceptos psicoanalíticos pasaban como un capricho infantil. Sus innovaciones metodológicas quedaban como un medio a través del cuál él había tropezado (*stumbled upon*) con el prototipo del detector de mentiras. Todo era cierto, pero todo era equívoco.

A mi parecer, Cole no supo reconocer las fuentes más importantes: las que he utilizado en este artículo y que estaban ante sus ojos. Cole omite casi por completo, en su epílogo a la autobiografía de Luria, la referencia a los dos trabajos señeros que dan la clave de su vida, los fascinantes casos de la “ciencia romántica”. No le hubiese sido difícil encontrar el hilo rojo, el elemento unificador y explicativo de la coherencia subterránea de una carrera marcada por las incoherencias, descubriendo que Luria hizo lo que el Ministro en “La carta robada” de E. A. Poe. Puso la carta en el lugar más evidente porque así la haría ostensible ante los lectores sensibles y, a la vez, los censores no sabrían verla o no podrían confesar, si llegaban a verla, que encontraban en ella algo censurable. Por eso comencé refiriéndome a una novela policial rodeada de misterios pero donde las claves se han presentado de manera dispersa, siguiendo las normas secretas detectadas por Leo Strauss³⁰ en su celebrado libro *Persecution and the art of writing*.

Así, la persecución da lugar a una singular técnica de escritura y, por lo tanto, a una literatura peculiar en la cual la verdad acerca de todas las cosas cruciales es presentada sólo entre líneas. Esa literatura se dirige, no a todos los lectores, sino exclusivamente a los reflexivos y confiables. Posee todas las ventajas de la comunicación privada sin tener su mayor inconveniente —el de llegar únicamente a los conocidos del escritor—. Tiene, al mismo tiempo, todas las ventajas de la comunicación pública pero queda exenta de su mayor desventaja —la pena capital para el autor.

Considero que el “caso Luria” ilustra esta tesis de un modo tanto o más nítido que los tres ejemplos históricos propuestos por el propio Strauss. Sucede así porque los dos (o tres) “casos clínicos” constituyen verdaderas *prosopopeyas*, son alegorías de la vida del autor y de sus conciudadanos y filtran la verdad de la supresión forzada durante décadas del pensamiento del científico en sus escritos. Había que esperar el instante oportuno para hablar de “ciertas cosas”. Estos libros deben ser leídos entre líneas, según los parámetros straussianos, y para ello es preciso atenerse estrictamente a los enunciados explícitos del autor tomando en cuenta incluso la posibilidad de que ciertos párrafos no deban entenderse literalmente sino como ironías que rebasan al “contenido manifiesto”.³¹ “Contenido manifiesto” es una llamada a la otra lectura, la del “contenido latente” de un sueño, que tiene que burlar lo que Freud llamaba la “censura rusa”. El sueño es una charada; requiere de un criptoanálisis. También la “ciencia romántica”.

Sostengo que tanto la música de Shostakovich como los casos de patología de la memoria que constituyen el núcleo de la “ciencia romántica” de Luria son *textos* que obligan al espectador a desdoblarse de un modo equivalente al desdoblamiento que ellos tuvieron que aceptar. Cada obra es, así, tributaria de una doble lectura: *exotérica*, en el nivel de lo manifiesto, y *esotérica* en el nivel de lo latente y que las dos lecturas no son opuestas sino complementarias. Lo importante es, en esas dos lecturas, no apartarse jamás del texto manifiesto. La lectura “entre líneas” sólo tiene sentido en función de una cuidadosa atención puesta a las líneas mismas, es decir, al significante y a la letra, considerando, claro está, las condiciones de persecución que obligan a recurrir a la alegoría para decir aquello que el Otro, el censor, no podría escuchar sin condenar. El contexto histórico es esencial para comprender esos textos y es por eso que el autor debe esperar, cual la morsa, a que “haya llegado el tiempo de hablar de ciertas cosas”. Podría hacerse aquí una necesaria y extensa paráfrasis del capítulo de Leo Strauss (cit., pp. 22-37) pero ello excedería las intenciones de este trabajo.

Este capítulo estaba ya escrito, incluyendo las conclusiones que lo cierran, cuando recibí del doctor Mark Solms un ensayo titulado “Freud, Luria y el método clínico”.³² Este largo artículo es un texto detallado e iluminador sobre nuestro autor y su drama de la memoria borrada o excesiva. Después de leerlo pude comprender más claramente la relación entre Luria y Freud, más allá de los datos biográficos, y pude confirmar mi idea básica de que Luria fue forzado a abjurar del psicoanálisis pero que nunca lo abandonó, a pesar del artículo que escribió en 1940 para la *Gran Enciclopedia Soviética* y en el que, dice Solms, “Luria descartaba al psicoanálisis como una ‘teoría errónea solidaria del círculo de la ciencia [burguesa] de vanguardia’ fundándose en que el psicoanálisis ‘biologiza el complejo estado de la conciencia, determinado históricamente, del ser humano’”. Tal como lo argumenta de modo irrefutable el propio Solms, las palabras críticas del freudismo que hemos transcrito, procediendo de alguien como Luria, tan profundamente imbuido de los conceptos psicoanalíticos, constituyen

una representación llamativamente ingenua e incorrecta de la teoría y de los métodos de la investigación analítica [...] El súbito cambio en las convicciones de Luria podría explicarse fácilmente. Su abandono (ostensible) del psicoanálisis era indudablemente el resultado de las presiones políticas e ideológicas y no de los desarrollos en su

pensamiento científico [...] Ese aparente cambio de dirección era poco menos que un cambio en la *terminología* [...] *Luria continuó aspirando a las mismas metas científicas, utilizando los mismos métodos fundamentales, durante su periodo neuropsicológico*” (cursivas de Solms).

Esta continuidad de fondo en medio de un cambio aparente en los intereses teóricos no era un secreto para quienes se interesaban en los trabajos de Luria y su papel en el desarrollo de la psicología soviética. Luria aún vivía cuando, en 1974, apareció un artículo firmado por D. Joravsky en el *New York Times Review of Books* donde, comentando cuatro volúmenes que acababan de ser publicados en inglés del “gran psicólogo soviético”, se sostenía :³³

Los motivos de Luria no están en discusión. Simplemente trato de correlacionar su actividad profesional oscilante con el contexto social cambiante, no con sus pensamientos íntimos, a los que no conozco [...] De hecho, él tan sólo cambió unas cuantas palabras mientras proseguía con la sustancia de su trabajo anterior [...] En síntesis, Luria siempre se las ingenió para mantener su identidad profesional mientras parecía adaptarse a los requerimientos de las autoridades exteriores.

¿No era ésta —insisto— la misma posición y la misma disposición que la de Shostakovich, “pareciendo adaptarse” para volcar lo íntimo y lo personal en páginas enigmáticas o de doble sentido?

Con estos datos postulamos que, a través de la vida y la obra de A. R. Luria, la brasa ardiente del inconsciente freudiano continuó encendida y oculta bajo una gruesa capa de cenizas, bajo una terminología pseudoneurológica y supuestamente experimental. El psicoanálisis no fue repudiado: fue, por imperio de las circunstancias políticas, encriptado.

Conviene recapitular la cronología: en 1928 Luria perdió al psicoanálisis y el psicoanálisis perdió a Luria. Dadas las condiciones, su pérdida no se confesaba como tal y, por eso no podía él hacer un trabajo de duelo; el luto debía proseguir en silencio o en la compañía del único colega que debió compartir la misma elección forzada: Vigotsky. Pero el amigo falleció precisamente en el fatídico año 1934, no por casualidad el de la represión de Stalin y la palinodia de Shostakovich, el mismo de la oprobiosa supresión de los resultados de la expedición sociocultural de Luria a las lejanas tierras de los kirguises. El investigador debió tragar sus lágrimas y sus palabras, desconocer la catástrofe y seguir adelante como si nada hubiese pasado. Todo lo perdido tenía que conservarse pero en el interior, en un receso o cripta inaccesible para la censura. Es entonces, en ese mismo año, en 1934, cuando escribe los primeros “encuentros con Sh.” y deja el testimonio de la infalible memoria del paciente, aunque no oculta que lo había conocido en “los comienzos de su carrera”, en los años veinte y que lo tenía “en tratamiento” desde... ¡1928! Durante décadas Luria conversa con el hipermnésico y lo orienta en la tarea de encontrar métodos de letotécnica. Lo trata desde 1928 hasta 1958... ¡Qué casualidad! Es, colmo de coincidencias, el año en que Luria fue “rehabilitado” y devuelto a sus funciones oficiales.

A partir de la abjuración del psicoanálisis en 1928 Luria pudo sobrellevar el ostracismo teórico dedicándose a otras investigaciones derivadas del mismo y

apuntalándose en la relación con Vigotsky. Cuando el amigo muere, sin poder hacer el duelo de su pérdida, Luria comienza a vivir la disociación entre “él” que se mueve en los círculos oficiales y “yo” que se queda en casa dedicado a sus ensoñaciones y vigilando que “él” no cometa errores irreparables.

6. PARA CONCLUIR

Nuestra tesis: al margen de la existencia real o ficticia de los casos que dieron lugar a los dos libros, uno, Sh., el hombre de la memoria extraordinaria que se pasa la vida esperando el momento en que pueda “empezar a hablar”, el momento en que se producirá ese acontecimiento particularmente hermoso que espera y que le permitirá reunirse consigo mismo acabando con la disociación entre “yo” y “él” y, otro, Z., el hombre que no puede recordar pero que escribe miles de páginas que ni él mismo puede leer, el hombre que, a pesar de su severa lesión cerebral impuesta por la historia “seguirá luchando”, *ese solo hombre con dos rostros, el de la poca y el de la excesiva memoria...*, ambos no son sino encarnaciones complementarias del propio Luria. Disfraces de una aventura singular. “Autobiografías clínicas y ajenas”, diríamos.

Después de leer los historiales presuntamente clínicos, la autobiografía, las notas de diccionario y los testimonios, llegamos a la conclusión de que Aleksandr R. Luria es el verdadero protagonista de los dos relatos escritos hacia el final de su vida. Un “descubrimiento” semejante nos permite entender de modo homogéneo el drama y la ventura del investigador ocupado por la cuestión de la identidad, de la imaginación y de la memoria, del autor enmascarado de estas dos notables novelas *à clé* pertenecientes a la “ciencia romántica”.

Para dar cuenta de su itinerario secreto él hace públicas estas dos “memorias”: la del amnésico que escribe para seguir siendo humano después de su lesión cerebral y la del hipermnésico que escribe para poder olvidar y así librarse de una memoria *funes-ta*, un “enfermo” cuya máxima aspiración es la de hacer actuar su deseo y extirpar los parásitos que su memoria ha registrado, recuperándose de la disociación entre su “yo” y ese “él” que lo representa en público. Si consideramos que esos “casos” son los paradigmas de una condición dramática, la del propio autor, la de alguien que no sabe qué hacer o cómo transmitir sus recuerdos y su historia, concluimos que el doctor Luria (“psicólogo soviético”) ha hecho público el testimonio fulgurante de su propio camino y de la historia de su relación con Freud y con el psicoanálisis, “olvidado” durante los años que le tocaron vivir desde el fin de la época del entusiasmo que siguió al comienzo de la Revolución hasta el día de su muerte. La atenta lectura de los casos de Sh. y de Z. muestra que el olvido de los nombres propios, como el de Signor-elli (Freud), es en realidad una cuidadosa conservación que tiene que respetar las leyes impuestas por la censura. Los presuntos historiales y la autobiografía de Luria ilustran y magnifican la tesis de Milan Kundera en otra de sus novelas: *El libro de la risa y del olvido*: “La lucha contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido.”

Recordemos la frase final del prólogo que escribe Luria para el libro cuyo supuesto autor es Zazetsky (pero no en el acto de inscripción en el ISBN, donde queda claro que el autor, el dueño del *Copyright* es Luria mismo), el amnésico: “*In the long run he won his fight.*” (“A la larga él ganó su batalla”) ¿Él? ¿Quién? ¿Verdaderamente la ganó? ¿A qué

precio?

¿Zazetzky? ¿Sherashevsky? ¿Luria? ¿Qué hacer con la memoria durante los años de la vida gobernada por una imposición de la amnesia? ¿Cómo dejar un testimonio de los recuerdos de ese psicoanálisis del que se ha públicamente renegado para poder sobrevivir y al que se ha conservado como esperanza en lo más íntimo de la experiencia sufriente? ¿Podrá todavía Luria ganar su batalla?

6

EL HOMBRE DE LOS LOBOS, PERSONAJE DE “SU” NOVELA, NO PUEDE LEER NOVELAS

1. LA HISTORIA DE UNA NEUROSIS INFANTIL

El hombre de los lobos (renunciamos a las comillas y a las mayúsculas), Serguei Pankéiev (SP), goza de la fama de ser el caso más ampliamente expuesto por Freud y el paciente mejor estudiado en la historia del psicoanálisis y de la psicología clínica en toda su existencia. El relato fragmentario de su vida y de su psicoanálisis por parte de Freud (*Historia de una neurosis infantil*)¹ llegó a ser un texto canónico en la formación de los psicoanalistas y sigue siendo un punto obligado de referencia para la historia de la psiquiatría, la crítica literaria y hasta para la *queer theory*. No hay punto de interés en la doctrina y en la práctica del psicoanálisis que pueda prescindir de una discusión de los aportes de este caso clínico en el que Freud extremó sus capacidades narrativas y sus argucias retóricas.

El paciente, recordemos, nació en Rusia, en una familia tan acaudalada como la de Lev Tolstoi o la de Vladimir Nabókov, el 24 de diciembre de 1886 y murió el 7 de mayo de 1979, a los 92 años de edad en un asilo para ancianos en Viena. Su tratamiento con Freud comenzó en 1910 y terminó en 1914 pero luego, después de 1919, estuvo siendo visto, oído y, de una u otra manera, “tratado” por psicoanalistas durante 60 años más. Es fama que Kurt Eissler, encargado de los Archivos Freud, viajaba todos los veranos de Nueva York a Viena para sostener “sesiones” con él. Por eso puede decirse que, más que el “hombre de los lobos” acabó siendo “el hombre de los psicoanalistas”.²

Freud se rehusó a “escribir la historia completa de la contracción de su enfermedad, su tratamiento y curación” diciendo que consideraba que ésa era “una tarea irrealizable desde el punto de vista técnico e inadmisiblemente socialmente” (*HUNI*, p. 10). Por fortuna, hemos llegado a conocer varias de las cosas que Freud prefirió callar gracias a la propia pluma de Pankéiev quien, en 1971 (a los 83 años) publicó su libro *The wolf-man by the wolf-man*.³ El paciente escribió un relato autobiográfico en donde da cuenta del pasado a partir de su nacimiento, del encuentro con Freud, de la cura analítica que siguió con él y del periodo posterior de su vida hasta llegar al suicidio de su esposa, Teresa, en 1938. Sucesivos artículos y libros (que sería imposible referir en forma exhaustiva) fueron

dedicados a la continuación de su vida hasta llegar al momento de su muerte senil.

El caso de SP resulta esclarecedor en nuestra investigación sobre la memoria en general, sobre los duelos no tramitados (encriptados) y sobre la variante autobiográfica de “las memorias” como rama del género novelístico en particular. Desde el punto de vista de la literatura el “caso” de Pankéiev es un fenómeno sin precedentes y su trascendencia en este terreno no ha sido —creemos— suficientemente destacada. Más aún, el hombre de los lobos, quizás a la par de Freud en persona por lo que éste reveló de sus propios procesos inconscientes y por lo que indagaron sus biógrafos, es el máximo exponente de lo que puede llegar a saberse sobre un ser humano, su memoria y su historia. Tal vez, el más escudriñado de los hombres.

Llama nuestra atención, en primer término, la marcada discrepancia que constatamos entre el relato que Freud hace de las circunstancias que lo llevaron a padecer sus graves trastornos neuróticos y las que el propio paciente expone. Para mostrar un magno ejemplo de estas diferencias, uno que nos interesa particularmente y que está relacionado con el comienzo de su “enfermedad”, causa de los encuentros con psiquiatras y psicoanalistas que hicieron su fama: cuando SP estaba saliendo de la adolescencia (en 1906) se produjo un acontecimiento trágico: su única hermana, la joven dos años mayor que lo sedujo cuando era un niño y que fue el objeto tanto de su primer gran amor como de sus celos (*HUNI*, pp. 19-27), la preferida del padre, “que de niña fue como un varoncito indomeñable con un brillante desarrollo intelectual” (*id.*, p. 21), se suicidó envenenándose después de manifestar los síntomas ominosos de un delirio de persecución. Observaremos la divergencia que hay entre el relato de Freud acerca de su reacción y el recuerdo del paciente tal como él lo presenta en la autobiografía.

Freud desestima los sentimientos del hombre de los lobos y menosprecia su tristeza.

El paciente refirió que al tener noticia de la muerte de su hermana apenas sintió indicio alguno de dolor. Se compelió a dar muestras de duelo, y con toda frialdad pudo alegrarse de que ahora pasaría a ser el único heredero de la fortuna (*HUNI*, p. 22).

Poco tiempo después, sin embargo, Freud duda de que esa pretendida apatía hubiera sido la auténtica reacción del joven ante la muerte de la joven Ana. Piensa que, en verdad, el duelo ocupaba un lugar mayor que el reconocido por el paciente.

Cabía suponer, es cierto, que el dolor por la pérdida de ese miembro amado de su familia experimentara, en virtud de los celos todavía eficaces hacia su hermana y la contaminación del sentimiento incestuoso devenido inconsciente, una inhibición para expresarse; pero yo [Freud] no podía renunciar a (que hubiese) un sustituto de ese estallido interceptado de dolor (*id.*, p. 23).

El analista encuentra las marcas de ese “duelo inconsciente” en un desplazamiento sublimatorio a sentimientos profundos de pérdida con respecto a Lérmontov, el poeta y novelista romántico muerto en plena juventud en un duelo a pistola casi setenta años antes. El padre, añade, solía comparar las poesías de Ana, la muerta, con los versos del renombrado escritor (*id.*, p. 23). Pero, en síntesis, para Freud, su trabajo de duelo y su profunda tristeza ante la tragedia de esa desaparición no eran de importancia clínica

mayor ni le hacían cambiar el diagnóstico del paciente para dar lugar al de “melancolía” o “duelo patológico”; él insistió en que su paciente sufría las consecuencias de una neurosis obsesiva que había sido curada en forma espontánea aunque incompleta (*id.*, p. 10). El psicoanalista advirtió sagazmente las racionalizaciones y las denegaciones del dolor pero, en última instancia, descuidó la trascendencia de lo que nos animamos a designar como el descenso del sujeto a la cripta donde yacían los restos (mentales) de aquella con quien compartía tantas culpas y secretos de la infancia. Con la dramática muerte de Ana quedaba sepultada la memoria de goces pecaminosos que acarreaban una pesada carga de remordimientos incapaces de lograr la absolución. ¿Qué misterios inconfesables podían haberla impulsado a cometer ese inexplicable suicidio? Sólo el psicoanálisis, y después de pacientes trabajos, hubiera podido permitir la ventilación de ese reducto intocable, cerrado al vaivén de la palabra. Es posible que los intereses teóricos de Freud en esa época lo hubiesen desviado de la investigación del duelo bloqueado, abierto a su curiosidad clínica, y lo hubiesen llevado a sobrevaluar la importancia de una dudosa vivencia infantil de la que, cuando niño, pudo ser testigo, la del coito de los padres, que habría sido transcrita al irreconocible lenguaje onírico que sería aludida en el fabuloso (¿y fabulado?) sueño de los lobos.

En las memorias del HL, en cambio, la muerte de la hermana ocupa un lugar central; destaca en ellas un capítulo que no sabemos de quién recibió el justo título de *El duelo inconsciente*, no sabemos si fue el propio Pankéiev o si fue la persona que estaba junto a él durante todo el tiempo acompañándolo, casi podríamos decir como *hermana*, como amiga, como enfermera y como enviada por la Asociación Psicoanalítica Internacional, Muriel Gardiner. En ese capítulo de la autobiografía se narra lo acontecido en el periodo crucial que va de 1905 a 1908, determinante en el curso de la enfermedad que, tras muchas vicisitudes, lo haría recalar en 1910 en el consultorio de Berggasse 19, en Viena. Leyendo lo escrito por el paciente, se comprende que el proceso mórbido está íntimamente relacionado con los suicidios de Ana (que se envenenó en 1906) y de su padre (por una dosis letal de barbitúricos en 1908). A esas dos muertes y dos trabajos de duelo hay que agregar la pérdida de su amado tío Pedro, que sufría de paranoia, en 1909. (“Durante mi niñez yo había querido a mi tío Pedro más que a cualquiera de mis otros tíos e incluso más que a mis padres” *HL*, HL, p. 100). Freud, desatendiendo a las manifestaciones explícitas de su paciente, prefirió atribuir el comienzo de la grave “neurosis obsesiva” a una enfermedad venérea (blenorragia) que habría reactivado su angustia de castración con las consiguientes preocupaciones hipocondriacas y compulsivas. SP cuenta que sufrió un dolor lancinante; Freud, que era un actor que se esforzaba por representar un papel.

En esos años de adolescencia, antes de entrar a la universidad donde completaría sus estudios de derecho, el muchacho, dueño de una inmensa fortuna, viajaba despreocupadamente por Europa, se enamoraba de una chica, sus sentimientos eran correspondidos, la relación era estimulada incluso por el ambiente familiar, y él acaba por pensar, años después que, si hubiese proseguido con esa relación “normal”, hubiera podido cambiar el rumbo de su vida. Pero fue en esa época cuando sucedieron los

acontecimientos inesperados que cortaron de cuajo ese posible desarrollo; lo ya dicho, el suicidio de Ana con una sobredosis de veronal, seguido dos años después por el del padre.

El hombre de los lobos ofrece de su duelo por la hermana una versión radicalmente diferente a la de su psicoanalista, posiblemente porque, con décadas de por medio, había llegado el tiempo en que podía hablar del dolor y la culpa que antes sintió y que pretendió desestimar

Parecía que mi sentir y mis pensamientos estuvieran paralizados. Todo lo que sucedía ante mis ojos se me hacía irreal; todo parecía un mal sueño. [...]Después de la muerte de Ana, con quien yo había tenido una relación muy profunda, personal e íntima, y a quien siempre había considerado mi única camarada, caí en la depresión más profunda. La agonía psíquica que padecía alcanzaba con frecuencia la intensidad de un dolor físico. En tal estado era incapaz de interesarme por nada. Todo me repelía y continuamente me acosaban ideas de suicidio que, sin embargo, no tenía el coraje de llevar a la práctica. ...Había caído en un estado de melancolía tal, después de la muerte de Ana, que la vida no parecía tener sentido ni propósito y era como si nada en el mundo mereciera el esfuerzo que costaba (HL, *HL*, pp. 41-43).

La autobiografía continúa refiriendo con precisión y minucias el largo periodo de abatimiento que siguió a ese suicidio en términos de “melancolía”, de “depresión”, de identificación con la hermana al elegir la carrera universitaria, de intentos obsesivos de escapar a las dudas acerca de sí mismo, de las primeras consultas a psiquiatras hechas por el padre, alarmado por el estado de su hijo, este joven desconsolado que no podía sobreponerse a la pérdida del incestuoso objeto amado.

Frente a la divergencia de los relatos cabe preguntarse: ¿Quién es más convincente, el médico escritor de un historial o el paciente en su condición de narrador de su experiencia? ¿Cuál de estas contradictorias versiones es “verdadera”, la del médico biógrafo o la del “enfermo” autobiógrafo? ¿Le creeremos a Freud cuando nos dice que el paciente admite que “se compelió” a experimentar sentimientos de tristeza —en última instancia, que era un simulador que exageraba sentimientos que le faltaban— o tomaremos en cuenta el patético relato del enfermo y de su peregrinar por años en lo que él, al igual que quienes lo rodeaban, tildaban de “melancolía” y que culminó con el diagnóstico del más famoso de los psiquiatras de su tiempo, Krapelin, que lo rotuló como un caso de “insanía maniaco-depresiva”, diagnóstico que Freud no tiene dudas en aplicar, no a él, pero sí al padre de Serguei? (*HUNI*, p. 10).

La pesadumbre por la pérdida de su hermana Ana pareció llegar a su término cuando SP, de modo repentino, se enamoró de una enfermera del sanatorio de Krapelin donde estaba internado: de ella, de Teresa, su futura esposa, se prendó con irreprimible, casi etológica, desesperación. La larga narrativa de sus andanzas para conquistar a Teresa, una mujer de condición social inferior y madre de una hija nacida de un amorío anterior, es una versión paradigmática del enamoramiento neurótico. Por ejemplo: “En distintas ocasiones, cada vez que una silueta de mujer se perfilaba en la distancia, creía que se trataba de Teresa, pero cuando se acercaba más me desilusionaba al ver que no se le parecía en lo más mínimo” (HL, *HL*, p. 70). No en balde imagina Pankéiev que su amor es comparable al de Swann por Odette en *En busca del tiempo perdido* (*id.*, p. 73).

Podemos aquí, con este ejemplo, anticipar que la relación del hombre de los lobos con las novelas y con sus héroes juega un papel decisivo en su vida. Iremos así aprendiendo que él llegó a ser el protagonista de su biografía novelesca, novelada, a partir del psicoanálisis con Freud y de la publicación vienesa del “caso clínico”.

El tratamiento con Freud, acontecimiento el más importante de su vida, tuvo lugar, como ya apuntamos, entre 1910 y 1914. La autoridad de Freud para él fue, de ahí en más, señera e indiscutida... o así parece hasta que descubrimos la poderosa ambivalencia subyacente. SP tenía una clara idea del rol paterno que el analista ocupa

En lo que toca específicamente a mi tratamiento con Freud, en todo psicoanálisis —cosa que el propio Freud recalca con frecuencia— desempeña un papel muy importante la transferencia del complejo del padre sobre el analista. Respecto de ello, la situación no podía ser más favorable para mí cuando establecí contacto con el profesor Freud. [...] Mi padre había muerto poco tiempo atrás y la destacada personalidad de Freud vino a llenar ese vacío. Yo había encontrado en la persona del profesor un nuevo padre con quien tenía una relación excelente. Y Freud tenía también un gran entendimiento personal conmigo, como hubo de decírmelo con frecuencia durante el tratamiento, lo que naturalmente reforzaba mi apego hacia él (HL [1970], *HL*, p. 108).

Por el momento, no nos interesa la parte “oficial” de la historia, referida al tratamiento que Freud condujo entre 1910 y 1914. Ella es muy conocida (cf. *HUNI*) y la resumiremos rápidamente: el analista, impaciente porque “el paciente se había atrincherado en una postura inabordable de dócil apatía” (*HUNI*, p. 12), recurrió, a comienzos de 1914, “al medio heroico de fijarle un plazo para la terminación del análisis”.⁴ La exigencia de Freud indujo a Serguei a producir “en un lapso incomparablemente breve todo el material que posibilitó la cancelación de sus síntomas” (*HUNI*, p. 13). En julio de ese año trágico, coincidiendo con el asesinato del archiduque Franz Ferdinand y de su mujer en Sarajevo y el comienzo de la primera guerra mundial, Freud dio por concluido el tratamiento y se despidió de su paciente tras cuatro años de análisis, con seguridad el más largo que nadie hubiese llevado hasta entonces. Sin perder el tiempo, a fines de 1914, Freud terminó de redactar su historia de “una neurosis infantil” pero no la publicó sino hasta después de acabada la feroz contienda europea. *HUNI*, como sabemos, está centrada en la reconstrucción de la “escena originaria” del coito entre los padres a partir de una complicada elaboración e interpretación del sueño que habría tenido el niño a los cuatro años de edad.

En 1919 Serguei Pankéiev se encontró nuevamente en Viena, en el consultorio de la Berggasse. El opulento ruso (“malcriado por su riqueza”, acotaba Freud en 1937) era, para entonces, “un fugitivo sin recursos” (*id.*) que buscaba trabajo y acabó por conseguirlo en una posición subordinada en una compañía de seguros; allí trabajó como burócrata, ininterrumpidamente, sin derivar de su ocupación ningún placer, hasta jubilarse en 1950. Freud recibió a su antiguo paciente y, con evidente satisfacción, le obsequió un ejemplar dedicado “de su puño y letra” (*HL*, *HL*, p. 131) de un libro recién publicado que contenía la *Historia de una neurosis infantil*, en donde el enfermo podía verse convertido en el protagonista de una epopeya. Al reencontrar a su analizante y enterarse de su evolución, Freud decidió que había residuos de material no analizado y que era preciso terminar con un síntoma de constipación que —le parecía— exhibía las

características de una conversión histérica (RMB, *HL*, p. 182). ¿Necesitaría más enemas y manipulaciones anales? Serguei no lo creía y así lo dice en su autobiografía

Estaba de tal modo satisfecho con mi estado mental y emocional que jamás se me habría ocurrido la posibilidad de necesitar más tratamiento... Pero como sucede a menudo con un tratamiento psicoanalítico, mi nuevo análisis fue prolongándose más y más, y hasta la Pascua de 1920 no me comunicó Freud que lo consideraba terminado (*HL*, *HL*, p. 133).

Dada la repentina pobreza del paciente, Freud trabajaba sin cobrarle... y no sólo eso; para poder tomarlo en tratamiento interrumpió el análisis de una de sus discípulas más promisorias, Helene Deutsch; además, como no le alcanzaba para pagar el alquiler de su vivienda —cuenta Serguei— “el profesor Freud, que tenía algunos pacientes ingleses, nos daba de vez en cuando algunas libras inglesas” (*HL*, *HL*, p. 135). Más aún, agrega RMB: “Freud inicia una colecta de dinero para su ex paciente, que tanto había aportado a los fines teóricos del psicoanálisis; desde ese momento repite las colectas todas las primaveras, durante seis años” (RMB, *HL*, p. 182). Es decir, lo “ayudó” durante varios años hasta que el paciente debió iniciar otro tratamiento, gratuito también, esta vez con la psicoanalista norteamericana. Así de grande era el interés de Freud y de los psicoanalistas de Viena en este caso que consideraban trascendental para su “movimiento” (*Bewegung*).

Cuando SP regresó con Freud se enteró de que no sólo él tenía novedades que comunicarle al profesor sino que también éste atravesaba por una mala época: había muerto su hija mayor y le habían diagnosticado el cáncer que, después de largas tribulaciones, lo llevaría a la muerte en Londres en 1939 (*HL*, *HL*, p. 176). A partir de entonces, este sujeto llevó una vida en la que se sucedían peripecias que podrían rotularse ora de triviales, ora de extraordinarias. Después de la publicación de su historial, que coincidió con la caída del régimen zarista y con el fin de la primera gran guerra, y habiendo pasado de la opulencia a la indigencia, recibió la ayuda material de Freud, el médico y escritor que lo hizo famoso, se casó con la mujer a la que amaba y se ocupó de ella, no siempre fielmente, hasta su trágica muerte con el gas de la estufa de su cocina en 1938, trabajó en una oficina (como su coetáneo Franz Kafka, a quien muchos rasgos lo emparentan), tuvo en 1926 un confuso episodio que analizaremos *in extenso* y que algunos médicos se apresuraron a llamar “psicótico”, fue “curado” rápidamente (en sólo 4 meses) por una discípula estadounidense de Freud, se le consideró como una prueba andante de las virtudes y un testigo de la época heroica del psicoanálisis, atravesó los turbulentos años de la segunda guerra mundial y de la guerra fría en uno de los escenarios más disputados (Viena), se jubiló de su trabajo como oficinista, siguió siendo apoyado por los psicoanalistas, cuidó y perdió a su madre en los años cincuenta y, como dijimos, en 1971 escribió una curiosa autobiografía firmada con el nombre que resultaba de su fama, un nombre que procedía del Otro, es decir, de los psicoanalistas y que había sido, en su momento, avalado por el propio Sigmund Freud. Su personalidad clínica, como *hombre de los lobos*, estuvo disociada de su identidad civil (*Serguei Pankéiev*) durante sesenta años. Su nombre propio había salido de un sueño. ¿Cuál de los dos era el

autor de su autobiografía? Cabe la pregunta que se hacía el rey Lear: ¿Quién hubiera podido decirle quién él era?

Muchos enigmas se plantean al lector atento cuando se comparan los textos de Freud, los del propio “enfermo” (en lo sucesivo, SP —la persona— o HL —el paciente y el héroe del historial clínico)—, los de la segunda analista (RMB o, simplemente, Mack), los de la psicoanalista que estuvo próxima a él hasta el día de su muerte (MG o Gardiner) y los artículos redactados por los periodistas que llegaron a identificarlo, a reportarlo con insistencia y a escribir nuevos libros sobre él.⁵ Entre todos esos testimonios hay discrepancias que muestran la debilidad de la memoria cuando ella entra en lucha con la historia y con las conveniencias y coerciones de los historiadores. De tantas “memorias” sobre una misma persona ¿cuál es más auténtica una vez que aceptamos que todas coinciden en ser, en diversa medida, *ficciones*?

Es conveniente, antes de seguir adelante y llegar a nuestra meta, el presunto “episodio psicótico”, que recapitemos los errores cometidos por Freud en el tratamiento del caso y que tan pesadamente repercutieron sobre el sujeto, a punto tal que permiten comprender la lógica de la descompensación que presentó en 1926. Nos abstendremos de poner bajo esta luz el manejo de la cura entre 1910 y 1914 y la construcción del caso alrededor del sueño de los lobos con el efecto de *convicción* (*Überzeugung*) que se produjo, una suerte de idea fija cuya analogía con las ideas religiosas y con las formaciones delirantes el propio Freud descubrió tardíamente y reveló en su artículo sobre las “Construcciones en el análisis” de 1938. Tenemos, sí, que calificar de equivocación, y grave, la de imponer un término fijo para el acabamiento de un análisis con la idea de forzar así al sujeto a “trabajar” más intensamente para el analista. Que para un obsesivo la conminación y los *deadlines* sean causa de goce y que el analista obtenga resultados de la complacencia del paciente con las presiones que se ejercen sobre él es algo que no ponemos en tela de juicio —aun cuando no se nos escapa que justamente eso es lo cuestionable por excelencia en el tratamiento de un obsesivo— pero... ¡suponer que tenga algo que ver con el “éxito”, eso sí es dudoso! Si la meta que se proponía Freud era la liquidación de la transferencia y el paso del paciente a una cierta independencia, es claro que, como dice Serge Leclaire:⁶

En la situación presente del hombre de los lobos, la presión ejercida de esa manera sólo podía desembocar en un resultado: la *preservación* a toda costa del vínculo transferencial que lo liga a Freud; es únicamente por el mantenimiento de esa relación por lo que se preocupará de allí en adelante [...] De ahí en más él se va a fijar hasta la alienación *en ese vínculo* que le indicará para siempre el socorro vislumbrado de ese padre simbólico (cursivas de Leclaire).

Freud aclara en una nota que agrega al historial en 1924: “Él me informó de un afán, que le había sobrevenido poco después de terminada la cura, por librarse de la influencia del médico” (*HUNI*, p. 110). Esta breve apostilla freudiana abona la tesis de Leclaire. “La cura” terminó en una alienación transferencial y el sujeto buscaba aflojar el lazo con “el médico” —curiosamente Freud elude la primera persona que venía usando en el párrafo y no dice “conmigo”. Cuando el ruso regresa, arruinado, a fines de 1919 ¿qué

encuentra en “el médico”? Un renovado interés por él y por su “caso”. La prueba: el libro que cuenta detalladamente algo que no es, no, la historia de su vida, sino la *Historia de una neurosis infantil*. Encuentra un “profesor” cada vez más célebre que promulga que todavía tiene síntomas y que él se los va a curar haciéndole, sin cobrarle, un tratamiento especial y no solicitado. Freud reconoce sus virtudes psicoanalíticas, las del paciente, y se ofrece como protector dispuesto a solventar sus dificultades económicas e, incluso, hará que sus colegas se interesen por este “pedazo del psicoanálisis” (¿cuál?). El profesor es el hombre admirado y venerado que hace colectas y le entrega personalmente en dinero contante y sonante una suma variable, expresión de su buena voluntad (¿y su deuda?). Es una autoridad casi divina que cuida de él y que, llegado el momento en que debe rechazarlo para una nueva experiencia de análisis, lo deriva con una discípula suya que pertenece en los hechos a su círculo familiar. A la vez, Pankéiev encuentra en Freud a un hombre quebrantado que ha perdido a una hija adorada y es víctima de los rigores de una grave enfermedad, un anciano que sufre sucesivas intervenciones quirúrgicas en las que ronda el fantasma de la muerte. No coincidimos del todo con Leclair cuando, en el artículo citado, dice que el hombre de los lobos consideraba a Freud como una parte de sí mismo. Antes bien, vemos que es el propio Pankéiev quien ha pasado a ser un habitante distinguido en el espacio de su benefactor o —¿por qué no?—, que ambos están comprometidos en el mantenimiento de un vínculo asimétrico en donde el goce del amo y el goce del esclavo se sostienen recíprocamente. Puede que lo de “amo y esclavo” suene muy áspero y que la tensión entre ambos, entre Freud y su antiguo paciente, escape, en parte, pero no sin dejar huellas, al modelo hegeliano. De buen grado aceptaríamos sustituir ese modelo por algo que no es metáfora y que abre nuevos caminos para entender la situación: *autor y personaje*. Será uno de los ejes de la argumentación en este capítulo.

La singularidad *literaria* y *vital* del hombre de los lobos deriva, según creo, de los destinos y las consecuencias del libro: el historial, con las interpretaciones del psicoanalista, fue publicada en 1919; el paciente contaba por entonces en 33 sus años. Debido a la difusión de su “caso” el hombre alcanzó una notoriedad mundial sin que su nombre “verdadero” saliese a la luz: él era y debía ser una prueba viviente pero oculta de la verdad de las posiciones teóricas y de los descubrimientos científicos de su médico. Unos años después de la publicación del historial, “el paciente ruso” recibió de la comunidad psicoanalítica un “nombre” (apodo o seudónimo) que no coincidía con los que le fueron atribuidos en la pila bautismal y que lo designó de ahí en más: *hombre de los lobos*. Sostuvo durante sesenta años una doble identidad: la anónima de un emigrado ruso caído en la pobreza tras la Revolución de Octubre y la de un célebre neurótico que fue tratado y aparentemente “curado” por el más famoso de los investigadores de la mente humana.

2. EL “EPISODIO PSICÓTICO”: UNA “CURACIÓN DE NOVELA”

El hombre de los lobos afirma que Freud nunca lo conoció en un estado de verdadera depresión pero que quien sí lo hizo fue Ruth Mack Brunswick en el curso de su tercer psicoanálisis (1926), cuando sufrió lo que muchos llaman “el episodio psicótico”. Pocos temas han sido más debatidos en los anales del psicoanálisis que el del diagnóstico del hombre de los lobos. Mack, la psicoanalista de Chicago, recomendada por Freud, cuestionó la eventual psicosis de su paciente: “En ningún momento desarrolló delirios ni perdió el sentido de la realidad. La prueba principal en contra de tal teoría [de la psicosis del paciente] es su conducta durante el análisis con Freud” (*id.*). Sin embargo, son muchos los analistas que calificaron como *psicótico* a ese trance de Serguei Pankéiev. Lacan⁷ habló del “accidente tardío de su psicosis” y lo hizo en referencia al contexto del vínculo transferencial que se anudó entre ambos (el vínculo del hombre de los lobos, sí, pero también el de Freud con él). La evaluación hecha por Lacan de las consecuencias de la transferencia con Freud sobre el agravamiento clínico de 1926 será convergente con la que me dispongo a exponer. Podemos contextualizar el mencionado “episodio psicótico” con el vasto arsenal de datos puestos a nuestra disposición por las diversas fuentes.

Ahorraremos al lector la descripción minuciosa de las andanzas del hombre de los lobos entre dentistas y otorrinolaringólogos que culminan en el “episodio psicótico” y conservaremos solamente algunos datos que creemos esenciales para nuestra reflexión sobre las relaciones entre historia, memorias encriptadas y autobiografía.

En noviembre de 1923, la madre de Serguei llegó desde Rusia para visitar al hijo. Él la recibió en la estación de trenes y de inmediato llamó su atención una verruga negra que crecía en su nariz. A partir de 1924 el paciente empezó a tener extraños pensamientos relacionados con su propia nariz, “que siempre había sido objeto de cierta preocupación y descontento” (RMB, *HL*, p. 185). Pensaba que sería terrible si él, como su madre, tuviese una verruga en la nariz. En mayo de ese año la madre regresó a Moscú y pocos días más tarde él se descubrió un grano creciendo en medio de la nariz y, al mismo tiempo, regresó la constipación por la cual Freud lo trató en 1919-1920. Se quejaba de todos los médicos que lo trataban pero, curiosamente, siempre volvía con ellos. Después de consultar con un especialista que le confesó que él mismo estaba enfermo, pensó que sería muy agradable que él estuviese bien mientras que su médico sufría de una seria dolencia. Le pareció que la crueldad (placentera) de sus fantasías debía merecer un castigo. Volvió a casa, se pasó distraídamente la mano por la nariz, encontró un grano, se lo rascó y fue al espejo para observar el estado del órgano. Tenía ahora en la nariz un profundo agujero. En lo sucesivo pasaría el tiempo mirando, empolvando y volviendo a mirar la nariz. Se amargó; pensaba que todo el mundo se fijaba en ese agujero en la parte más prominente de su cara. Pasó por tratamientos diversos siguiendo recomendaciones contradictorias de uno y otro de los especialistas. Un odontólogo le extrajo un diente que en realidad estaba sano en lugar de uno que le molestaba. (“Durante su primer análisis

solía ir de sastre en sastre, los sobornaba, les rogaba, se enardecía, hacía escenas, siempre encontraba algún defecto, y luego se hacía atender, por un tiempo, por el sastre que lo disgustaba”) (RMB, *HL*, p. 187). En 1925, aliviado momentáneamente de los síntomas nasales y dentales, volvió a su costumbre de seguir a prostitutas hasta su alojamiento y, una vez con ellas, masturbarse mientras se limitaba a mirarlas por miedo a contraer enfermedades venéreas. En la primavera de ese año volvió a desesperarse por su nariz: “La estructura de su vida se desmoronaba. Era el fin; mutilado, ya no podía seguir viviendo” (RMB, *HL*, p. 188). Sus preocupaciones continuaban. Los médicos manifestaban su fastidio con él. Ahora sentía que un cierto doctor X “ya no trataba al pobre refugiado del mismo modo en que había tratado al rico paciente de Freud” (RMB, *HL*, p. 190).

En 1926 se intensificaron la compulsión de mirarse la nariz en el espejo y las preocupaciones hipocondriacas. En junio visitó a Freud y recibió la colecta de cada primavera (sin saber que sería la última). “Por supuesto, no dijo nada de sus síntomas” (*id.*, p. 193). ¿Por qué “por supuesto”? ¿Es que la condición para recibir el dinero del colectivo de psicoanalistas era que siguiese sano y aparentase que había sido “curado”? Esta angustia que lo lleva a sentirse dañado de modo irreparable es lo que algunos han llamado el “episodio psicótico”. Consultó a Freud y éste no lo recibió en tratamiento como él esperaba sino que lo envió con una discípula. Así, cuenta Mack, fue que él “llegó a tratarse conmigo” (*id.*). Como segunda analista reconoce que: “Para este paciente el análisis era Freud [...] Mi propio papel en el presente análisis casi no tuvo importancia; no fui más que una mediadora entre el paciente y Freud” (RMB, *HL*, p. 221). Puede sospecharse que Freud derivó a Pankéiev con Mack en razón de la débil situación financiera de éste. Serge Leclair⁸ subraya: “Freud, *al retomar el diálogo*, lo dirige con la señora Mack Brunswick, *porque él no puede pagarle.*”

Mack confiesa su desconcierto inicial pues le costaba creer que éste fuese el paciente cuya historia tan bien conocía a través del caso relatado por Freud en *HUNI*. El hombre intachable, obsesivamente honesto y franco, se había transformado, después de su súbito empobrecimiento, en un ser hipócrita y contumaz que ocultaba que había recuperado las joyas de la familia traídas para él desde Rusia y que no quería hablar de su nariz y de sus desventuras con los dentistas y dermatólogos pues debía representar el papel del paciente saludable, todo para seguir recibiendo las colectas organizadas por el autor de su historia.

Entre 1923 y 1926 Freud ignoraba la terrible angustia de su paciente porque éste, con maña, le ocultaba sus malandanzas. Lo que se afianzaba no era “su restablecimiento” sino su padecer. La hipocondría, la idea sobrevaluada de estar dañado más allá de toda posibilidad de recuperación, las dudas acerca de la naturaleza de su mal y de los tratamientos a los que debería someterse, el regreso permanente con aquellos médicos de quienes se quejaba, la hostilidad hacia ellos mezclada con la sumisión y la búsqueda de castigo, todo ello habla del castigo autoadministrado que es el correlato de los sentimientos inconscientes de culpa. Si algo se satisfacía en él, no era otra cosa que la necesidad de punición. Y de paso, también, la identificación con Freud al compartir las

enfermedades en la boca y la nariz. Con tantos engaños a su benefactor ¿merecía él disfrutar de la salud mientras el psicoanalista se estaba muriendo?

El hombre de los lobos asumía su nueva identidad y se jactaba de la relación privilegiada que tenía con Freud. Por la coincidencia con otras fuentes sabemos que se le puede creer cuando transmite las opiniones de Freud sobre literatura, religión y política a partir de las conversaciones personales que ambos sostenían. Estaba al tanto de las vicisitudes de la salud de su ex analista y Mack no tiene ninguna duda de que “la pérdida del equilibrio logrado después del primer análisis se debió a la enfermedad de Freud [...] El peligro de muerte de un ser amado moviliza todo el amor de una persona” (RMB, *HL*, p. 220). No podemos discrepar con ella. Pero hemos de tener presente también la contrapartida, el odio que acompaña a ese amor. El paciente, sabedor de la enfermedad de Freud, buscó desembarazarse de ese odio por medio de la proyección y la derivación hacia otros profesionales de la hostilidad que él mismo experimentaba. Es así como algunos médicos se convirtieron en objetos de un enojo que tomaba la forma de acusaciones por los malos consejos y tratamientos. Bien sabemos que los sentimientos hacia “el ser amado” que nos protege son ambivalentes y teñidos por la envidia, en razón directa de los beneficios que recibimos de él. Nunca debemos olvidar los inevitables y famosos “contragolpes agresivos de la caridad”.⁹

Freud se muestra receptivo y sensible hacia los encantos del paciente que le dio los materiales para escribir *su* caso clínico, el mejor expuesto y el más extenso de los “cinco psicoanálisis”. Si bien no podemos creer a pies juntillas todo lo que cuenta el infatuado hombre de los lobos, consideramos que efectivamente SP escuchó decir a Freud que él era “un pedazo del psicoanálisis” (*HL*, *HL*, p. 174) y que es cierto que, años antes, Freud le sugirió que le hiciese un regalo después de haber terminado su primer análisis y que el hombre de los lobos le obsequió en esa ocasión una estatuilla egipcia que luego pudo ver con orgullo en una revista que publicaba la fotografía del escritorio de Freud. También damos por cierto que Freud se refirió a él confirmándole que cuando niño había sido “un pensador de primera línea, lo que me causó no poco orgullo ya que en mi niñez yo había sufrido por la competencia con mi hermana” (*id.*, p. 163). Podemos acreditar incluso que Freud reconoció la comprensión que el paciente tenía del psicoanálisis y aún que llegó “a decir que sería bueno que todos sus discípulos pudieran captar la esencia del psicoanálisis con tanta seguridad como yo” (*id.*, p. 164). Lo podemos acreditar aunque nos queden ciertas dudas: ¿elogiaba Freud la perspicacia del paciente o su reconocida complacencia ante las figuras de autoridad, sustitutivas del padre, esa disponibilidad receptiva que se ponía de evidencia en el modo de aceptar y suspender toda crítica ante las construcciones de su analista? ¿Cuál era la “esencia del psicoanálisis” que SP captaba como el mejor de los discípulos? No podemos descartar que las cualidades tan encomiadas no fuesen otra cosa que la actuación de sus fantasmas de dependencia pasiva y sumisión al deseo viril del Otro.

Es difícil dudar de que Freud fuera el autor de esas aseveraciones, francamente seductoras, porque abundan las expresiones del propio Freud, asentadas en *HUNI*, que coinciden con ellas. Por eso mismo no podríamos objetar que uno de los objetivos que

Mack consideró esenciales en el segundo análisis fuera el de abaratar la alta cotización narcisista que el paciente derivaba de la supuesta relación privilegiada con Freud. Ella decidió atacar lo que diagnosticó —con psiquiátrica exageración— como una “regresión narcisística, tal como se manifiesta en el delirio de grandeza” (RMB, *HL*, p. 214). Mack se enfrentó con su paciente en una dura lucha. Conviene reproducir sus palabras, ella lo “obliga a admitir”, “mina la idea que tenía el paciente de sí mismo como hijo favorito”, lo lleva a “comprender cuál era su posición real con respecto a Freud y la ausencia real (que conocía por boca del propio Freud) de todo tipo de relación personal o social entre ellos”; le hace “notar que el suyo no era el único caso publicado..., etc.”. Con personal satisfacción la analista manifiesta su beligerancia y confiesa que “la guerra se convirtió en un estado de sitio”. Es evidente su agrado cuando puede consignar que de este modo consiguió que los sueños del paciente, finalmente, comenzaran a cambiar (*id.*, p. 199).

No nos detendremos en los detalles de este segundo análisis. Estamos por completo de acuerdo con el propio Freud cuando en 1937 escribía que, en su opinión, “el historial de curación de este paciente era casi tan interesante como su historial clínico”.¹⁰ ¿Qué razones presiden los avatares de su evolución clínica, incluyendo esa discutible locura transitoria en 1926? Es una pregunta apta para recibir una respuesta psicoanalítica, sí, pero ella se contaminará, según podremos ver, con aspectos relevantes de la teoría literaria.

Con lo ya anotado nadie se encandilaría al descubrir que toda la historia de la enfermedad del hombre de los lobos después de su regreso a Viena, así como el tratamiento con Mack y la curación que sobrevino, están relacionadas, como lo dice el mismo Freud, con los residuos no resueltos de su transferencia hacia él. Estos restos, años y años después: “eran como hilos de sutura dejados tras una operación o como fragmentos óseos necróticos”.¹¹ O, como dice Lacan,¹² “podemos hoy preguntarnos si esta fiebre, esta presencia, este deseo de Freud, no es lo que pudo condicionar el accidente tardío de su psicosis”. Nosotros no acreditamos tal psicosis y preferimos limitarnos a hablar de una recaída en la angustia. La base transferencial de esa angustia no escapaba, según el testimonio de Mack, a la analista y tampoco al propio Pankéiev. A punto tal que el paciente “culpaba a Freud por la pérdida de su fortuna en Rusia aunque no creía que el consejo de Freud [por los peligros de regresar a Rusia en 1920] hubiera sido intencionalmente malicioso” (RMB, *HL*, p. 213).

Mack no oculta su fascinación ante “la oportunidad sin igual de observar la historia de dos enfermedades sufridas por la misma persona y tratadas ambas con aparente éxito por el psicoanálisis” (*id.*, p. 218) aunque “el segundo análisis no proporciona la menor partícula de material nuevo; nosotros nos ocupamos por entero de un residuo de la transferencia con Freud [...] que no había sido completamente elaborada”.

Fue necesario exponer todos estos antecedentes para poder dar entrada al, para nosotros, aspecto más novedoso y singular de esta historia. ¿Cómo se produjo el rápido restablecimiento del presunto “delirio psicótico” en manos de la doctora Mack? Ella escribió su reportaje de la cura en 1928, año y medio después de terminarlo. Incierta acerca del porvenir de su paciente, cautelosamente, afirma que está inclinada a creer

“que su salud futura depende en gran medida del grado de sublimación del que sea capaz” (RMB, *HL*, p. 221). Nosotros hoy conocemos y ya hemos consignado lo que en ese entonces era el imprevisible futuro: SP vivió otro medio siglo y atravesó por circunstancias dramáticas, tanto o más que las de una gran mayoría de los habitantes de Europa central entre 1927 y 1979.

Fue el protagonista de su propia novela. *¿Propia?* No; no en tanto que *otro* la había escrito lo que retrotrae a la pregunta por su curación. En este punto nos desconcierta Mack con una inesperada revelación

Su recuperación final se produjo de manera repentina y aparentemente trivial. De pronto descubrió que podía leer novelas y hallar placer en ellas. Dijo que dos factores lo habían mantenido alejado hasta ahora de lo que había sido para él su principal fuente de placer: por una parte, la negativa a identificarse con el héroe del libro, ya que él, creado por el autor, quedaba totalmente en poder de este último; por la otra, el sentimiento de su propia inhibición para crear le impedía identificarse con el autor. Había permanecido entre dos trampas, como en su psicosis (*id.*, p. 211).

Que sepamos, nadie se detuvo a reflexionar sobre este epílogo terapéutico, sobre la “curación” del “episodio psicótico”. No se nos había informado de este extraño (y a la vez frecuente) “síntoma” que rara vez se considera como tal: la incapacidad para leer novelas en una persona que antes había sido capaz de gozar de ellas y que tenía una regular cultura literaria, según suponemos por lo que cuenta de sus conversaciones con Freud. La destreza analítica adquirida por el paciente lo lleva a dar la razón del síntoma: *su problema radica en no poder identificarse ni con el autor ni con el personaje que éste había creado*. Es atravesado por un inexplicable doble malestar y sufre por no poder ubicarse en ninguno de los lugares posibles: el del autor y el del personaje. Hay dos polos para el lector de ficciones literarias y en los dos alguien lo rechaza.

Nos parece bastante obvio lo que Pankéiev, el hombre de los lobos, no llega a captar: que la base de su inhibición transitoria para la lectura, este insólito síntoma, residía en que *él mismo se había convertido en el héroe de una novela, de un libro publicado y ampliamente difundido*, traducido a las lenguas más importantes. Él mismo quedaba alienado al poder del autor, un autor orgulloso y omnipotente que podía hacer con su personaje lo que se le antojase, sin que él pudiera influir en la confección de su propia historia. La enorme bibliografía sobre la narración freudiana, la pléyade de analistas que se inclinó sobre ella y los comentarios que ellos produjeron, llevan de modo inequívoco a una conclusión que encontramos bien resumida por Roudinesco y Plon¹³

Para escribir la historia del hombre de los lobos, Freud se entregó a un verdadero trabajo de creación novelesca, hasta el punto de “inventar”, a fuerza de interpretaciones, acontecimientos que quizás nunca tuvieron lugar.

¿Es Serguei un hombre común que camina por las calles de Viena o es un personaje “inventado” por la imaginación acalorada de un escritor talentoso? ¿Vive y sufre la ominosa realidad austriaca de la(s) posguerra(s) o es un farol ambulante que ilumina la realidad de la neurosis y de los modos de curarla? ¿Es el kafkiano y anónimo empleado de una compañía de seguros o es el testigo privilegiado de una nueva verdad y, como

Freud parece haberle dicho, “un pedazo (*ein Stück*) del psicoanálisis”? (HL, *HL*, p. 174).

A comienzos de 1926 Otto Rank ataca a Freud y lo acusa de haber “alterado” tanto el sueño de los lobos como su interpretación en 1914.¹⁴ Freud —que nunca estuvo convencido de su legendaria interpretación—, escrupuloso como siempre, le pidió a Serguei que le confirme ¡una vez más! el relato del sueño epónimo. El hombre, torturado por sus andanzas entre dentistas y dermatólogos, a punto de caer en lo que se llamó “episodio psicótico”, respondió de inmediato con una extensa carta¹⁵ en la que discutía la posibilidad de haber soñado con los lobos (perros ovejeros) a través de la ventana después de haber sido llevado a ver *La dama de pique* de Chaikovski. En esa ópera el protagonista penetra por la ventana de la habitación en la que duerme una anciana para arrancarle el secreto de las tres cartas que lo harían rico y capaz de conquistar a su amada. Tal habría sido el “resto diurno” que permitió la fabricación del sueño de los lobos que lo miran por la ventana. Las aclaraciones y denegaciones son demasiadas. ¿Imagina alguien a un niño de 4 años siendo llevado a la ópera, entendiendo las palabras y situaciones surgidas de la imaginación de Pushkin y recordando la escena como para armar un sueño a través de ella? El *Psychoanalytic Quarterly* se excede también al publicar la carta. Supuestamente nadie tendría que conocer la identidad del paciente; sin embargo, para aportar una prueba fehaciente de su autenticidad, se reproduce un facsímil en donde se puede leer con claridad la firma: “S. Pankejeff” en la meticulosa caligrafía del ruso que escribe con caracteres latinos. Corre el año 1957, 22 antes de su muerte. ¡Curiosa manera de cuidar el “anonimato” debido al hombre SP!

El tratamiento con RMB es en verdad exitoso porque rompe la construcción narcisista de una prestigiosa identidad imaginaria, la de ser un colaborador de Freud, su hijo dilecto, el beneficiado por una colectividad de especialistas interesada en ahorrarle las dificultades de la vida bajo el manto protector de un padre al que tiene que mentirle para conservar su generosa benevolencia y la consiguiente sarta de recriminaciones íntimas, de remordimientos y de odios guardados y desplazados hacia otros médicos que le habrían hecho un daño irreparable. Este hombre no hubiese podido sobrevivir sin una presencia exterior que le permitiera romper el lazo morbosos, con tintes de megalomanía, que había establecido en su imaginación (y también en la realidad) con su primer psicoanalista. Ésa fue la acción decisiva que realizó en Viena la psicoanalista de Chicago.

Cuesta creer que Freud no advirtiese la posición imposible en la que había dejado a su paciente. No sin malevolencia, Rycroft¹⁶ habla del sentimiento de deuda y de culpa de Freud para con el adinerado paciente de la preguerra y para con el hombre que le había dado la posibilidad de argumentar de modo convincente contra sus “enemigos” en el movimiento psicoanalítico, Adler y Jung. En verdad, uno se pregunta qué deuda tenía Freud para con el ruso y por qué cometía tantas infracciones contra lo que sabía, lo que su propia experiencia le había enseñado que se debía hacer, psicoanalíticamente, en cuestiones de dinero y de gratificación narcisista de los pacientes presentes, pasados y potencialmente futuros.

Entre 1923 y 1926, Pankéiev vaga de médico en médico, acosado por lo que llaman su

“hipocondría”, buscando que le digan quién es él, el quídam que no puede presentarse en público como “el hombre de los lobos”. Pankéiev vive su doble identidad —por lo tanto ninguna certera— y es, en ese sentido, un fronterizo, el habitante de una zona brumosa. Es internacionalmente famoso... pero nadie debe saber que él es él. Quien estuviese al tanto del secreto conocería, inmediatamente, todos los detalles, algunos escabrosos, otros dolorosos, de su vida.

¿Qué puede haber experimentado el hombre de los lobos cuando, en el colmo de la desesperación, acude con el profesor todopoderoso, el autor de “su” novela en cuyo poder ha caído de un modo hipnótico, y éste lo rechaza para un eventual tercer tratamiento y lo deriva a una joven doctora extranjera, diez años menor que él mismo, morfinómana, “más enferma que su paciente”,¹⁷ una mujer como muchas otras o como todas las que él ha conocido en situación de dependencia? No se equivoca cuando presiente que ella discute su caso con el maestro. Ella lo niega y le asegura que jamás habla con Freud sobre él pero, a la vez, se contradice ante los lectores al reconocer que sabía “por boca del propio Freud, la ausencia total de todo [*sic*] tipo de relación personal o social entre ellos” (RMB, *HL*, p. 199). Freud estaba, por ese entonces, involucrado en una relación compleja con el círculo de Mack: era, a un tiempo, el analista de Ruth y de los dos Brunswick; Mark, el marido de Ruth y David, el cuñado y, para agregar algo más, quien “envió al diván de Mack a una estadounidense, Muriel Gardiner, que habría de ser la gran amiga y la confidente de Pankéiev a medida que progresaban los análisis de ambos” con la misma analista.¹⁸ Es así como él se encontró con una “hermana” en el análisis que tomaba el lugar de Ana, la suicida; Muriel era una joven inteligente que tenía ante sus ojos y leía, como todos en ese ambiente, el libro que contaba desde una perspectiva muy particular, la de Freud, el caso del hombre de los lobos.

Revisemos este tema de la ambivalencia transferencial. La actitud de SP en la relación con sus diferentes analistas fue siempre, desde 1910 hasta 1976, de una curiosa mezcla de apego y hostilidad, directamente proporcionales entre sí. El odio a Freud se manifestó ya en la primera sesión, en el remoto año de su llegada a Viena. Inmediatamente después de la misma, ¿en la segunda sesión?, Serguei hizo esta asociación: “¡Judío estafador! Querría cogermme por detrás y cagarse en mi cabeza”¹⁹ (*me prendre par derrière et me chier sur la tête — to use me from behind and shit on my head*). Así aparece lo dicho por el paciente según un único testimonio, el texto de una carta de Freud a Ferenczi. La apresurada redacción no deja muy en claro quién es el sujeto que habla en primera persona, ¿Freud o el “rico joven ruso”? La primera parte de la frase (*Juif escroc!, Jewish swindler!*), entre signos de admiración, claro, es una injuria racista de “yo”, Serguei, el eslavo, hacia el analista semita. La segunda (“querría”) parece ser un fantasma del paciente (“él”) cuyo objeto es Freud, quien, por su parte, en primera persona (“cogermme”, “mi cabeza”), lo comunica a Ferenczi, su corresponsal. La ambigüedad hubiera desaparecido con la reproducción del episodio en la carta en estos términos: “¡Judío estafador! Querría *cogerlo* por atrás y cagarme en *su* cabeza.” Ésa hubiese sido la reproducción textual de sus palabras. Freud altera el texto de las frases, se hace sujeto (en primera persona) de frases que se le dirigen (en tercera) tomándolo como objeto... y

eso no sucede sólo por el azar o por las prisas al redactar la carta a Ferenczi. La hostilidad de la asociación de ambos, el uno y el otro, es la misma; lo analíticamente interesante radica precisamente en la inestabilidad gramatical del locutor y del alocutario que surge de las dos frases consecutivas mostrando así una reversibilidad inconsciente de la injuria y la forma en que Freud se involucra en el escenario fantasmático del paciente. Por otra parte, ese incidente pone en escena los fantasmas del coito anal, que dan el tono a todo el análisis ulterior, y los fantasmas de atacar con excrementos y destruir la inteligencia del médico, así como el goce, el resentimiento y la envidia por la situación asimétrica padecida por HL en la transferencia. La esencia del caso, el fantasma fundamental, se despliega a cielo abierto desde la iniciación del análisis. Como siempre.

Cortando terreno y yendo al otro extremo en el tiempo (1926): en el curso de su breve análisis con Mack, es la doctora quien, en un momento dado y como para ponerlo a prueba, le dice que acaba de enterarse de la muerte súbita del médico X. a quien Pankéiev acusaba de dañarle irreparablemente la nariz. “Le dije: ‘El profesor X murió anoche.’ Saltó del diván, apretó los puños y levantó los brazos con un aire típicamente ruso de melodrama. ‘¡Dios mío —exclamó— ya no podré matarlo nunca más!’” (RMB, *HL*, p. 198). Alerta y nada perezosa, Mack lo lleva de inmediato a discutir el nexo que el paciente establecía entre el doctor X y Freud, el profesor “que siempre le había demostrado la mayor parcialidad y el más grande afecto” (*id.*, p. 199). El paciente no tarda en reconocer que, efectivamente, aquel a quien hubiera querido matar, acusándolo por sus desventuras, es a Freud. Por cierto que el gran maestro estaba implicado; no hubiera podido alegar inocencia por el desencadenamiento de sentimientos violentos y persecutorios en su antiguo —¡y tan consentido!— paciente.

El supuesto “episodio psicótico” puede ser visto, y así lo entienden casi todos los comentaristas, como un incidente de su transferencia, secundario a los múltiples errores técnicos de Freud que fueron gradual y quizás incompletamente corregidos en un fragmento ulterior de su análisis con otra analista (Mack). El momento de viraje, aparentemente trivial, se produce cuando SP puede tomar distancia con relación al personaje de la novela en la que tenía tan dudosos privilegios y moverse del lugar asignado, disociándose del omnipotente autor que lo había creado y en cuyo campo magnético se encontraba. Mack supo llevarlo a la ruptura de su “servidumbre voluntaria”, razón de la descompensación hipocondriaca que le permitía sostener un vínculo erótico y agresivo con “el médico”, con Freud, a través de sus “colegas”.

3. EL HOMBRE DE PAPEL Y TINTA Y EL OTRO, EL HOMBRE QUE RESPIRA

¿Cómo puede Serguei Pankéiev, el oscuro burócrata de una oficina de seguros, leer la novela de su caso? Sabemos que Freud condensó su *HUNI* alrededor de una escena reprimida de la memoria que, según él sostiene, le fuera revelada por la interpretación analítica del sueño de los lobos que angustió al paciente cuando tenía cuatro años de edad. Pero cabe recordar que la aducida vivencia traumática es una construcción del analista, excluida de la historia del sujeto y forzada por Freud, quien, al escribir el historial, estaba animado por el deseo de resolver rápidamente los misterios del caso del joven ruso y de poder afirmar, contra Jung, la realidad vivida y conservada en la memoria, no fantaseada, del acontecimiento —en este caso, que el paciente había presenciado el coito entre sus padres y que su recuerdo inconsciente se manifestaba en el sueño en que los lobos lo miran fijamente a través de una ventana. (En verdad, ni Freud mismo creía en la significación sexual del sueño de los lobos y la pone en duda en todo momento: los fantasmas del coito anal bien podían haber sido construidos, como fácilmente se entiende, a partir de la percepción del coito *more ferarum* entre animales de la finca (*HUNI*, p. 55) o podía responder a esquemas innatos de organización de la fantasía de la escena primitiva (*HUNI*, p. 89). Por su parte, SP, al final de su vida, declaró a una periodista vienesa que lo llevó a relatar sus recuerdos de que en Rusia los niños jamás dormían en el cuarto de los padres y que la famosa escena primitiva nunca tuvo lugar).

HUNI es, pues, una novela con un autor, Freud, consciente del carácter altamente ficticio de su construcción, y un héroe o protagonista, Serguei Pankéiev, rebautizado como el “hombre de los lobos” años después de la publicación de su historial de “neurosis infantil”. El deseo y las intenciones que mueven al autor son ajenas al personaje. En éste, transformado en espectador de su propia vida gracias a un artefacto literario, se produce una curiosa disociación (*esquizia*) entre dos componentes a los que esquemáticamente podríamos bautizar: el “hombre de papel”, HL, creación de quien relata el “caso” y el “hombre de carne y hueso”, SP, con su sensible nariz que vive la doble vida de su ser de ficción y de su ser en el mundo. Se podría suponer que hay una coalescencia entre los dos. Así, J.-J. Rassial²⁰ ha escrito:

El relato de la cura —y el hombre de los lobos lo ha comprendido— participa de la cura misma, lo que le da su estilo tan particular e inaugura la multiplicidad de los textos de y acerca de Serguei Pankéiev. Dicho de otro modo, más que un nombre, Freud le ofrece al hombre de los lobos el mito fundador de su existencia.

Nos parece arriesgado suponerlo y peligroso proponerlo: ¿Quién dijo que Serguei necesitaba o podría aprovechar de *otro* “mito fundador” independientemente del “mito individual del neurótico” que tanto él como cualquier otro lleva consigo? Al cambiarle el nombre y objetivarlo como un ser de papel ¿no se acaba con una existencia y una historia que le eran propias para sustituirlas, de manera enajenada, por extrañas

referencias que son propiamente *míticas*? ¿Es que el célebre relato freudiano no incurre en el doble albur de ofrecerle, por una parte, una frágil identidad de cristal exponiéndolo a la contemplación de una colectividad curiosa, potencialmente morbosa, y, por otra, le permite sentar las bases para una infatuación narcisista de la cuál sólo un nuevo análisis podría rescatarlo rompiendo la identificación entre el neurótico anónimo y el personaje exaltado al rango de estatua y paradigma por la figura todopoderosa del fundador del psicoanálisis? ¿Forma parte la “novela” firmada por Sigmund Freud de la “cura” del hombre de los lobos o, antes bien, es ese relato, más que un mito fundador de la existencia, el fundamento de una alienación de la que le será difícil liberarse en lo sucesivo? Con menos palabras, la objetivación del caso en un escrito que se entrega a un público anónimo y plural, ¿es curativa o es enfermante? ¿No estamos ante una forma “inédita” de iatrogenia literaria? La “multiplicidad de los textos de y acerca de Serguei Pankéiev”, textos que él puede leer y consultar en ellos lo que otros opinan acerca de sus sueños, sus fantasías, sus deseos más o menos incestuosos, más o menos perversos, la proyección de tantos fantasmas de otros analistas y de otros pacientes que pueden “leerlo” aunque no lo encuentren en las calles de la “vida real”, toda esa pléyade de personajes y textos que pueden formar una biblioteca entera, ¿es lo que conviene para un sujeto lastimado de mil maneras por su vida personal —¡tantos duelos, tantas muertes!— y por la historia? ¿Le “ofrece Freud” un “mito fundador”? (Rassial) y, en definitiva, la construcción que recibe sin haberla pedido, ¿es para él un cinturón salvavidas o un calabozo sin ventanas ni llave?

Esta última, la segunda, es nuestra opinión. ¿En qué nos fundamos? En el testimonio inesperado de ese “pequeño” síntoma del que consiguió ser curado y que signa el final de su pseudo “episodio psicótico”: la imposibilidad de leer novelas y de disfrutar de ellas. El síntoma es el cartero de la verdad: la del autor (Freud), la del personaje (HL) y la del hombre (SP) que vive, con otro nombre, en su nombre. Al recuperar en un segundo análisis el placer de leer novelas, después de despojarse de la vanidad de ser el caso y el discípulo dilecto de Freud, podía Pankéiev independizarse de la alienante ficción que le había sido inculcada como su historia verdadera.

Serguei Pankéiev es víctima del sospechoso altruismo de un autor que le confirió un *célebre anonimato*. Somos sensibles a los matices trágicos de la historia de su regreso a Viena, su renovada pasividad ante un Freud omnipotente y “generoso” que lo colma de “mercedes”. ¿Es de extrañar la presencia de sentimientos de hostilidad casi nunca expresados hacia su benefactor y el desplazamiento de esa cólera contenida hacia otros personajes, los médicos, recomendados o no por Freud, pero inconscientemente vinculados con él? ¿Qué gérmenes morbosos laten en la idea de considerarse extremadamente importante para el analista a partir de palabras y gestos que lo confirman en la fantasía de ser el hijo preferido? ¿No se manifiesta esa inquina en la angustia (y el goce inconsciente) que experimenta ante las noticias sobre la grave enfermedad y la posible próxima muerte de Freud, en el modo placentero con que acoge tales informaciones y en el impacto que registra al ver la vacilante figura del hombre que hizo su fama? ¿No son un desplazamiento sintomático de la angustia las actuaciones

masturbatorias ante fotografías obscenas y ante prostitutas que nos cuenta Mack? ¿Es de extrañar que vuelva a buscar el auxilio de Freud después de la premonición, avalada por un médico, de que las lesiones que tiene en la nariz dejarán marcas imborrables en su rostro? ¿No llama la atención que, esperanzado en ser recibido otra vez por el sabio profesor, se decepcione al encontrar que, en cambio, éste lo canaliza con una joven doctora, rica en dólares, que viene del extranjero y lo atenderá sin cobrarle?

Mack humildemente recalca que hizo muy poco por el paciente y que se limitó a ser una mediadora entre Serguei Pankéiev y Sigmund Freud. Ni ella misma podía evaluar con precisión lo que había logrado: había funcionado como la partera que cortó la relación umbilical que los unía. Tenemos que leer ciertos silencios. Después de terminar el análisis con Mack no sólo se terminaron (aunque sólo hasta los años cincuenta) las colectas de la corporación analítica (casi seguramente un efecto de su “mediación” y la denuncia ante sus colegas del ocultamiento de las joyas recuperadas) sino que también se suspendieron los encuentros entre Freud y su ex paciente. Freud alcanzó a escribir aún una nota importante acerca de SP y de su evolución ulterior diez años después, en 1937, pero no hay testimonio de ninguna carta, de ninguna entrevista entre ambos, de ninguna reunión en la que coincidiesen. Los analistas no olvidaron a la persona del hombre de los lobos pero Freud, con toda evidencia, sí. Entre 1927 y 1938, el año de la muerte de Teresa y del exilio de Freud, no hubo ningún encuentro entre ellos. Freud, posiblemente advertido de los males que provocaba por su sola presencia, se desvinculó en lo personal de la suerte de su paciente malagradecido. Cada vez que él requería de ayuda apelaba a la complaciente doctora Mack o a su amiga Muriel. Todo indica que, si hubiese sostenido encuentros con Freud, el hombre de los lobos no hubiera tardado en informarlo a los analistas que lo visitaron hasta su muerte en 1979 y hubiese hablado de ellos en sus extensas memorias, escritas a pedido de la Internacional Psicoanalítica, en las que deja constancia minuciosa de sus relaciones con Freud y con el psicoanálisis.

La situación transferencial que vivió Pankéiev a partir de su retorno a Viena, después de haber tratado de “librarse de la influencia” de su ex analista, era, en verdad, “psicotizante”. Serguei había sido despojado por la historia de su identidad originaria (ese anudamiento de nombre propio, lengua, nacionalidad, fortuna, familia), identidad que buscaba recuperar a través de actuaciones inconscientes (*acting-out*) que ponían de manifiesto y hacían palpable el “resto no analizado de la transferencia” con Freud. Afortunadamente para él, no enloqueció: sus males quedaron limitados al padecimiento de ciertas ideas de contenido hipocondriaco, sin llegar al delirio ni a las alucinaciones, derivando (no cabe duda de ello) un oscuro goce de su servidumbre y de sus plegarias al ser omnipotente que lo había creado y que, ahora, en la hora de la desesperación, lo abandonaba. Era, para decirlo en términos clínicos, “un obsesivo empujado al borde (del abismo) por la alienación transferencial”.²¹

SP recibió su nombre histórico (núcleo de la nueva identidad) como consecuencia del relato que escribiera su “padre” en la transferencia. (Freud aceptó la flamante nominación, la de “hombre de los lobos”, que propuso Ruth Mack en 1926, fundada en el texto de *HUNI*, siguiendo el ejemplo canónico de un caso anterior, el “hombre de las

ratas”).²² A partir de entonces pasaron a un segundo plano, incluso para él mismo, los significantes que lo recibieron al nacer, los de sus patronímicos (el nombre de pila del padre y el apellido del abuelo como es de ley en los rusos: Serguei Konstantinovich Pankéiev era su nombre originario completo). Esos significantes sólo pudieron restablecerse después de su muerte y, aún hasta nuestros días, de modo precario, más bien como una acotación al pie de la página. Él fue, es y será, para la posteridad, “el hombre de los lobos”. Entre tanto, Serguei Pankéiev no era otra cosa que un espectro ambulante e impresentable. Ya no podía seguir siendo SP, desplazado por la difusión de su caso, y tampoco podía mostrarse como HL, por necesidad de discreción. Cuando se decide a objetivarse a sí mismo en un texto autobiográfico sólo le queda firmar con el “nombre-del-Padre”, el que el Padre le dio, esto es, “hombre de los lobos”.²³ Ese texto singular, quizás único en el género de la autobiografía, comienza con palabras de un intenso patetismo del que quizá ni él mismo se percataba: “Soy un emigrado ruso de ochenta y tres años y fui uno de los primeros pacientes psicoanalíticos de Freud: el conocido como el Hombre de los Lobos. Heme aquí sentado, dispuesto a escribir mis recuerdos de infancia” (HL, *HL*, p. 19).

Serguei Pankéiev se presenta con significantes prestados, sustitutivos; la referencia de la persona de la que hablará como “yo”, en primera persona, es la de un texto que otro escribió y en el que no tuvo ninguna injerencia. Su situación en la historia de la literatura es parecida tan sólo a la de don Quijote y Sancho Panza cuando, en las primeras páginas de la segunda parte de sus “andanzas” se enteran, por las noticias del bachiller Sansón Carrasco, que la primera parte corre por el mundo y que son famosos, tanto, que hay nobles y personajes de alta alcurnia que desean conocerlos en persona. El caballero y su otro yo, el escudero, quieren de inmediato saber cómo han sido tratados por el autor de la novela y qué se dice de ellos. Además, se espera que se lancen nuevamente a la aventura para que esa segunda parte del Ingenioso Hidalgo (caballero de tan triste figura como la de SP) tenga sustancia.

La autobiografía senil del hombre de los lobos es, en verdad, un apéndice prescindible y sólo en relación con el texto de Freud puede tener algún interés. Él es un “emigrado” en el más amplio sentido de la palabra: de la patria, de la lengua, del nombre, de la situación social, de su cuerpo mismo que fuera convertido en cuerpo textual por una hazaña, un milagro, un misterio, de la pluma.

Llamar “novelístico” al texto de Freud no es un exceso ni una expresión derogatoria; esa calificación, que ya vimos en un diccionario del psicoanálisis, no escapaba tampoco al entendimiento del notable escritor que todos reconocen en Freud. Corresponde citar aquí el séptimo capítulo de *HUNI* (p. 67) que comienza con una súplica de indulgencia por la interposición del novelista omnisciente en el trabajo del médico que comunica la historia de un caso

Ruego al lector recordar que obtuve esta historia de una neurosis infantil como subproducto, por así decir, en el curso del análisis de una enfermedad contraída en la madurez. Por eso debí *componerla* a partir de unos jirones todavía menores de los que suele tener a su disposición la síntesis [...] Debo conformarme por eso con presentar eslabones que el lector pueda reunir en un todo viviente (cursivas mías).

Nótese que en los títulos de los historiales de Freud el énfasis no recae sobre una subjetividad sino sobre un “caso” que ilustra una condición clínica: una histeria (Dora), una fobia (Juanito), una paranoia (Schreber), una neurosis obsesiva (el hombre de las ratas), una neurosis infantil (el hombre de los lobos), la homosexualidad femenina (Sidonie, la joven homosexual). Según los títulos, son historias de las enfermedades y no de las mujeres y los hombres que las padecen. De igual manera Freud sabe desde un principio que sus historiales se aproximan, desde la perspectiva del género literario, a novelas y no a las clásicas descripciones nosológicas y patográficas que se esperan de un médico. Al transmitir su experiencia él es un novelista (y uno muy bueno, en verdad), no un científico en la acepción actual de la palabra. Tal vez como explorador del alma humana (psique - análisis) podía encontrar una justa confluencia de ambos géneros literarios y de ambas habilidades laboriosa y gustosamente desarrolladas por él. Nadie podría reprocharle este acercamiento porque, más allá de sus pretensiones “científicas”, él era a un tiempo, como es el caso de los autores de ficciones y los creadores de personajes salidos de la imaginación, un investigador y un adelantado en los continentes ignotos de la subjetividad.

Ahora podemos regresar en búsqueda de la inteligencia del síntoma: Serguei —nos basamos en su testimonio y en el de su segunda analista— no podía leer novelas y no encontraba placer al hacerlo puesto que cualquiera de ellas le recordaba la condición del personaje que estaba sometido al arbitrio impredecible del autor, el “hacedor”, un ser omnisciente, dueño de atributos creativos y de una originalidad con los que nunca podría identificarse. Carecía él de los recursos y del talento para emular la acción creadora de los buenos escritores, retratistas del alma, y no podía aceptar, al identificarse con el personaje, que su vida quedase al garete, sometida al arbitrio de un “creador”, por genial, magnífico y magnánimo que fuese.

¿Qué le sucede a quien encuentra su referencia más allá de sí mismo, en un texto ya escrito y publicado? Constata que ha dejado de ser el protagonista de su vida; está objetivado en el personaje nacido más de la imprenta que de una matriz de mujer y su destino está en las manos de un taumaturgo. Su existencia, más de papel que de carne y hueso, está concluida. No puede, ni siquiera y aunque quisiera, decir: “—Yo soy ése.”

4. BARTHES Y BAJTÍN, CONVOCADOS PARA ENTENDER AL SÍNTOMA DEL HOMBRE DE LOS LOBOS

Roland Barthes²⁴ planteó con lucidez que somos creados por nuestros textos (o por nuestras acciones, agregaríamos con gusto, sin por eso renegar de que “el sujeto es tan sólo un efecto de lenguaje”); más aún, en cierto sentido, no somos otra cosa que nuestros textos: de ellos recibimos el ser. Pero el escrito (de ficción o autobiográfico), al hacer del sujeto un personaje de una historia contada por otro (y cada uno es “otro” al escribir sobre sí mismo), al hacer pública esa “novela”, se transforma en una implacable máquina desubjetivante que deja mudo al ser que continúa viviendo. El sujeto ha muerto... ¿Viva el objeto-libro que toma su lugar y lo desplaza! Su memoria no está en él, interiorizada (*Erinnerung*), sino que consta, cosificada (*Gedächtnis*), en un “volumen” encuadernado y vendido en el mercado. La “novela”, hecha con los materiales de la vida, extrae su energía y su savia de los personajes y confiere a éstos, después de escrita y publicada, una existencia espectral. En “nuestro” caso —ese del que nos hemos apoderado, del que tratamos de hacer una nueva historia, la novela de una novela—, el hombre de los lobos, ya protagonista del relato freudiano, ha devenido en personaje de *otra* novela que espera ser escrita, la del descarnado hombre de papel, bidimensional, que es él mismo desde el momento en que lee cómo su propia vida fue reducida al tratamiento de una “enfermedad” y fue firmada por otro en un acta de (re-) nacimiento que no pasó por la oficina de ningún notario. De algún modo su historia es la que cuentan, de un modo inverso entre ellos dos, Poe en “El retrato oval” y Oscar Wilde en *El retrato de Dorian Gray*, la historia de los seres desvitalizados por el arte, los soportes de la creación que hacen una transfusión (¡transferencia!, *Übersetzung*, *Übertragung*, o, en griego, *metáfora*) de su sangre al objeto producido por el artista y que a partir de entonces no pueden subsistir en el mundo. Ellos, los personajes, son los “pacientes” de un proyecto narrativo, no los agentes de una existencia pretendidamente autónoma. Es un infausto destino: sólo los personajes de Pirandello pueden descaminar sus pasos en busca de un autor. En el paciente de Freud, el rozagante color de la carne se ha tornado en la anémica palidez del papel.

No olvidemos, sin embargo, que el hombre de los lobos no es meramente la víctima inocente de un escritor (Freud) que mató con estocadas de la pluma o que ahogó en tinta a Serguei Pankéiev. Él obtuvo del nombre que el nuevo padre le diera y de su prominente posición social con relación a los psicoanalistas toda clase de ventajas. Lo podemos ver encantado con su fama secreta y jamás lo oímos lamentarse por su ficticia identidad. Al final de su vida dibujaba, firmaba y vendía la imagen del sueño de los lobos; sus cuadros acababan adornando los consultorios de psicoanalistas que eran, casi siempre, estadounidenses. Hizo, de su fama, una industria.

Cada uno de nosotros es el objeto de un texto posible, una biografía que podrá escribirse después de nuestra muerte y que recibirá de los lectores un sentido en el que nada de nuestro ser podrá intervenir. Tras la muerte (o el Alzheimer) somos

incorregibles. Mientras estamos con vida actuamos y decimos, nos hacemos en nuestros textos como quería Barthes. Ninguna de nuestras palabras y ninguno de nuestros actos es definitivo. Somos en lo que decimos, pero estamos constantemente en construcción. Ningún relato puede adjudicarse las funciones ominosas y pontificias de una palabra final. Nuestros recuerdos y lo que nos adjudicamos a nosotros mismos como sujetos de la palabra afirman nuestra dispersión y nuestro inacabamiento. Vivimos en el exilio pero no hay un texto cimero al que pudiésemos llamar nuestra casa-hogar. No hay nadie, ningún sabio o zafio *Herr Professor*, que pueda agotar en su saber la verdad de nuestro ser y de nuestro deseo. Somos quienes, con cada significante que agregamos a nuestras frases, cambiamos el sentido de todos los precedentes; después de cada uno de nuestros enunciados siguen puntos suspensivos. Para que no se nos acuse de vaguedad, pongamos un ejemplo...

No sucede así en el hombre de los lobos. Freud escribió su historia y le puso punto final. Muchas aventuras y desventuras le sucedieron en los sesenta años que él sobrevivió a la primera edición del libro que lo hizo célebre. Poco importa que él dijese, al contrario de Freud —y esto es muy importante en nuestra argumentación— que vivió tremendos procesos de duelo después de las muertes de su hermana, de su padre y de su tío, duelos que le quitaban el anhelo de seguir viviendo y de los que sólo pudo salir enamorándose de la que sería su mujer, con la que vivió una extraña relación de servidumbre en la que Freud funcionaba como un padre, un tercero, una figura protectora y temible cuya sombra planeó sobre la pareja desde un principio. Poco importa que Freud mismo se hubiese enterado, después de 1930, por Mack, de la repetida penetración anal de que fue objeto por su nana en los comienzos de su “neurosis infantil”, seducción anterior aun a la ejercida por su hermana. Su identidad es la que quedó fijada en el relato original y fue confirmada en notas posteriores. Él fue nombrado y de tal modo singularizado como “*el hombre de los lobos*”. *Nomen est omen*. Imposible escapar de la cárcel del escrito, de la novela coagulante, del oráculo impreso, del *©opyright* del Otro.

Sea como fuere, son las intenciones del autor, en ningún caso las del personaje, las que cuentan. En el caso de la curiosa pareja de Freud y Pankéiev, el deseo del autor era comprobar sus teorías frente a las doctrinas rivales propuestas por los discípulos “infieles”, Jung y Adler. La historia del paciente ruso (del “caso”) sirve como prueba viviente de la razón del portavoz del saber: *Ecce homo. Ecce lupo*.

Pankéiev se desvanece en la figura de “el personaje”, “el hombre de los lobos”. Deja de ser quien es. No ha nacido, ha sido creado por la letra. Desde la *Poética* de Aristóteles²⁵ se reconoce que el personaje *es* un ser secundario, un medio, y que está al servicio de la “acción”, motor y fin del relato.

Los hechos y la fábula son el fin de la tragedia; y el fin es, en todas las cosas, lo primario. Además, sin acción no puede haber tragedia, mientras que sí la podría haber sin caracteres.

Luego, por su participación en el relato, como indica Roland Barthes,²⁶ el personaje, criatura del autor, toma una consistencia psicológica, llega a ser un individuo, una

“persona”, en fin, un “ser” plenamente constituido; es la encarnación de una esencia psíquica, arquetipo y prototipo: Ulises, el rico en recursos, Eneas, el prudente, Jacques, el fatalista. Mas, en todos los casos, está fatalmente sometido a la intención de quien lo llama a existir: el hacedor, a quien Barthes llama “donador del relato”.²⁷ El que “ofrece” el “mito fundamental” (Rassial, cit.). Ese relato de la vida y experiencias del personaje, especialmente en la novela, no es sino la expresión de un “yo” que le es exterior: el “yo” del artista, alguien perfectamente identificado consigo mismo y con su proyecto artístico que toma periódicamente la pluma para escribir una historia y que puede, ora colocarse en la posición de un Dios —el taumaturgo impersonal que conoce tanto lo interior como lo exterior de sus personajes—, ora en la posición de quien limita su relato a lo que pueden observar o saber los personajes. En todo caso, el personaje es una ©iatura del autor; él se reserva para sí la palabra definitiva sobre su destino.

Contra el capricho de un dios arbitrario, contra esta servidumbre que disuelve al sujeto viviente, efecto de la narración, se constituye el “síntoma” ya relatado del hombre de los lobos, el personaje creado por Freud. Pankéiev no podía saber (como tampoco Freud) que, al mismo tiempo que él vivía su segunda odisea vienesa (1919-1926), un compatriota suyo, M. M. Bajtín²⁸ (1895-1975), que atravesó por circunstancias análogas a las de sus contemporáneos Aleksandr Luria y Dmitri Shostakovich, cuya obra fue publicada póstumamente, escribía la teoría del relato que daba cuenta de su situación como paciente con respecto a Freud. “El autor es el que da el tono a todo detalle de su personaje, a cualquier rasgo suyo, a todo suceso de su vida, a todo acto, a sus pensamientos, a sus sentimientos...” (cit., p. 13).

El autor —digámoslo por nuestra parte con una imagen tan cruel como exacta— es un vampiro que se alimenta de la carne y la sangre de los seres vivientes que sirven de materia prima para el Pigmalión que los fabrica y que puede luego enamorarse de ellos, sus “criaturas”. El personaje es el resultado de una fecundación, un ser mixto que lleva las marcas de su presencia original y del proceso de manufactura al que fue sometido. Un buen ejemplo es aportado por Thomas Mann cuando relata cómo escribió *Doctor Faustus* en un libro que lleva por título, justamente, *La novela de una novela*. Es por eso que Madame Bovary es Flaubert y que el hombre de los lobos es...

Sigamos reflexionando sobre los historiales clínicos redactados por el psicoanalista como subgénero literario. Nada fácil es el trabajo que se impone el médico del alma empeñado en transmitir lo que entiende como esencial de un caso; él tiene que luchar arduamente consigo mismo para entablar un diálogo auténtico o verosímil (dos adjetivos discutibles) entre él como “yo” y el lector como “tú” con relación a otra persona, la del personaje (el “caso”) que es “él”. En este ejemplo, Freud (*yo*) habla a los interesados en la teoría y en la clínica del psicoanálisis (*tú*) sobre una neurosis infantil (*eso*) que es ilustrada por el caso del hombre de los lobos (*él*).

Con frecuencia el vínculo entre el autor y el personaje está altamente erotizado. Puede Bajtín decir que se trata de un “amor estético”,²⁹ “del amante al amado, claro, con la completa eliminación del momento sexual”. Sí, que Bajtín lo diga está bien, pero, ¡vaya usted a explicárselo a Serguei! La relación que liga a la pareja de Freud y el hombre de

los lobos es la de un ser que es activo y otro que es pasivo o “paciente”. ¿Cómo podría el personaje, identificado con la madre en el coito a tergo que fantaseó o que creyó a Freud cuando éste le dijo que lo había presenciado en su infancia, escapar a esta feminización poética? ¿No es éste el drama del hombre de los lobos, el de la pasividad anal, a lo largo de su vida entera tal como se devela precisamente en la elaboración psicoanalítica conducida por Freud entre 1910 y 1914, centrada en el sueño de los lobos que lo miran a él como él habría mirado a sus padres?

El propio Bajtín consideraba que se produce una donación del narrador que “transfiere al donado a un nuevo plano del ser”. El autor, al vivenciar al héroe desde el interior, abre sus fronteras “pero las vuelve a cerrar cuando lo concluye estéticamente desde el exterior”.³⁰ La vida del personaje es el efecto de una donación hecha por otra conciencia, la del autor-observador en tanto que distinto y alejado con respecto al héroe. Pero ese regalo puede ser mortal. *The gift of death*. Como los regalos que el hombre de los lobos recibió de Freud y, después de la segunda guerra mundial, de la corporación analítica hasta sus últimos años por haber sido el paciente de Freud. Llegamos así al punto en que Bajtín cede la palabra y permite al personaje, criatura del hacedor, que hable en primera persona; es ahora cuando podemos escuchar lo que el hombre de los lobos *hubiera podido decir*. Escuchemos, como si de Pankéiev viniera, el lamento; bien vale la pena

Cuando el ser del otro define irrevocablemente y de una vez para siempre el argumento principal de mi vida, cuando las fronteras entre la existencia válida y la no-existencia del otro estén abarcadas totalmente por mis fronteras, jamás dadas y en un principio no vivenciadas, cuando el otro sea vivenciado por mí a partir de *natus est anno Domini* hasta *et mortuus est anno Domini* se vuelve absolutamente claro el hecho de ser estos *natus-mortuus*, en toda su concreción y fuerza, fundamentalmente no vivenciables con respecto a mi propia existencia, y puesto que mi propia vida no puede llegar a ser tal acontecimiento, mi vida suena para mí de una manera totalmente diferente en comparación con la del otro, y se vuelve muy nítida la ligereza argumental de mi vida en su contexto propio y que su valor y sentido se encuentran en un plano valorativo totalmente distinto. Yo mismo soy la condición de la posibilidad de mi vida pero no soy su protagonista valioso. Yo no puedo vivenciar el tiempo emocionalmente concentrado que abarca mi vida, así como no puedo vivenciar el espacio que me enmarca. Mi tiempo y mi espacio son tiempo y espacio del autor; se puede justificar y concluir al otro, mas no a uno mismo.³¹

Entendemos, guiados por Bajtín, que el hombre de los lobos, el protagonista del relato freudiano, ha sido puesto en una situación *quasi* experimental, en un lugar que, si puede llamarse *borderline*, *limitrofe*, lo es con relación a dos límites: uno, entre él y su autor, y dos, entre su ser de papel y su ser de carne y hueso. En otras palabras, él está exiliado de su propio espacio y tiempo: queda habitando la siniestra región ubicada *entre dos muertes*:³² “son personajes (Lacan se refiere a los de Sófocles) ubicados de entrada en una zona límite, entre la vida y la muerte”. Así, Antígona; así, Pankéiev.

¿No parece Bajtín³³ estar pensando en el hombre de los lobos, a pesar de no haberlo conocido ni haber leído su “caso”?

Es imposible que uno viva sabiéndose concluido a sí mismo y al acontecimiento; para vivir es necesario ser inconcluso, abierto a sus posibilidades; valorativamente, hay que ir delante de sí mismo y no coincidir totalmente con aquello de lo que uno dispone realmente. La conciencia del personaje, su modo de sentir y desear al mundo (su orientación emocional y volitiva) están encerrados como por un anillo en la conciencia abarcadora que posee el autor con respecto al personaje y su mundo; las autocaracterizaciones del personaje están abarcadas y

compenetradas por las descripciones del personaje que hace el autor. El interés vital (ético y cognoscitivo) del personaje está comprendido por el interés artístico del autor.

La cuestión nos lleva, como tantas otras veces, a la pregunta por el deseo del analista y su eventual confusión con el deseo del autor, Freud en este caso. La destitución del “sujeto supuesto saber” de la transferencia, punto que indicaría la terminación del análisis, es imposible para el hombre de los lobos. Hay un momento en el que él, sobreviviendo a su analista, se lanza a escribir “Mis recuerdos de Sigmund Freud” (HL [1952], *HL*, pp. 159-178). En el texto escrito por el paciente nada hay que revele el menor malestar. La idealización del analista campea por sus fueros: Freud (el autor, su autor) era un ser maravilloso, dotado de todas las cualidades, absolutamente inmune a cualquier reproche que pudiese llegarle desde afuera. Ni la sombra arrojada por otra sombra podría recaer sobre él. Es el hombre de los lobos (no Pankéiev) quien escribe acerca de su analista desde un lugar que sigue siendo de absoluta pasividad y dependencia. Es que el centro de su vida, le guste o no le guste, o las dos cosas a la vez, ha quedado en manos del Otro y de un Otro que es ya inexpugnable. La posición del narrador del caso es definitiva e irreversible. Pankéiev no puede hacer de su autor un personaje porque él mismo es su criatura. “El personaje se vuelve pasivo, así como la parte es pasiva en relación con la totalidad que la acoge y determina.”³⁴ La vida entera de este “neurótico” estuvo dedicada a gozar de la posición de entrega a las figuras paternas y, a la vez, a protegerse de ese goce aniquilador. Hasta 1926 Freud participó, sin percatarse de ello, en una escena que repetía la escena originaria que organizaba la vida fantasmática de su paciente.

Estamos ahora pertrechados para entender el síntoma de la imposibilidad de leer novelas y disfrutar de ellas. Serguei sólo llegaría a ser él mismo en la medida en que pudiese tomar distancia del autor por cuyas letras había sido (re)engendrado y (re)bautizado. Para eso debía salir del espacio “entre dos muertes” donde residía. Él exhibe los efectos devastadores del deseo del Otro que lo llevan a una “muerte” real con subsistencia de la vida en lo simbólico y en lo imaginario. En lo simbólico porque el espacio que sigue al guión en sus fechas de referencia (1886- , *natus-mortuus*) sigue vacío. En lo imaginario porque puede continuar diciendo “yo” e incluso escribir su autobiografía, esa que se publica firmada por “*El hombre de los lobos*”. Está “entre dos muertes”. Concluido en el relato freudiano... y al mismo tiempo arrastrando su existencia en medio de crisis melancólicas.

Ruth Mack, la extranjera, la adicta, cumplió la función redentora de quitarlo de su lugar imaginario como “pedazo del psicoanálisis”, como “colaborador preferido” de su primer analista, como aprovechado beneficiario de una deuda fatídica puesto que impagable. Cuando, gracias a sus intervenciones, él pudo volver a disfrutar de las novelas y a pensar que los personajes no estaban esclavizados al arbitrio omnipotente del autor, ella lo despachó para que viviera su propia vida. Así pudo hacerlo el renovado Serguei Pankéiev desde comienzos de 1927 hasta que las sucesivas muertes de las mujeres de las que dependía lo hacían recaer en episodios depresivos como los que siguieron a la muerte de Ana. En 1938, Teresa, en 1952, su madre, a quien él cuidaba

pero de quien recibía un estímulo para seguir viviendo, en 1972 su cuidadora y enfermera, Fräulein Tini, por la que sentía un intenso apego, después de cuya muerte fue llevado al asilo. En todos esos casos la reacción de SP fue de completo hundimiento psíquico, como cuando se suicidó Ana, que él considera como episodios melancólicos que lo obligan a requerir la asistencia de neurólogos.

Desde los Estados Unidos se le mandó después de la pérdida de Fräulein Tini una suma mensual de dinero para que tuviese en su hospicio para ancianos una enfermera privada, casualmente una “Schwester (hermana) Anni”. Como observa Gardiner³⁵ cuando informa de sus últimos años:

Sobra decir que los Archivos Freud no hubieran tenido razón para sostenerlo o para que Eissler lo entrevistase diariamente durante semanas enteras en los veranos y grabase las entrevistas si él no hubiese sido un paciente de Freud. Es un signo del exaltado narcisismo del hombre de los lobos el no poder perdonar las motivaciones “egoístas” de quienes buscaban su compañía, aunque él mismo se mostraba muy orgulloso de haber sido el paciente de Freud.

Su salvación únicamente podía producirse si salía de la órbita freudiana. Parcialmente lo consiguió pues los psicoanalistas sólo “recayeron” sobre él años después de la contienda mundial, cuando Freud ya había muerto y su influencia, desvanecida por el correr del tiempo, era la de una memoria que tenía para él la consistencia de un sueño, el de estar siendo visto por muchos ojos desde una ventana.

7

EL ATIZADOR DE WITTGENSTEIN Y EL AGALMA DE SÓCRATES A LACAN

Una de las pruebas que se puede esgrimir contra la confiabilidad de la memoria y su estatuto de ficción —como si tal cosa fuese necesaria— es la muy famosa y siempre reconocida incompatibilidad entre los testimonios de distintos participantes de un mismo episodio y la distorsión que cada uno impone a sus recuerdos en función de sus apetencias e intereses del momento. Es un hecho inevitable, una calamidad: la historia siempre se escribe desde el presente. Narraré un ejemplo tan divertido como instructivo del que hubo varios testigos y lo contrapondré con otro episodio parecido pero del que no hay sino un único testimonio que pasa por ser el —verdadero— relato de lo que nadie podría contar sin inventar.

Me propongo comparar dos reuniones de filósofos.

La primera es de conocimiento universal y su relato es, quizás, el más bello de los *textos* filosóficos. No podría hablar, por lo tanto, de la *reunión* de los filósofos sino tan sólo del *informe* de esa reunión, del *compte-rendu*, del acta, de algo que, por lo que se ha escrito, sucedió en Atenas en un lugar que se puede fijar con precisión, la casa de Agatón. La fecha de la memorable reunión no deja lugar a dudas porque esa noche se celebraba el triunfo de Agatón en un certamen poético: estamos en 416, a.C.¹ El informe filosófico es el diálogo *El simposio* de Platón, escrito en el año 384 a.C., conocido generalmente en español como *El banquete* o *Del amor*. Platón dice limitarse a transcribir los discursos; actúa, según su inveterada costumbre, como un cronista o como un periodista pretendidamente “objetivo” que se borra como sujeto del enunciado y deja a los personajes el cuidado de expresar sus ideas y los acontecimientos que tuvieron lugar, en este caso, cuando los participantes hubieron terminado de pronunciar sus discursos y llegó intempestivamente el heroico borracho que era Alcibíades.

La segunda asamblea filosófica, objeto hoy en día de un quizá pasajero interés, tuvo lugar en la fría noche del 25 de octubre de 1946 en la británica Universidad de Cambridge y fue relatada por uno de sus protagonistas, sir Karl Popper, en su autobiografía *Unended Quest*² (*Búsqueda inconclusa*) publicada en 1974. No sólo la fecha sino también el lugar de esta segunda reunión son inequívocos. Fue en el salón H 3 del King’s College de la Universidad. En esa noche se reunieron, por única vez en su

vida, tres de los más influyentes filósofos del siglo XX. El mencionado (después sir) Karl Popper, otro filósofo que también sería luego ennoblecido, (sir) Bertrand Russell, y un noble que renunció a su título de “von” que traía de Austria: Ludwig Wittgenstein. De esta segunda reunión de filósofos no queda tan sólo el único testimonio de Popper (como sucede con el *Simposio* reportado por Platón) sino una curiosa y animada serie de relatos que pueden consultarse en un libro debido a la pluma de dos periodistas ingleses de la BBC, David Edmonds y John Eidinow: *Wittgenstein’s poker. The story of a ten-minute argument between two great philosophers*³ (en adelante, E&E).

Nunca podremos saber el número exacto de los asistentes a ninguna de esas dos reuniones ni tendremos una lista completa de los participantes. Alrededor de treinta estuvieron en Cambridge y podríamos arriesgar, sin argumentos, por puro afán de simetría, una cifra parecida para el cónclave de Atenas.

La historia del *Simposio* y de lo que en él se dijo y pasó es conocida con extraordinario detalle, cosa sorprendente pues quien nos la transcribe (Platón) no fue un testigo presencial del famoso debate sobre el amor. La estructura de este diálogo es asombrosa desde un punto de vista literario y es una demostración de su carácter ficticio, camuflado bajo una vasta acumulación de detalles verosímiles. Un “amigo” (¿el propio Platón, el escritor, el autor de la crónica del *Simposio*?) le pide a Apolodoro de Falero que le cuente lo sucedido en la reunión que tuvieron Agatón, Sócrates, Alcibiades y otros más. Apolodoro replica que precisamente el día anterior había sido interrogado sobre el mismo asunto por un tal Glaucón (muy posiblemente un hermano de Platón que, según se sabe, llevaba ese nombre) y que tenía fresca la respuesta que había dado, si bien Apolodoro mismo, en persona, no hubiera podido estar en el *Simposio* pues, al igual que Glaucón, era un niño en los días en que Agatón recibió sus laureles como poeta trágico y ofició el ritual sacrificio de la victoria. El dramaturgo invitó para el día siguiente a sus amigos a esa reunión en la que, según costumbre, se comió y luego se bebió mientras se dialogaba en una suerte de torneo de ingenios. ¿Cómo podía Apolodoro saber y relatar (a Glaucón primero, a Platón después) lo que sucedió aquel día? Por haber él oído a su vez el relato que de aquellos lejanos discursos le hizo Aristodemo quien había participado del banquete sin haber sido invitado por Agatón sino haciéndose presente como acompañante de Sócrates.

Relatos y relatos de relatos, en una *mise en abîme* que parece no tener fin. Más aún cuando sabemos que en el centro de los discursos filosóficos está el momento en que le toca hablar a Sócrates mismo y éste, en lugar de pronunciar el encomio del amor que le piden, relata un diálogo que tuvo en Mantinea con una sabia mujer del lugar, Diotima, su maestra en las cosas del amor “y cuyo discurso voy a intentar repetíroslo” (201b,⁴ cursivas mías). Nos queda entonces la secuencia: Diotima - Sócrates - Aristodemo - Apolodoro - el “amigo” - Platón - los lectores. Podríamos decir que, si en un relato interviene la memoria, ese relato es seguramente una ficción. En esa ficción es esencial tomar en cuenta “la escena” de la narración (aquella en la que otros participan como destinatarios) para entender “la escena” que es narrada. La “historia” del año 416 a.C. fue escrita, después de pasar por muchos intermediarios, cada uno agregando sus propias

lagunas y sus propios rellenos, según las necesidades de la nueva escena de la narración, treinta y dos años después. ¿Qué prima en nuestro conocimiento de ella? Es evidente que la magia de la escritura de Platón, relatando con todo detalle la situación, el ambiente, los argumentos que se intercambiaron y, muy especialmente, los hechos que se sucedieron a partir de la llegada de Alcibíades ebrio hasta el final en que todos quedaron dormidos excepto Sócrates que se dispuso a vivir la jornada siguiente sin haber conciliado el sueño, como uno más en los días de su vida, hasta que cayó la tarde. ¿El *Simposio*? Una feliz combinación de filosofía, novela y teatro protagonizada por personajes inmortalizados por la pluma ligera de un filósofo riguroso.

Apolodoro es quien lleva la palabra que el “amigo” escucha y esa palabra de Apolodoro está permanentemente puntuada por la aclaración “me dijo Aristodemo”, “prosiguió Aristodemo”, etc. ¿Fue eso que cuenta Aristodemo lo que sucedió y lo que se dijo? Nunca podremos saberlo; a lo sumo se nos dice que Sócrates, todavía vivo, no ponía objeciones a ese relato. Pero la reconstrucción de Platón tiene lugar unos quince años después de la muerte de Sócrates y más de treinta años después de lo supuestamente dialogado en el simposio. El mantel de la mesa del Banquete está desgarrado y Derrida mostró sus hoyos, su estructura lacunar en *La tarjeta postal*⁵ cuando compara el texto de Platón con la referencia mucho más lacunar aún que hace Freud al aislar el discurso de Aristófanes como único punto de referencia que toma del *Simposio* para decir lo que a él le interesa decir en *Más allá del principio del placer*. Nueva puesta en abismo: Derrida comenta, de manera lacunar, lo que Freud comentó en forma lacunar de lo que Platón escribió en forma lacunar. ¿Qué podría yo producir si no es un suplemento de lagunas que, a fuerza de horadaciones y trepanaciones, configura este texto que mi cómplice lector tiene entre manos?

Hay un momento en el diálogo (esto es, en lo que Platón escribió) donde aparece de modo inequívoco el colofón de la duda. Apolodoro le habría dicho al “amigo”:⁶

Cierto es que Aristodemo no se acordaba de todo lo que dijo cada uno, ni, a mi vez, yo tampoco recuerdo todo lo que éste me contó. Diré, empero, las cosas que me parecieron más dignas de recuerdo y el discurso de cada uno de los oradores que estimé más dignos de mención (178a).

Derrida comenta: “Cada uno se hace cartero de un relato que transmite conservando lo ‘esencial’: subrayado, recortado, traducido, comentado, editado, enseñado, repuesto en una perspectiva escogida”.⁷ ¿La verdad? ¡Tiene estructura de ficción! ¿La ficción? Ella es el “cartero de la verdad”.

Hemos de dar fe al relato platónico pero, conociendo el contexto y conociendo al autor, no podemos dejar de pensar que estamos ante una maravillosa construcción que *inventa* un episodio cuya “verdad histórica” es mínima y que, por eso mismo, es más verdadero, es el crisol en el que nos venimos modelando todos, durante siglos sin cuenta, a través de nuestras concepciones sobre el amor, imbricadas todas ellas en el calidoscopio de los discursos que se habrían proferido esa noche. Como de costumbre, no es a Sócrates a quien escuchamos sino a Platón a quien leemos. La palabra escrita corre tras la palabra hablada tratando de captarla en el momento mismo de su

surgimiento. Y, como Aquiles con la tortuga, nunca la alcanza. La crónica escrita por Platón no será jamás lo dicho en el banquete ofrecido por Agatón; estará necesariamente marcada por excesos y deficiencias. Platón no cuenta lo que pasó: lo fabrica. Donde la memoria del cronista diría “laguna”, el lector encuentra un suplemento que es “montaña”. La tela faltante es sustituida por zurcidos. Así sucede, también, con las transcripciones de los seminarios de Lacan. Todo registro es infiel, deficitario, semblante de un objeto perdido. Lacan comentó el *Simposio* en el seminario VIII⁸ dedicado a la transferencia. Es menester conocer las desventuras de ese seminario, las infinitas correcciones que hubo que hacer a quien pretendió ser el cronista (Jacques-Alain Miller en 1991) de lo que se dijo en 1960-1961 (¡igual que con el Simposio, más de treinta años después!) para ver la repetición del empeño imposible por rescatar en su integridad la palabra hablada. Los modernos aparatos de registro que pretenden reducir las dimensiones de las lagunas muestran con lupa magnificadora la imposibilidad del empeño. Imposible transmitir, de un discurso, la verdad. Como es vano pretender transmitirla, se la fabrica.

Más sorprendente es, quizá, la manera en que llegamos a conocer el segundo episodio, el de Cambridge. Partiendo del relato del ya para entonces fenecido sir Karl Popper, que había merecido objeciones de otros testigos, Edmonds y Eidinow, ya citados, consiguieron en 1999 recopilar los recuerdos de nueve sobrevivientes de la disputa entre Wittgenstein y Popper. Los periodistas británicos nos cuentan, también ellos, una escena que sucedió cuando eran niños, en tiempos en los que no hubieran podido asistir al acontecimiento. Saben de él por escritos de alguien que ya murió (Popper) y por testimonios de algunos ancianos (Toulmin, Braithwaite, etc.) que aún recuerdan lo sucedido aquella noche. Todos ellos, ya muy entrados en años, septua y octogenarios, recordaban muy bien lo que pasó... pero no había dos que tuviesen la misma memoria de lo que podían evocar con tanta claridad. Ninguno de los sobrevivientes había olvidado la disputa entre los dos pensadores llegados de Viena. La pasión del momento, lo encendido, lo atizado del debate entre los filósofos había quedado en todos como una de esas *flashbulb memories* (“memorias de fogonazo”) que se registran indeleblemente en los que viven el episodio traumático y no pueden luego dejar de recordar y contar esas anécdotas excepcionales. Todos los testigos son y eran filósofos, profesionales de la verdad, epistemólogos, especialistas en la crítica del lenguaje, dueños de impresionantes currículos académicos. Sin embargo, no podrían, no sabrían, producir un relato único y coherente de lo que pasó aquella noche entre Wittgenstein y Popper ante la mirada de Russell.

Es así como, investigando sobre la memoria y sobre sus determinantes inconscientes y sobre la intervención del fantasma en la tramitación de los recuerdos, acabo por caer sobre estas dos asambleas filosóficas y a interesarme en compararlas. Sabiendo que ambas son “ficciones de la memoria”, capítulos de mi *ficcionario*.

La escena de Cambridge merece un sucinto relato cuyos datos tomo de las dos fuentes disponibles y ya mencionadas: la autobiografía de Popper y las encuestas de E&E a los nueve sobrevivientes. A poco tiempo de terminar la guerra, en el otoño de 1946, se reúne

el Moral Science Club, que tendrá una más de sus habituales sesiones semanales en las que participan maestros y alumnos de filosofía. El coordinador de tales reuniones es Ludwig Wittgenstein y el invitado para ese día es Karl Popper, que había pasado los años de la guerra como un oscuro profesor de filosofía en Nueva Zelanda mientras escribía los dos volúmenes de un libro que finalmente fue publicado en Londres en 1945: *La sociedad abierta y sus enemigos*. El libro le ganó un éxito de ventas y la rápida adhesión de selectos admiradores tales como el propio Bertrand Russell, Ernst Gombrich y A. J. Ayer y también bastantes objetores que estaban disgustados por los despiadados ataques que dirigía contra Platón y contra Marx. Con la aureola de esa fama reciente y con su flamante designación como profesor en la Escuela Londinense de Economía se presentó aquella noche Popper y se dispuso a dictar una conferencia titulada “¿Hay problemas filosóficos?”. El título podría parecer inocente e inocuo pero no para quien conociese que era una alusión directa y un ataque solapado a la propuesta wittgensteiniana de que en filosofía no hay propiamente problemas sino, a lo sumo, meros enigmas.

Popper había sido invitado, precisamente, para hablar sobre algún “enigma [*puzzle*] filosófico” en una misiva que le enviara el secretario del club, Wasfi Hijab. Para Popper era claro que se trataba de una formulación de Wittgenstein, a quien él consideraba su rival y su enemigo sin que el otro, desde su soberbia, contemplase a Popper de la misma manera, sin que le otorgase la jerarquía de alguien que pudiera estar a su nivel como filósofo. Simplemente, no le importaba. La invitación del club de Cambridge era para Popper una oportunidad de manifestar su animadversión hacia la filosofía crítica del lenguaje, la del Círculo de Viena, donde él no había sido ni admitido ni invitado y contra el cual luchaba. El reconoce que la expresión “enigma filosófico” constituía una de sus “aversiones íntimas” (la expresión en español es ligera en comparación con la de Popper: *a pet aversion*) y de allí el título escogido para su exposición “¿Hay problemas filosóficos?”. Cuando tuvo Popper el uso de la palabra comenzó expresando su sorpresa porque el secretario lo había invitado a hablar de “enigmas”: “Ni tengo que decir que mis palabras implicaban un desafío (*challenging*)”, confiesa. A esto “saltó Wittgenstein” (en las palabras de Popper) y dijo que el secretario había cumplido con las instrucciones recibidas de él mismo. Popper sostiene que él no se inmutó y siguió hablando pero sí se alarmaron algunos admiradores de Wittgenstein que estaban escuchando y pretende que sus palabras habían intentado ser una “broma” (*joke*). El lector del incidente, tal cual lo cuenta Popper, tiene todo el derecho a quedar perplejo pues, una de dos: ¿“desafío” o “broma”? Siguió Popper diciendo que la única razón que él tenía para ser filósofo era el interés por resolver “problemas” y que si sólo se tratase de “enigmas” se dedicaría a otra cosa. A lo cual nuevamente habría “saltado” Wittgenstein, interrumpiéndolo, hasta que, en un cierto punto, el autor del *Tractatus*, que jugaba nerviosamente con un atizador, lo desafió “¡Deme un ejemplo de una regla moral!” y Popper habría respondido: “No amenazar a los profesores visitantes con un atizador”, después de lo cual “Wittgenstein, furioso, arrojó el atizador y salió tempestuosamente del salón azotando la puerta detrás de él”.⁹

Nadie puede decir a ciencia cierta qué pasó porque todos los testimonios son divergentes, pero hay acuerdo en que Wittgenstein interrumpió a Popper poco después de que éste comenzase su disertación, que la discusión subió rápidamente de tono, que Wittgenstein esgrimía o tenía en sus manos un atizador del hogar que estaba encendido para caldear el salón H 3 y que en un determinado momento abandonó el recinto y dejó el atizador. Tras la muerte de Popper, en 1994, estalló una agria disputa entre los participantes de la reunión que sobrevivían, algunos diciendo que Popper había embellecido los hechos para hacerlos favorables a su imagen, otros que el relato era fidedigno y otros más afirmando, lisa y llanamente, que Popper había mentido y había hecho una narración falsa de principio a fin.

Los puntos de discrepancia entre los relatos son prácticamente todos: “la secuencia de los eventos, la atmósfera, el comportamiento de los antagonistas..., el que el atizador estuviera al rojo vivo o frío, el uso del atizador por parte de Wittgenstein como una batuta o como un apuntador usado por un maestro, si lo sacudía de modo amenazante o si jugaba con él, si se fue del salón antes o después de que Popper enunciase su pretendida regla moral del atizador, si se iba tranquilamente o de manera abrupta, azotando la puerta, si cuando Russell habló lo hizo en tono alto o de manera rugiente” (E&E, 20). Nadie se extrañará al saber que el único discípulo vivo de Popper tiende a avalar su recuerdo del incidente tal como aparece en la autobiografía, mientras que los de Wittgenstein consideran que el informe de Popper es exagerado y mentiroso. La memoria es una función del sujeto memorioso. Del acontecimiento real sólo quedan versiones interesadas. Como en *Rashomon*, ese clásico del cine japonés.

Así como la fama de Sócrates era la de un ser atemperado del que se conocen pocos episodios coléricos,¹⁰ impasible y desapasionado incluso en el momento de su propia muerte, la de Wittgenstein es precisamente la contraria. Todos lo recuerdan como si hubiese estado afectado por una especie de locura mística, intolerante ante las opiniones que estimaba divergentes de las suyas, capaz de atacar a otros, incluso a niños, incluso a sí mismo en los muchos momentos en que calibró la conveniencia o no de suicidarse. Quienes lo trataron coinciden en señalar una característica del personaje: inspiraba miedo, más aún, era aterrador. El famoso principio o regla moral de Popper con relación a los conferencistas visitantes puede haber sido enunciado, como él pretende, antes de que Wittgenstein saliese enfurecido o después de la salida tranquila pero intempestiva del analista del lenguaje. En todo caso, lo que resulta evidente, es que Popper se sintió *amenazado* por el uso wittgensteiniano del atizador. Sus razones tendría.

¿Y la fama de Popper? La de un polemista, un provocador, siempre dispuesto a tomar la discusión de ideas como una batalla en la que debía haber un triunfador y ese triunfador debía ser, siempre, Karl Popper. Había planteado el sano principio de que las proposiciones deben ser sometidas a la prueba de la “falsificación”, de la demostración de su eventual falsedad, pero nadie recuerda que haya accedido a clasificar como “falsa” a una de sus tesis después de una discusión. Antes bien, atacaba perrunamente y sin tregua a cualquiera que hablando o por escrito se opusiese a opiniones de las que estaba convencido. Alguien dijo que su obra de filosofía política *La sociedad abierta y sus*

enemigos debiera haberse llamado *La sociedad abierta por uno de sus enemigos*. Tal era la fama de intolerancia que se desprende de su escritura y de las anécdotas conocidas de su vida. Gilbert Ryle, amigo de Wittgenstein hasta sus últimos días, hablaba, al reseñar ese libro, de su carácter “vehemente y hasta ponzoñoso (*venimous*)”.¹¹

Éstos son los dos personajes que tuvieron ese breve y acalorado encuentro, el único momento en que sus vidas se encontraron en un mismo espacio. La explicación que da Popper del incidente puede figurar en una antología de la racionalización y la argumentación del “alma bella”¹²:

Yo realmente me sentía muy triste. Admito que había ido a Cambridge *esperando provocar* a Wittgenstein a que defendiese su posición de que no había genuinos problemas filosóficos y a *combatir* con él sobre este punto. Pero no pretendía de ningún modo irritarlo y me sorprendió ver que no era capaz de entender una broma. Sólo más tarde caí en cuenta de que tal vez él sí vio que se trataba de una broma y fue precisamente eso lo que le ofendió... Puede que el incidente fuese, en parte, atribuible a mi costumbre de que, cada vez que soy invitado a hablar en algún sitio, desarrollo mis opiniones hasta el punto en que espero que se hagan inaceptables para esa audiencia en particular. Me parece que hay una sola excusa para una conferencia: la del desafío. Es ése el único modo en que un discurso puede ser mejor que un artículo impreso. Por eso escogí mi tema como lo hice (cursivas mías).

Hasta aquí tenemos la presentación de la situación en lo que podríamos llamar, por analogía con un sueño, el *contenido manifiesto*. Tenemos el esqueleto de la verdad y ha llegado el momento de vestirlo y comprender los fundamentos pasionales involucrados. Puesto que comparamos, vale la pena que recordemos el final del *Simposio*. Alcibíades pronuncia su encendido discurso en el que ensalza las virtudes amorosas de Sócrates y cuenta hasta el impudor todo lo que hizo para ganarse el amor del maestro. Sócrates escucha y deshace el engaño: Alcibíades se presenta como un *éroménos*, alguien que quiere ser el objeto amado por Sócrates, pero lo hace ocultando su motivo fundamental y es que desea que Agatón, viendo esa entrega amorosa, aspire a ser el amado de él, de Alcibíades. Es una táctica para seducir y conquistar al poeta vencedor, al dueño de casa. Sócrates interpreta la maniobra del joven guerrero y se dirige a su pareja: “¡Ea, querido Agatón!, que no triunfe en su intento y toma tus precauciones para que nadie nos enemiste a los dos.”¹³

El *contenido latente* del *Simposio* es develado en ese final nocturno del que faltan las conclusiones porque el relator, Aristodemo “no se acordaba, pues no había asistido a ella desde el principio y estaba somnoliento, pero lo capital fue que Sócrates los obligó a reconocer que era propio del mismo hombre saber componer comedia y tragedia y que el que con arte es poeta trágico, también lo es cómico” (223d).¹⁴ Es una nueva puesta en abismo: ante las lagunas del recuerdo y del relato “([Aristodemo] no se acordaba)” pero el texto todo del *Simposio* es esa combinación de la tragedia y la comedia de la escena final.

Cuando volvemos a Cambridge y a la reconstrucción de la historia del atizador ¿no encontraremos también el elemento de comedia? ¿No estará también el motor del drama en un elemento erótico desatendido por los protagonistas y por los testigos que creyeron ver un drama cuando se estaba desarrollando una comedia? Así lo sugieren E&E cuando hablan de una trama latente, un *subplot* que ilustra toda la acción y que pasa por la

intervención de la *dritte Person*, la tercera persona. Se rompe así la idea del drama imaginario del enfrentamiento entre dos austriacos vieneses de origen judío, noble el uno, de clase media y arribista el otro, en una torre de marfil inglesa. Como en todo duelo que se respete el objeto es el tercero, la Dama. La apuesta, con ella presente, entra en el terreno de lo simbólico.

El objeto codiciado por Popper y al que esperaba ganar a través de los ataques a Wittgenstein no era otro que el allí presente Bertrand Russell. Con este “tercer hombre” en acción es que la tragedia se transforma en comedia. Repongamos en la memoria las fechas y edades de los tres protagonistas: B. R. (1872-1970, 74 años en 1946), L. W. (1889-1951, 57 años) y K. P. (1902-1994, 44 años).

Russell enseñaba en Cambridge y allí llegó, en 1911, el primaveral Wittgenstein, que buscaba un mentor en lógica y en filosofía, por recomendación del eminente lógico Gottlob Frege a quien había visitado y pedido consejo sobre el particular en Jena. En un principio la relación entre ellos fue de cautivación recíproca. Wittgenstein era extremadamente tímido y tartamudeaba ante su maestro. Russell pudo haber dudado cuando lo conoció (“Al principio me preguntaba si tenía por delante a un genio o a un tarado, pero muy pronto adopté la primera de las hipótesis”).¹⁵ A poco andar, el célebre filósofo liberal que ronda por ese entonces los cuarenta años, personificación de Sócrates, desesperando ya de la posibilidad de tener descendencia física, encuentra que este maravilloso *Wunderkind* de 22 podría ser su sucesor a la manera de un hijo. Experimenta fuertes sentimientos de protección y ternura y una clara idea de continuidad: “Siento que él hará la obra que yo debería cumplir y que lo hará mejor” (carta a su amante, Lady Ottoline Morrell, 1 de junio de 1912).¹⁶ Uno podría aventurarse a decir que, si Russell hubiera tenido que tomar cicuta poco después, Wittgenstein hubiese llegado a ser su Platón. Pero los duendes del destino quisieron las cosas de modo distinto y Russell fue quien llegó a nonagenario mientras que el joven discípulo tuvo una muerte bastante prematura. Además, Wittgenstein pronto se decepcionó y nunca llegó a sentir una admiración o un respeto desmedidos por Russell mientras que era el viejo quien estaba seducido por el joven. En el obituario que escribió para *Mind*, Russell anotó: “haber conocido a Wittgenstein fue una de las aventuras más excitantes de mi vida”.¹⁷ A medida que Russell envejecía Wittgenstein se iba desencantando de él y, para los tiempos del incidente del atizador, ya no quedaban carbones ardientes que atizar en el seno de su relación. Para decirlo francamente, Wittgenstein había llegado a sentir desprecio por su maestro, por sus supuestas debilidades éticas, por sus ambigüedades en la relación con los demás, por la tendencia a la superficialidad de los temas y de las obras que le valían un éxito mundano a costa del rigor que Wittgenstein siempre esperaba de sí mismo y de los demás. Para 1946 las relaciones entre ambos eran un montón de cenizas inertes. Esto no significa mucho en lo particular: nadie, ningún contemporáneo, pudo decir que gozó sostenidamente de la estima intelectual de Wittgenstein.

Muy distinta es la situación de quien se planteó como duelista desafiante en 1946 y se encontró con un atizador en vez de una espada. Popper era treinta años menor que

Russell, un anciano ya, con quien el inverecundo politólogo y epistemólogo no podía sentir celos ni rivalidad. Por el contrario, representaba una figura de autoridad para todos los demás y era “importante”, para un recién llegado al difícil panorama de la institución filosófica inglesa, tenerlo de su lado. Russell, que había sido tan sensible al genio de Wittgenstein, era indiferente ante las acrobacias que Popper podía realizar para impresionarlo, incluyendo la descarada imitación de su estilo como prosista en su nueva lengua, el inglés. E&E comentan que, pese a todas sus expectativas, Popper nunca llegó a conseguir un lugar cerca de Russell. El ataque a Wittgenstein en el salón H 3 no lo hizo un héroe, según él hubiera querido, ante los ojos del viejo filósofo. La suya fue una maniobra fallida, un intento de seducción que tropezó con la irónica indiferencia socrática en la aguileña nariz de Russell. Wittgenstein había sido aceptado por Russell como hijo putativo y renunció a esa posición. Popper quería ganarla, treinta y cuatro años después y no lo conseguía. Wittgenstein estaba harto de Cambridge, Popper quería impresionar a todos allí y dejar una impronta. Popper iba a desafiar, a combatir y a derrotar a Wittgenstein. A éste no le interesaba el choque y no tenía nada que ganar. Si hemos de creer a E&E,¹⁸ lo que interesaba al filósofo de los juegos del lenguaje era un joven estudiante de medicina, totalmente alejado del Moral Science Club, Ben Richards, de quien se había enamorado, según se puede leer en sus cuadernos personales. Sufría, no sabía si la relación podía durar y tampoco si podría soportar tanto dolor. Curiosamente aparece en ese cuaderno, en relación con Richards, la referencia al *daimon* del que Diotima habló a Sócrates, el amor como un intermediario entre los dioses y los hombres. Son esos “*demons*” —escribe— los que han entretejido los lazos y los que los guardan en sus manos. Son ellos los que pueden romperlos o permitirles continuar anudados. Al día siguiente de la reunión que culminó con el incidente del atizador, Wittgenstein, permitiéndonos vislumbrar lo que le interesaba por entonces, escribió:

El amor es LA perla de gran valor que sostienes junto a tu corazón y que nunca cambiarás por otra cosa y que reconocerás como el objeto más valioso. Además nos muestra si uno la posee y qué gran valor es (*sic*). Llegas a saber lo que significa y a reconocer su valor. Entiendes entonces lo que significa extraer piedras preciosas.¹⁹

En otras palabras, Wittgenstein habla de la esencia del amor y compara a éste con un objeto valioso e invisible, perla, piedra preciosa, que se guarda fuera de todo comercio o trueque. Extrañamente resuenan estas palabras para todo conocedor del Simposio. A Wittgenstein es un cierto *agalma* el que lo mueve. Sólo que el *agalma* está lejos del banquete de los filósofos; está guardado en un mancebo que no pertenece a la corporación. Ben Richards habría de ser el amado y leal compañero de Wittgenstein hasta su muerte en 1951.

Popper, a sus 44 años, se plantea seducir espiritualmente a un viejo maestro, Russell. Wittgenstein, no muy lejos de los 60, sufre por no estar seguro de poder atraer a un joven estudiante. El modo popperiano de agrandar es, de acuerdo con su inveterada compulsión de repetición, el de atacar con ferocidad a quien tiene por delante y al que ha elegido como blanco. Parece decirle a Russell: “Es por ti, maestro, por quien lucho y por quien rompo armas.” ¿Qué puede haber comprendido Wittgenstein de la maniobra de su

aspirante a rival? Es posible que nada y que, atraído por otros imanes, haya resuelto que no tenía interés en la discusión como se venía planteando y, por eso, dejase el atizador, con violencia o sin ella, y se fuese del salón. Que Wittgenstein fuese inconsciente del significado de lo que sucedía no desmerece el hecho de que su respuesta, desde una perspectiva ética, hubiese sido la justa. Es lo que veremos.

En el Simposio, Sócrates interpreta la maniobra de seducción de Alcibíades que, tomando como blanco al propio Sócrates, apunta en realidad a Agatón. Wittgenstein, en Cambridge, no interpreta a Popper ni espera que Russell lo haga; él actúa y se va del salón, arrojando el atizador al piso, cual diciendo: “arréglense entre ustedes”. Tal es esa respuesta (o interpretación) que trataremos de analizar.

Popper siente que ha ganado la batalla puesto que su enemigo ha desertado el campo, pero ¿qué victoria es ésta? ¿Filosófica? No; Wittgenstein no ha cedido sobre el punto de los enigmas filosóficos ni sobre la utilidad del estudio del habla cotidiana. ¿Política? No; los participantes de la reunión, en su mayoría adeptos de Wittgenstein, siguen pensando lo mismo que antes. ¿Amorosa? Tampoco; Russell, el objeto de sus anhelos, sigue tan lejano como siempre. Mas le queda una compensación: la elaboración de un recuerdo mítico del incidente en donde sería una frase punzante y magistral (*a punchline*) dicha por él la que habría puesto a su adversario en fuga. El saldo de la operación es el relato que se puede leer, escrito justo treinta años después en la autobiografía. Es el único punto en que condesciende a narrar in extenso un episodio de su vida. Popper vive la anécdota y la cuenta como si se tratase de un combate trascendental en donde él, el héroe, habría derrotado, en la persona de Wittgenstein, a la filosofía del lenguaje. Podía jugar a ser a un tiempo Odiseo y Homero, el héroe y el rapsoda.

Treinta años pasaron hasta que Popper redactó sus memorias y veinte más hasta que se murió. Los periodistas apresurados para redactar la nota necrológica recurrieron a ese sabroso relato y los testigos sobrevivientes intervinieron para decir que no era así como sucedió, que Popper había embellecido los acontecimientos en su favor o que, peor aún, había mentado de cabo a rabo. Sólo uno de los nueve ancianos da un relato que se aproxima al de Popper, aunque dice que Wittgenstein no dio ningún portazo. ¿Qué acceso tenemos los lectores del *Simposio* a los discursos en la casa de Agatón? Ninguno; excepto el que nos brinda el lenguaje plagado de confesas lagunas del texto de Platón. ¿Qué acceso tenemos a la fogosa discusión de Cambridge? Sólo la que nos brindan diez testimonios contradictorios que usan y abusan del lenguaje, constructor de ficciones.

Nos sentimos en este punto convocados a interpretar lo que sucedió para extraer las consecuencias de la anécdota trascendiendo lo anecdótico. Allí, con algunas cartas más, rescatadas por E&E, se abren nuevas posibilidades. Al día siguiente de la caída del atizador, Popper escribe una carta a Russell en la que recuerda lo sucedido la víspera: “He gozado de la tarde que pasamos juntos y de la oportunidad que tuve, en la noche, de cooperar con usted en la batalla contra Wittgenstein...” y más adelante agrega “... Es por eso que tuve que escoger y que, *aconsejado por usted*, finalmente acabé escogiendo este tema”. Quienes nos cuentan la historia, E&E,²⁰ señalan las ambigüedades y buscan las contradicciones que aflorarían en el texto de esta carta y se fundan especialmente en que

no es esta secuencia la que se deriva de la lectura de *Búsqueda inconclusa*. En efecto, en la autobiografía Popper señala claramente que él escogió el tema y el título y lo hizo como un desafío. Pero, ¿por qué conceder más autenticidad a la narración de los años setenta, como lo hacen E&E, que a la carta escrita al día siguiente y que ellos mismos nos dan a conocer? Nos enteramos, además, que un día después Russell²¹ contestó a esa carta ratificando su complicidad con Popper: “Yo estuve totalmente de su lado pero no tomé una parte mayor en la discusión por saberlo a usted tan plenamente competente para luchar en su propia batalla.” Popper admite que al principio había titulado a su exposición “Métodos en filosofía” pero que acabó por escoger “¿Hay problemas filosóficos?”. ¿Lo habría hecho inducido por Russell?

Todo indica, a nuestro parecer, que hubo una pequeña conspiración entre Popper y Russell para atacar a Wittgenstein y que ambos se pusieron de acuerdo en la tarde, a la hora del té. Cuando Popper planteó sus argumentos para la noche, recibió el respaldo de Russell y “en su ansiedad para robustecer la relación con su héroe, queriendo quizás adularlo, exageró la importancia de la conversación vespertina. Con su mezcla de argumentación meticulosa y ansiedad por agradar, la carta de Popper apuntaba indudablemente a construir una relación duradera con ese hombre de quien había dicho que el nombre debía mencionarse en el mismo golpe de aliento que los de Hume y Kant. Pero entonces, y siempre en lo sucesivo, Popper habría de decepcionarse por la falta de reciprocidad de Russell y por el carácter desigual de la relación entre ambos.”²²

Personalmente yo creo que es muy factible que Russell se hubiese servido del ímpetu del joven venido de Nueva Zelanda para atacar a Wittgenstein, ese hijo desleal que había decidido seguir por sus propios caminos y que ostentaba una actitud de desprecio hacia su antiguo mentor. Nunca sabremos qué hablaron mientras tomaban su té (*five o'clock*) Russell y Popper antes de la hora de la reunión. Tenemos muchos elementos para sospechar que lo sucedido en la noche estuvo influido por la previa conversación informal.

¿Qué hay detrás de un diálogo filosófico? Una erótica, un desplazamiento de investiduras libidinales, tradicionalmente homosexuales, que constituyen la trama recóndita de las escenas que registran las crónicas. El choque de los “dos grandes filósofos” sólo tiene sentido a partir de la comprensión del lugar del tercero, Russell. El objeto precioso escondido en el dios, en la caja del sileno, desconocido para él mismo, fue Wittgenstein para Russell en 1911, año de su primer encuentro (“¿habrá algo valioso en este “alemán” de quien no sé si no es un idiota?”). El encuentro fue completamente espiritual tal vez porque en las pascuas de ese año Russell había iniciado su relación amorosa con Lady Ottoline. Nadie puede decir qué hubiera pasado si el caso hubiese sido diverso y también nosotros nos libramos del pecado de especular. No obstante cabe recordar que Russell consideraba a su discípulo como “*un tesoro*”²³ y que puede dar lugar a esa especulación que hemos querido evitar estas frases de una carta de Russell a Lady Ottoline (1 de junio de 1912): “Creo que él está apasionadamente prendado de mí. Sufre enormemente por cualquier malentendido entre nuestras maneras de ver. Yo estoy apasionado por él, *pero como ciertamente mi mente está absorbida por*

ti, mis sentimientos hacia él tienen para mí menos importancia de lo que los suyos (hacia mí) la tienen para él.” El biógrafo agrega en un comentario: “Estas dos relaciones (de Russell con Lady O. y con L. W.) fueron las más intensas que él había conocido y constantemente comparaba a la una con la otra.”²⁴ Como dijimos, no especularemos acerca de lo que hubiera pasado sin la presencia de Lady Ottoline.

Para Russell, en 1911 y 1912, el joven vienés de 30 años es un “tesoro”, las cartas que le escribe son “adorables”, es “un artista de la inteligencia”, etc. Lo dicho, Sócrates creyó haber encontrado a su Platón. Pero...

...la fascinación de Wittgenstein por el lord inglés duró lo que un suspiro. Brian McGuinness, el biógrafo al que venimos siguiendo, cita esta frase del filósofo incipiente: “Russell era en ese entonces asombrosamente *brillante*”, pero a poco andar Ludwig notó que ya había perdido toda su inventividad y que había una diferencia ética entre ambos que era irreductible. Ya a comienzos de 1914 le escribe: “He llegado finalmente a la conclusión de que no estamos hechos para entendernos... una verdadera relación de amistad es imposible entre nosotros. *Te estaré reconocido mientras viva, pero nunca volveré a escribirte y ya nunca me verás*” (subrayado de LW). Por cierto que volvieron a verse muchas veces pero ya nunca hubo de parte del vienés una vibración positiva frente al anciano Bertrand.²⁵ Desde allí en adelante fue creciendo el desdén. Cuando, después de la primera guerra, Wittgenstein quiso publicar su *Tractatus* recibió del editor la condición de que sólo sería posible si Russell escribía la Introducción; éste la redactó pero cuando Ludwig vio lo que había escrito se encolerizó porque opinaba que todo lo que Russell decía estaba equivocado. Finalmente, Russell acabó por escribir otro prefacio.

“Tesoro”, “adorable”, “brillante”... ¿cómo no introducir en esta apasionada relación la cuestión de los *agálmata* y sus relaciones con la transferencia entendida en sentido analítico? ¿Cómo no advertir la destitución por el *eromenos*, por el amado (Wittgenstein), del *erastés*, del amante (Russell), que había sido puesto fugazmente en el lugar del sujeto supuesto saber? Téngase en cuenta que este drama y comedia amorosa tiene lugar 34 años antes de la representación teatral que conocemos como el incidente del atizador (los 34 años que van de 1912 a 1946).

Para Karl Popper, desconocedor de esta prehistoria erótica de los otros dos personajes, Russell no era un objeto de amor aunque sí de una admiración hiperbólica no exenta de envidia. Popper no pretendía alcanzar un objeto maravilloso y oculto. Su aspiración no tendía al *agalma* que Russell podría haber ocultado en su interior sino a algo mucho más prosaico, a algo que está en el terreno de los bienes y del cálculo; del placer y no del goce. Quería ser reconocido por el influyente filósofo porque eso sería bueno para su carrera. Podríamos decir que así se colocaba en una posición de demandante de signos del deseo del otro idealizado. Para decirlo en otros términos, “hacía semblante” de poseer él un objeto valioso, su inteligencia y su posición contraria a toda filosofía del lenguaje, para despertar la atención y conseguir el amor de Russell. Quería seducirlo, ser amado, ser el *eromenos* de Russell, poder ostentar la posesión de *agálmata* extraídos del hirsuto sileno quien, por su parte, asistió impasible al enfrentamiento de los dos vieneses

“porque —tal como le dijo a Popper— usted sólo podía llevar muy bien la batalla contra Wittgenstein”.

Por su parte, en 1946, Wittgenstein estaba harto por igual de Russell y de Cambridge (meses después dejó su puesto de profesor y se mudó, *of all places*, a Irlanda), mientras que Popper esperaba que tanto el célebre filósofo como la prestigiada universidad lo ayudasen a consolidar su carrera. Mas no lo consiguió. Como bien lo señalan E&E, en los libros de Popper pululan las referencias a Russell mientras que éste, en su autobiografía, no hace ninguna mención de sir Karl Popper (y sí las hay, abundantes, a Wittgenstein). Sócrates Russell no hacía caso del impetuoso Alcibiades Popper que se presentaba como su paladín, aunque quizá, por qué no, pudiese utilizarlo contra su ingrato *eromenos*, contra ese discípulo díscolo, Agatón Wittgenstein, que tan pronto lo había destituido del lugar de sujeto supuesto saber.

Al igual que en el discurso de Lacan, tampoco a nosotros nos interesan los aspectos psicológicos del enfrentamiento del 26 de octubre de 1946 (¿quién sentía qué y hacia quién?) sino ubicar los puntos de reparo estructural, lo que está en juego en un debate que gira aparentemente en torno a las ideas filosóficas. La comparación entre las dos escenas dista de ser una asimilación. Es, muy por el contrario, el señalamiento de las diferencias entre el teatro del *Simposio* y el teatro del atizador y eso nos lleva ahora a ver de cerca el lugar y la posición adoptada por Wittgenstein. Como ya hemos dicho, el noble Ludwig despreciaba a los otros dos, a Russell y a Popper, por igual.

Lacan dice varias veces en su seminario²⁶ que Sócrates, porque sabe qué es el amor (es de lo único que dice saber), se deja engañar, es decir, se hace *dupe*, pues no alcanza a reconocer la función esencial del objeto al que se apunta y que es el *agalma*. Sócrates sigue cogido en el juego entre los *erastés* y los *eromenos* y se sostiene en el lugar de *erastés* de Agatón, denunciando las intenciones de Alcibiades para desplazarlo. El discurso de Alcibiades no llega a iluminarlo sobre lo que está sucediendo, sobre la función del objeto parcial, y su legendaria impasibilidad no se sostiene en el momento en que pide seguir siendo el amante, el *erastés* de Agatón, el dueño de casa. Diríamos que Sócrates sigue enredado en la lógica del discurso, en el goce fálico ligado al encadenamiento de los significantes, en la interpretación que produce sentido, en el blablablá.

Russell, a diferencia de Sócrates, no presta atención a los homenajes amorosos que le ofrenda Popper, ansioso por hacerse amar, y asiste impávido a la escena que protagoniza Wittgenstein con su atizador. Russell verdaderamente no se engaña; simplemente se coloca al margen de la situación. Y tampoco se engaña Wittgenstein que guarda su perla en lo más íntimo de su corazón y sufre, sí, pero por su adhesión al ausente, al reticente estudiante de medicina. Wittgenstein advierte que está siendo provocado por un advenedizo y se retira de la escena dejando un objeto, el famoso atizador, como signo de su desdén. Ante la arrogancia fálica, de gallo de riña, de Popper que hace, en verdad, una actuación femenina cuyo efecto es exhibir su deseo de ser amado por Russell, Wittgenstein comienza por esgrimir ese objeto también cargado, fuertemente cargado, de resonancias fálicas, como si estuviera puntuando que él también tiene con qué responder.

Al acentuarse la provocación, sale de la escena y les deja un signo, no de su amor sino de su desprecio, que afecta y deroga a todos los equivalentes y a todas las metáforas del falo. Si Sócrates seguía siendo *dupe*, Wittgenstein cierra la puerta detrás de sí y se manifiesta como el *non-dupe*. Puede que en eso yerre, pero ésa es la característica de su vida entera, un desprecio absoluto por lo que se ubica en el campo de los bienes y por los objetos del deseo del Otro, así como una acción completamente imprevisible en el campo del amor.

Tal fue Wittgenstein a lo largo de su vida; un ser desapegado de los objetos de la codicia por los que se enajenan sus semejantes y un sujeto indiferente a todo lo que se presentase con revestimiento fálico. Un denunciante por omisión de todas las locuras que se consideran normales. Los datos son conocidos: casi nunca tuvo una relación estable con alguien, sus amoríos son más objetos de especulación de los historiadores que hechos fehacientemente documentados, renunció a la ingente fortuna familiar, jamás apreció de manera duradera a ningún pensador viviente, no tenía objetos personales que quisiese conservar, lo dejó todo para ser estudiante de filosofía, se hizo soldado raso voluntario en la primera guerra, renunció a cualquier posible privilegio cuando fue hecho prisionero, se ausentó para profundizar en su pensamiento en los fiordos de Noruega, trabajó como maestro de primaria en una escuela tirolesa, se negó a publicar sus investigaciones, hizo un misterioso viaje a la Unión Soviética para ver si la vida en el stalinismo podía aportarle algo, trabajó como ordenanza, enfermero y asistente de laboratorio en la segunda guerra, dejó su puesto de profesor en Cambridge para irse a Irlanda y cuando supo que tenía un cáncer de próstata poco hizo para detener el avance de la enfermedad y se dejó morir sin proferir ninguna queja ni reclamación. Le interesaban más las historias de detectives y de misterio o los *westerns* que los libros de filosofía. Es de ese hombre de quien hemos de pensar el gesto de arrojar el atizador y relacionar ese gesto con lo que llegamos a saber sobre los *agálmata*.

Para ello debemos seguir el ejemplo de Lacan y comprender filológica y semánticamente qué son estos *agálmata*, más allá de la versión corriente que los define como “ornamentos”. Lacan aísla y destaca la raíz *gal*, ligada a lo brillante, a lo que deslumbra y *engalana*, a lo que puede atraer la atención de los dioses. El seminario entero del 1 de febrero de 1961 está dedicado a ese estudio filológico y es un modelo de investigación que nos habrá de permitir una comprensión más amplia de la idea y, finalmente, una interpretación nueva de la escena de Cambridge.

Lacan²⁷ recurre a su primer recuerdo de tropiezo con la palabra griega *agalma* y aclara que ello no sucedió en la lectura del *Simposio* sino en el momento de estudiar la *Hécuba* de Eurípides. ¿Adónde iría a parar la derrotada reina de Troya, la infortunada madre de Héctor y Paris? Se dice que a Delos, la pequeña isla donde nació Apolo, y entonces alude a un objeto célebre, a la palmera datilera bajo la cual, con dolor, Leto dio a luz al dios después de un parto que duró nueve días. La palmera es, para Eurípides, *ódinos agalma días*, el *agalma* del dolor de la divina. De inmediato Lacan relaciona este “tronco, árbol, objeto mágico erecto y conservado a través de los tiempos” con la función del falo tal como se desprende del lugar esencial que toma en la doctrina de

Freud. La siguiente referencia evocada por Lacan²⁸ corresponde también a *Hécuba* de Eurípides y es cuando Polixena ofrece su propio pecho como *agalma*, analogía que lleva a Lacan a relacionar los *agálmata* con los exvotos. Pasa luego en su revisión de los clásicos a Homero y encuentra que nada menos que el caballo de Troya es introducido en la ciudad y tratado por los troyanos como un *mega agalma*.²⁹ Llega entonces a la conclusión de que el *agalma*, sin dejar de ser el objeto precioso y brillante evocado por Alcibíades en su discurso es, fundamentalmente, el oscuro objeto del deseo, el objeto parcial descubierto por la experiencia psicoanalítica (pecho, heces, falo), el objeto que es eje, centro y clave del deseo humano, un objeto recóndito y misterioso alrededor del cual gira el sujeto en el fantasma. Lacan recuerda (y dice que podría dar mil ejemplos), que para los antiguos el *agalma* es, también, cualquier cosa con la cual se puede atrapar la mirada de los dioses, un truco que pueden usar los mortales para que los habitantes del Olimpo caigan en sus trampas.³⁰ Este objeto de las mil caras, infinitamente variable, que es el *agalma* significa, pues, no sólo el sileno (Sócrates), no sólo la estatuilla dorada de los dioses que él contiene, no sólo la maravilla de sus virtudes, sino también lo que puede despertar la cólera, los celos, la envidia. Lacan relaciona *agalma* con *agaiomai*, que significa “estar indignado”.³¹ En última instancia ese *agalma* encuentra su encarnación en las películas de Hitchcock, tal como lo ha demostrado S. Zizek, allí donde el mago del suspenso hace intervenir un objeto cualquiera, no necesariamente valioso, el *macguffin*, y organiza una trama donde todos los personajes empiezan a girar y a danzar en torno a él, temiéndolo, queriendo apoderarse y dominarlo, encontrándolo y perdiéndolo, etc. Es el himen (“oscuro objeto del deseo”) en la película de Buñuel, el pañuelo en el drama de Otelo, el anillo en la tetralogía wagneriana. Y, ¿por qué no? el atizador en la escena del salón H 3 de Cambridge.

Wittgenstein desaparece, el atizador yace en el piso, la puerta se cierra tras él. ¿Qué ha hecho con su salida de la escena, con su “no va más”, con su escansión? Ha mostrado (en lugar de decir), ha callado acerca de lo que no se podía hablar, ha exhibido la vanidad de las arrogancias fálicas de ese provocador que llegó animado por el designio de combatir y ganar una batalla, haciéndose de paso amar por el profesor a quien él antes admiraba y que ahora es, para Wittgenstein, un adorno irrisorio. ¿Era el falo lo que estaba en juego y lo que había que exhibir? ¿Serviría ese hierro para reavivar los calores de un antiguo amor? La respuesta de Wittgenstein es derogatoria del falo tomado como supremo bien: “Ahí lo tienen, a mí no me interesa; hagan con él lo que mejor les parezca. Yo me reduzco a ‘nada’ (*rien*); soy la ausencia que queda en la estela de mi desprecio, soy la sonrisa de un gato que se va. ¿Se sienten amenazados por un atizador? Mucho más terrible es mi ausencia; mucho más aterrador es mi silencio que mi canto. ¡Arréglense con él!” Arrojar el atizador en medio del cónclave de los profesores es poner en acto la filosofía de Wittgenstein y mostrar esos límites del lenguaje que ya no son los límites del mundo como había sostenido en un principio. Hay un más allá del lenguaje que se alcanza en el silencio y en la acción, un punto de contacto con lo real indecible. De ahí la elocuencia del atizador que cae con una fuerza que rebasa a cualquier interpretación.

Una vez que conocemos el contexto erótico y los antecedentes y una vez que sabemos la pequeña intriga tramada entre Popper y Russell y que hemos escuchado la confesión de Popper de que fue a Cambridge para desafiar y provocar a Wittgenstein, con esos elementos en la mano, podemos comprender la naturaleza ética del acto de Wittgenstein y la función del atizador. ¿Tenía sentido quedarse a discutir, a argumentar, a interpretar? Definitivamente, no. Se imponía un acto, algo equivalente a un cierre de la sesión, una escansión analítica. Lacan³² lo notaba en la posición filosófica de Wittgenstein y nosotros lo vemos reflejado en este episodio que trasciende el marco de lo anecdótico: “Lo que el autor tiene de próximo con la posición del analista es que él se elimina completamente de su discurso.”

“El atizador de Wittgenstein” es un título muy inteligente, escogido con astucia por los periodistas culturales de la BBC. Está preñado por las ambigüedades del genitivo. El atizador es lo que enciende a Wittgenstein y es lo que Wittgenstein usa para encender a los demás. Es el indicador material de su perseverancia en afirmar una trayectoria en el campo de la lógica que está más allá de los espejismos del Yo y del falo. Por eso Lacan pudo hablar de una subordinación de Wittgenstein a la búsqueda de la verdad que lo coloca en una actitud de “ferocidad psicótica”.³³ El diagnóstico es preciso: quien puede llegar a ese punto de des-ser, de desobjetivación, de renuncia al mundo compartido de la competencia por los bienes, quien hace de la filosofía un terreno a desbrozar de toda maleza y hasta de toda hierba para dejar la prístina pureza de una escritura lógica y precisa, quien se propone hacer una terapia del lenguaje mandando a las palabras a limpiarse en la tintorería y por eso se considera un discípulo de Freud, quien vive el amor más allá de los espejismos del objeto, es alguien que ha renunciado al falo y a su representante, el yo. Por eso es que Wittgenstein, más allá del principio de realidad, es, en su vida y en su obra, un psicótico, el huésped de una locura que denuncia la alienación de todos los demás, un extraterrestre, un incapaz para dialogar civilizadamente con los eminentes futuros caballeros del rey que asisten esa noche a la discusión en el Club de Ciencias Morales. El atizador en el suelo expresa ese “¡Al diablo con todos vosotros! ¡Quitaos las máscaras! ¡O seguid usándolas! Yo estoy en otra parte, no con vosotros.”

El *agalma*, proponía Lacan en sus incursiones por el griego, podía relacionarse con *agaiomai* - αγαιομαι, que significaba “estar indignado”, a lo que se llegaba pasando por *agasho* - αγαζω (“soportar con pena”). El *agalma* no es necesariamente un adorno; es el objeto que puede atraer la atención de los dioses pero esa atención no es por fuerza ni una bendición ni una mirada deslumbrada. Para Wittgenstein este objeto fálico, el atizador, es la concreción de su desprecio, de su sufrimiento en la sociedad de los hombres, de su indignación, de su rechazo a los valores que ensombrecen la búsqueda de la verdad y que cambian, como le señala Sócrates a Alcibíades, el oro por cobre. El *agalma* de Wittgenstein, por eso, es muy posiblemente platónico, no pertenece a este mundo sino al *topos uranos*. Es un objeto parcial sin imagen especular, el objeto *a* de Lacan, objeto causa del deseo, objeto plus de goce, objeto al que todo rostro traiciona y por eso, mejor que dando la cara, se le muestra obstruyendo su vista con una puerta

cerrada. El atizador es el semblante de ese objeto, lo que queda sobre el piso como residuo y desecho y cuyo nombre más propio es “nada”, *le rien, el nada*.

E&E acaban su fascinante investigación del incidente con estas palabras perspicaces:³⁴

¿Y qué fue del *sine qua non* de esta historia? Lo sucedido en el H 3 puede estar ahora más claro, pero el destino del atizador sigue siendo un misterio total. Muchos lo han buscado en vano. De acuerdo a cierto informe, Richard Braithwaite lo hizo desaparecer para poner término a la codicia de los académicos y de los periodistas.

Que me sea permitido decir que están todos equivocados. Les diré lo que pasó con el atizador. Hay una isla, cuyas coordenadas y mapas precisos yo tengo, donde funciona un curioso museo de la filosofía. El museo está ubicado en el fondo de una caverna donde la única fuente de luz es una fogata que está siempre encendida. Cuando las cenizas amenazan con cubrir a las brasas viene alguien, yo sé quién, que se acerca a la hoguera y usa el atizador de Wittgenstein para reavivar el fuego y evitar que se extinga. Eso viene pasando desde hace más de cincuenta años.

INTRODUCCIÓN

¹ N. A. Braunstein, *Ficcionario de psicoanálisis*, México, Siglo XXI, 1966, pp. 1-6.

1

DE SEPULCROS Y SONETOS

¹ H. Weinrich, *Lete. Arte e critica dell'oblio*, Bolonia, Il Mulino, 1997. Debo a Jorge Belinsky el obsequio y el conocimiento de esta obra fundamental.

² F. E. Yates, *The art of memory*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.

³ J. Saramago, *Todos los nombres*, Madrid, Santillana - Alfaguara, 1998, p. 251.

⁴ D. Draaisma, *Metaphors of memory. A history of ideas about the mind*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2000.

⁵ A. Bierce, *Diccionario del diablo*, trad. de Rodolfo Walsh, Buenos Aires, Cepe, 1974, artículo "Olvido".

⁶ D. L. Schacter, *Searching for memory*, Nueva York, Basic Books, 1996, pp. 60-80 y 104-113.

⁷ K. Oë, *Cartas a los años de nostalgia*, Barcelona, Anagrama, 1997.

⁸ N. A. Braunstein, *Memoria y espanto O... cit.*, cap. 6.

⁹ J. L. Borges, "Cambridge", *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, vol. 1, p. 980.

¹⁰ Th. de Quincey [1827], *Los últimos días de Emmanuel Kant*, Madrid, Júcar, 1989. Trad. de E. González Blanco.

¹¹ W. Shakespeare [1604], Soneto CXXII.

¹² *Sonetos*. Edición bilingüe. Madrid, Hiperión, 1999, pp. 258-259. No resisto a la tentación de incluir la traducción al francés, indudablemente superior: *Durables souvenirs sont inscrits dans ma tête / Aux pages du carnet dont tu me fis présent, / Et ils doivent suivre à ces vaines tablettes / Jusqu'à l'éternité, par delà tous les temps, // Du moins tant qu'à l'esprit et au coeur la Nature / Permet de subsister: jusqu'à ce qu'à l'oubli / Ils cèdent tous les deux la part de toi qu'ils eurent, / Jamais ton souvenir ne peut être aboli. // L'aide-mémoire était trop pauvre pour suffire: / Pour marquer ton amour, je ne le vais cocher; / J'osai donc m'en défaire, et je choisis d'écrire / En mon âme, carnet mieux propre à t'embrasser: // Car pour penser à toi garder un accésoire / Serait preuve chez moi d'un manque de mémoire.*

¹³ N. A. Braunstein, *Memoria y espanto*, cit., cap. 15.

¹⁴ M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, cf. N. A. Braunstein, "Freud y Chillida", *Ficcionario de psicoanálisis*, cit., pp. 233-236: "La actividad constructora engendra los lugares y hace del espacio un producto histórico."

¹⁵ P. Janet, *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*, París, Chahine, 1928, p. 602.

¹⁶ É. Benveniste [1946 y 1958], *Problemas de lingüística general I*, México, Siglo XXI, 1971, pp. 166 y 180. Trad. de J. Almela.

¹⁷ V. Woolf [1940], "A Sketch of the Past", en *Moments of being*, Londres, Harvest-HBJ, 1985, p. 72.

¹⁸ Cf. *infra*, capítulo 4 sobre la autobiografía de Eric Kandel.

¹⁹ O "cuentista" que, según el *DRAE* es "persona que acostumbra a contar enredos, chismes o embustes". De acuerdo. De la memoria sólo hay ficciones.

²⁰ S. Freud [1895], "Proyecto de psicología", *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982, vol. I, p. 432.

Trad de J. L. Etcheverry.

²¹ N. A. Braunstein, “Existe el sentido pero no el Sentido del sentido en que el sentido nos hace creer”, en B. Mayer Foulkes (coord), *Ateologías*, México, Fractal, 2006, pp. 289-326.

²² E. Kant [1783], *Prolegomena*, § 57 y § 59. Sobre la diferencia entre “limitaciones” (de la ciencia) y “límite” (del saber), véase *infra*, capítulo 4.

²³ N. A. Braunstein, *Memoria y espanto O...*, cap. 3.

²⁴ N. Abraham y M. Torok, *L'écorce et le noyau*, París, Flammarion, 1987, pp. 227-474.

²⁵ J. Derrida [1976], “*Fors. Les mots anglais de Nicolas Abraham et Marie Torok*”, introducción a *Le verbier de l'Homme aux Loups* de Abraham y Torok, París, Aubier Flammarion, 1976, pp. 7-73.

²⁶ S. Freud [1915], “Duelo y melancolía”, en *O. C.*, cit., vol. XIV, p. 246.

²⁷ La diferencia propuesta entre *Erinnerung* y *Eräusserung* fue enunciada en *Memoria y espanto* y será retomada en el capítulo 3.

²⁸ J. Lacan [1973], *Le Séminaire. Livre XX. Encore*, París, Seuil, 1975, p. 84. Lacan condensa en un solo significante *haine* (odio) y *énamoration*. Creemos mantener el retruécano escribiendo *enamodiación*.

²⁹ Esta dicotomía está maravillosamente expresada en la última obra teatral de Luigi Pirandello: *La vida que te di*.

³⁰ *Memoria y espanto O...*, cit., cap. 11.

³¹ L. Althusser, *L'avenir dure longtemps, suivi de Les faits*, París, Stock / IMEC, 1992, p. 31.

³² N. A. Braunstein, “Oblivion of crime as crime of oblivion”, *Cardozo Law Review*, 24 (6), 2003, pp. 2255-2265. Una traducción corregida de este artículo, junto con un análisis de la memoria y la culpa de los sobrevivientes formará parte de un tercer volumen dedicado al tema de la rememoración donde se abordarán las relaciones entre los recuerdos personales, la memoria colectiva y la historia.

³³ J. Derrida, “La farmacia de Platón”, *La diseminación*. Madrid, Espiral, 1975, p. 157.

³⁴ J. Derrida, “La farmacia de Platón”, cit., pp. 92-262.

2

BORGES: DOS FÁBULAS DE LA MEMORIA

¹ M. T. Cicerón, *Acerca del orador*, México, UNAM, 1995, tomo II, p. 134. Trad. de A. Gaos Schmidt.

² F. Nietzsche, *Untimely meditations* (trad. R. J. Hollingdale), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 57-123, en especial, 60-64, con la referencia al hombre que no puede olvidar, centro de nuestro argumento.

³ *Borges el memorioso. Conversaciones de J. L. Borges con Antonio Carrizo*, México, FCE, 1983, p. 58.

⁴ “La memoria de Shakespeare”, en Jorge L. Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1989, tomo 2, pp. 393-402.

⁵ Recordemos —ya lo puntualizamos en una nota al pie de *Memoria y espanto O...*— que Borges estaba prendado de esta frase de Parolles en *All's well that ends well* [1602-1603], acto IV, escena 3. En español, W. Shakespeare, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1961. Trad. (incompetente) de Luis Astrana Marín.

⁶ John Locke [1690], *An essay concerning human understanding*, II: 27, 21. Ensayo sobre el entendimiento humano, trad. de E. O’Gorman, Bogotá y México, FCE, 2000. En el capítulo sobre “Memoria e identidad” (véase *infra*) aguarda al lector una exposición más detallada de las tesis de Locke.

⁷ N. A. Braunstein, *Memoria y espanto O...*, cit., cap. 5.

⁸ Borges mismo es consciente de los juegos del inconsciente y pretende corregirlos: “He perdido todo lo demás del sueño, pero recuerdo esa frase: “Le vendo la memoria de Shakespeare”, y yo pensé, bueno, la idea de vender es demasiado comercial para mí; “donar” es un poco pomposa, de modo que quedó reducida a “Le daré la memoria de Shakespeare”. Jorge L. Borges y Osvaldo Ferrari, *En diálogo*, Siglo XXI, México, 2005, t. I, p. 224. Así lo recuerda Borges aunque, en el cuento, él recurrió a un cuarto verbo: “Le ofrezco la memoria de Shakespeare.” Por otra parte, un psicoanalista lacaniano, escuchando el relato original (“Te vendo”) hubiese podido jugar con la homofonía: “¿Te vende o te venda?” Pues el oferente hablaba español.

⁹ *Memoria y espanto O...*, cap. 12, dedicado a Michel Leiris.

¹⁰ Borges (Soergel) da por sentado que todos conocen y comparten la tesis de Locke a la que hicimos referencia y a la que volveremos, según anticipamos, en el capítulo siguiente.

3

DE LA MEMORIA Y LA IDENTIDAD PERSONAL

¹ ¿Es que se puede compartir la memoria “personal” más allá de los datos guardados por la memoria “semántica”? ¿Cómo evitar las añagazas de la disolución de las diferencias entre las distintas experiencias singulares en el caldo de una *colectividad* que pretende hacerlas homogéneas sirviendo así a intereses ligados al poder político? ¿Cuál es el estatuto de las llamadas “raíces comunes” de los individuos, los grupos, las comunidades, la especie?

² M. Halbwachs [1926], *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2004. Traducción de M. A. Baeza y M. Mujica. El sintagma “memoria colectiva”, propuesto en esa obra, será discutido en detalle en un tercer volumen dedicado a “La memoria del uno y la memoria del Otro.”

³ M. Halbwachs [1939-1950], *La mémoire collective*, París, Albin Michel (edición corregida y aumentada), 1997.

⁴ D. Draaisma [1995], *Metaphors of memory*, cit., p. 2.

⁵ F. A. Yates, *The art of memory*, cit.

⁶ W. James [1890], *Principles of psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 561-650.

⁷ D. Schacter, *Searching for memory*, cit., pp. 57-60.

⁸ E. Kandel, *In search of memory*, Nueva York, Knopf, 2006.

⁹ M. Halbwachs, *Los marcos sociales...*, cit., p. 112.

¹⁰ J. Derrida, *Mal d'archive*, París, Flammarion, 1997, p. 26.

¹¹ W. Shakespeare [1602-1603] cit..

¹² N. A. Braunstein, *Memoria y espanto O...*, cap. 6, con referencia a la cuna de Gabriel García Márquez.

¹³ Quien se interese en la referencia a Heidegger deberá consultar *Sein und Zeit*, núm. 68a, p. 339 de la edición alemana, 367 en la traducción de Gaos (México, FCE) y 356 en la más precisa de Rivera C. (Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 1997) donde verá aparecer, en la dura prosa del filósofo de la Selva Negra, una conceptualización original de la relación entre *recuerdo* (*Erinnerung*), *olvido* (*Vergessenheit*), *repetición* (*Wiederholung*) y *exterioridad* (*Äusserlichkeit*) que enriquecerá la lectura del célebre artículo de Freud de 1914 “Recordar, repetir, reelaborar (*Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*)”. *O. C.*, cit., vol. XII, pp. 169-178.

¹⁴ M. Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, cit., cap. v, “La memoria colectiva de la familia”, pp. 175-210.

¹⁵ M. Stirner [1844], *El Único y su propiedad*, México, Sexto Piso, 2003, p. 358. Trad. de P. Blanco.

¹⁶ J. Locke [1690], *An essay concerning human understanding*. II: 27, 21 (*It is impossible to make personal identity to consist in anything but consciousness, or reach any further than that does.*). Citamos y, oportunamente, corregimos la traducción al español de E. O’Gorman, Ensayo sobre el entendimiento humano, México y Bogotá, FCE, 2000. Cf. <http://www.americanreformation.org/Philosophy/JohnLocke/chapter0227.htm>.

¹⁷ “*It is a forensic term, appropriating actions and their merit; and so belong only to intelligent agents, capable of a law, and happiness, and misery. This personality extends beyond present existence to what is past, only by consciousness*” —“*...And therefore whatever past actions it cannot reconcile or appropriate to that*

present self by consciousness, it can be no more concerned in than if they had never been done.”

¹⁸ D. Hume [1740], *A treatise on human nature*. Buenos Aires, Aguilar, 1973. Trad. de J. Segura.

¹⁹ A. Schopenhauer [1818], *El mundo como voluntad y representación*, México, FCE, 2003. Trad. R. Aramayo. Para la compleja articulación de los conceptos de “yo” y “voluntad” en Schopenhauer, cf. G. Zöllner, “Schopenhauer on the Self”, en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 18-43. Para la relación entre Schopenhauer y Freud, S. Gardner, “Schopenhauer, Will and the Unconscious”, *Op. Cit.*, pp. 344-374 y P.-L. Assoun, *Freud la philosophie et les philosophes*, París, PUF, 1977, pp. 177-210.

²⁰ S. Freud [1920], “Más allá del principio de placer”, *O. C.*, cit., vol. XVIII, p. 42.

²¹ S. Freud [1893], *Estudios sobre la histeria*, *O. C.*, cit., vol II, pp. 293-297.

²² S. Freud [1932], Conferencia 31 en “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”. *O. C.*, cit., vol. XXII, p. 53.

²³ S. Freud [1938], “La escisión del yo en el proceso defensivo”, *O. C.*, cit., vol. XXIII, pp. 275-278.

²⁴ S. Greenblatt, “Psychoanalysis and Renaissance Culture”, en *Learning to Curse*, Londres y Nueva York, Routledge, 1990, pp. 131-145. El caso se hizo notorio hace unos años cuando Gérard Depardieu interpretó al protagonista en un filme de Daniel Vigne: *Le retour de Martin Guerre* (1982).

²⁵ M. de Montaigne [1590], *Ensayos III*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 297. Trad. de D. Picazo y A. Montojo.

²⁶ J. L. Borges [1935], *Historia universal de la infamia*, en *Obras completas*, cit., t. I, pp. 301-305.

²⁷ J.-M. Rabaté, *Tout dire ou ne rien dire. Logiques du mensonge*, París, Stock, 2005, pp. 234-237.

²⁸ Cf. *Génesis*, 25-26 y Thomas Mann, *Las historias de Jacobo*, t. I de *José y sus hermanos*.

²⁹ *King Lear* [1605-1606], acto I, escena 4, l. 250.

³⁰ P. Legendre, *Le crime du caporal Lortie*, París, Fayard, 1989. En español, *El crimen del cabo Lortie*, México, Siglo XXI, 1994. Trad. de F. Álvarez.

³¹ En *Memoria y espanto*, cit., capítulo 3.

³² Un espléndido relato de esa aventura, ampliamente documentado, se encuentra en I. Hacking, *Re-writing the soul. Multiple personality and the sciences of memory*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

³³ J. M. Masson *The assault on truth. Freud's suppression of the seduction theory*, Farrar, Strauss & Giroux, 1984.

³⁴ J. Herman, *Trauma and recovery. The aftermath of violence – From domestic abuse to political terror*, Nueva York, Basic Books. Traduzco de la segunda edición con un nuevo posfacio, 1997, p. 247.

³⁵ S. Ferenczi [1932], *Diario* y S. Freud [1937], “Análisis terminable e interminable”, en *O. C.*, cit., vol. XXIII, pp. 219-254.

³⁶ G. Deleuze y F. Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1973.

4

ERIC KANDEL: LA MNEMOCIENCIA COMO “CIENCIA NATURAL”

¹ Eric Kandel, *In search of memory. The emergence of a new science of mind*, Nueva York, Norton, 2006, pp. 23-24 y 280.

² “Si yo te ofrezco mi amor, ¿qué es exactamente lo que te estoy ofreciendo, quién es el ‘yo’ que hace la oferta y, dicho sea de paso, quién eres ‘tú’?”, Stephen Mitchell, *Can love last?*

³ E. Tulving, “Memory and consciousness”, *Canadian Psychologist*, 26, 1-12, 1985.

⁴ S. Freud [1899], “Sobre los recuerdos encubridores”, *Obras completas*, cit., vol. III, pp. 297-316.

⁵ N. A. Braunstein, *Memoria y espanto O...*, cit.

⁶ E. Kandel, cit., p. 281.

⁷ N. A. Braunstein, *Memoria y espanto O...*, cap. 3, p. 39.

⁸ S. Halpern, “Thanks for the memory”, *New York Review of Books*, 5 de octubre de 2006, p. 20.

⁹ E. Kant [1783], *Prolegomena*, §57 y § 59, Buenos Aires, Aguilar, 1968. Trad. de J. Besteiro.

¹⁰ D. L. Schacter, *Searching for memory*, cit., pp. 187-191. Las implicancias de esa memoria implícita son equívocas y por eso prefiero designarla “memoria protopática”.

¹¹ Cf. N. A. Braunstein, *El goce. Un concepto lacaniano*, México, Siglo XXI, 2006, capítulo 4, “Desciframiento del goce”.

¹² D. L. Schacter, cit., p. 17.

¹³ D. Spence, *Narrative truth and historical truth*, Nueva York, Norton, 1982. D. Spence: “The rhetorical voice of psychoanalysis”, *J. Amer. Psychoanal. Assn.* 38: 579-603, 1990. S. Wetzler, “The historical truth of psychoanalytic reconstructions”, *Int R. of Psychoanal.* 12: 187-197, 1985. P. Ricoeur, “La identidad narrativa”, en *Historia y narrativa*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 215-240. En una perspectiva crítica, N. A. Braunstein, “Construction, interpretation and reconstruction in contemporary psychoanalysis”, J.-M. Rabaté, *Lacan in America*, Nueva York, Other Press, 2000, pp. 191-222. En español, N. A. Braunstein, *Por el camino de Freud*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 86-111.

¹⁴ E. Tulving y E. LePage, “Where in the brain is the awareness of one’s past?”, en D. L. Schacter (ed), *Memory, brain and belief*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 2000, pp. 208-228.

¹⁵ D. Draaisma, cit., pp. 165-184.

¹⁶ I. Rosenfield, *The invention of memory*, Nueva York, Basic Books, 1989, cap. 1: “Against localisation”.

¹⁷ Si se habla sobre la memoria no se puede *olvidar* a Aristóteles y a Hegel (o a Platón o a san Agustín). Las ideas de Hegel se inspiran en el breve texto de Aristóteles, *De la memoria y el recuerdo*, 449b-453b. Esa distinción se prolonga en la obra de Bergson [1886, 2a. ed. definitiva en 1900] *Matière et mémoire*.

¹⁸ G. W. F. Hegel [1817, 3a. ed., 1830], *Encyclopaedia of Philosophical Sciences* (trad. de William Wallace), Oxford, 1971, pp. 220-222. En español: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (sin nombre del traductor; la versión española ha sido cotejada con la inglesa (cit.)), México, Porrúa, 2004, § 457-464, pp. 304-313.

¹⁹ Esa modalidad técnica, de archivo, de la memoria es el objeto del libro, tan aclamado como poco útil para

nuestros fines, de Frances E. Yates, *The art of memory*, cit.

²⁰ G. H. Hegel, cit., § 195, p. 130.

²¹ E. de Diego, *Informe contra mí mismo*, México, Cal y Arena, 1997, p. 76.

²² [*Hamlet*], II, 1, l. 63.

²³ J. Derrida, *The ear of the other: Otobiography, transference, translations*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1988. Trad. de Kamuf y Ronell.

5

ALEKSANDR LURIA, TRES NOVELAS DE LA MEMORIA

- ¹ Richard L. Gregory (ed.), *The Oxford companion to the mind*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 441.
- ² Elisabeth Roudinesco y Michel Plon (eds.), *Dictionnaire de la Psychanalyse*, París, Fayard, 1997, p. 633.
- ³ Alexander R. Luria [1979], *The making of mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1994. La obra, editada por Michael y Sheila Cole, será comentada in extenso al final de este capítulo.
- ⁴ Aleksander R. Luria, *The man with a shattered world. The history of a brain wound*, prefacio de Oliver Sacks, Cambridge, Harvard University Press, 1972. En adelante: *The man...*
- ⁵ Aleksander R. Luria, *The mind of a mnemonist. A little book about a vast memory* (prefacio de Jerome S. Bruner), Cambridge, Harvard University Press, 1987. En adelante: *The mind...*
- ⁶ Oliver Sacks, prólogo a *The man...*, XII.
- ⁷ *Ibid.*, XIII.
- ⁸ *Ibid.*, XIII-XIV.
- ⁹ Jerome S. Bruner, Prefacio a *The mind...* cit., X.
- ¹⁰ Oliver Sacks, cit., p. XVII.
- ¹¹ A. R. Luria, *The making...* p. 187.
- ¹² Poubelle, recordemos, fue un intendente de la ciudad de París que en el siglo XIX decretó que la basura debía depositarse en recipientes idóneos. El ingenio de los parisienses bautizó metonímicamente a los botes de basura con el nombre de quien impuso su utilización.
- ¹³ A. R. Luria, *The mind...*, p. 71.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 155.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 154.
- ¹⁶ *Ibid.*, pp. 124-125.
- ¹⁷ *Ibid.*, 156.
- ¹⁸ *Ibid.*, 157.
- ¹⁹ *Ibid.*, pp. 159-160.
- ²⁰ Todas las citas remiten a la edición mencionada de *The man...* El número entre paréntesis es el de la página que corresponde a la cita.
- ²¹ L. Zazetzky, “From the author”, en *The man...* cit., p. XXII. Obsérvese el título de este tercer prólogo que nos permite recalcar la ambigüedad que caracteriza al volumen entero. ¿Quién es el autor de este “*From the Author*”? Está indefinido sin que pueda decirse a ciencia cierta si el escritor de esas líneas es el médico cuyo nombre aparece en la portada o el paciente (en el caso de que fuesen dos diferentes). ¡Qué extraño! El © —*copyright*— está a nombre de Michael Cole, el discípulo norteamericano de Luria que lo visitó y convivió con él en la Unión Soviética, el autor (*auto*®), según la portada, es Luria y aquel a quien el libro llama *autor* en un prólogo intitolado “From the author” es... Zazetsky, el “caso” reportado.
- ²² *Ibid.*, p. 100.

²³ Sí. Jonathan Swift conocía el español y es de nuestra lengua que extrae el sugestivo nombre de la isla.

²⁴ A. R. Luria, *The mind...*, prólogo, XX.

²⁵ *Ibid.*, v.

²⁶ Luria, *The making...*, p. 17. Las referencias sucesivas, salvo indicación en contrario, se refieren con el número de página a esa edición.

²⁷ Michael Cole, *ibid.*, p. 189.

²⁸ No puede ignorarse la polémica que rodea tanto a la vida como a la obra del compositor. Él, y nadie más que él es el firmante de música convencional que servía a la propaganda patrioter del régimen soviético y que encubría la opresión reinante. No puede hacerse de Shostakovich un héroe de la resistencia. Fue hasta su muerte un ser desgarrado por su propia condescendencia con el régimen. No ha faltado quien quiso convertir, con fines de promoción personal, al músico en un luchador por las libertades artísticas. Los interesados en una documentación amplia de esas contradicciones pueden consultar una amplia bibliografía: la del constructor de una mítica estatua de bronce, Solomon Volkov (*Testimony: The memoirs of Dmitri Shostakovich*, Nueva York, Harper and Row, 1979, y *Shostakovich and Stalin: The extraordinary relationship between the great composer and the brutal dictator*, Nueva York, Knopf, 2004) y, en las antípodas de esa empresa hagiográfica, Malcolm H. Brown (ed.), *A Shostakovich casebook*, Indianapolis, Indiana University Press, 2003.

²⁹ La exposición más clara de la ética del científico y del artista ante las imposiciones autoritarias está puesta en escena en la obra de Bertolt Brecht, *Galileo Galilei*, “ficción” con evidentes matices autobiográficos de sus propios conflictos con el régimen imperante en Alemania oriental.

³⁰ L. Strauss [1952], *Persecution and the art of writing*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1988, p. 25.

³¹ Leo Strauss, cit., p. 30.

³² Mark Solms, “Freud, Luria and the clinical method”, *Psychoanalysis and History*, 2 (1), 2000, pp. 77-109.

³³ David Joravsky, “A great Soviet psychologist”, *New York Review of Books*, 16 de mayo de 1974, 21: 22-25.

6

EL HOMBRE DE LOS LOBOS, PERSONAJE DE “SU” NOVELA, NO PUEDE LEER NOVELAS

¹ S. Freud [1919], *Historia de una neurosis infantil*, en *Obras completas*, cit., vol. XVII; en lo sucesivo se indicará *HUNI*, seguido del número de página.

² E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la Psychanalyse*, París, Fayard, 1997, p. 754.

³ Basic Books, N. Y. Traducción al español: *El hombre de los lobos por el hombre de los lobos*, con prólogo de Anna Freud, selección, notas y capítulos de Muriel Gardiner, suplemento de Ruth Mack Brunswick, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971. En adelante las referencias a este libro, esencial para nuestra argumentación, se harán con las siglas *HL* y especificación por sus iniciales del autor de la contribución que se cita: el hombre de los lobos será *HL*, Ruth Mack Brunswick será *RMB*, y Muriel Gardiner, *MG*.

⁴ S. Freud, *Análisis terminable e interminable*, *O. C.*, vol. XXIII, cit., p. 220.

⁵ K. Obholzer, *The wolf man, 60 years later*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982. Es muy interesante la versión de esta periodista que tomó intencionalmente el lugar de la hermana Ana Pankéiev para ganarse el aprecio de Serguei, pues su visión es radicalmente distinta de la difundida por los integrantes de la Asociación Psicoanalítica Internacional y por el propio *HL*.

⁶ Cit., S. Leclaire [1958.], “L’*épisode psychotique que presente L’homme aux loups*”, en *Écrits pour la psychanalyse 2. Diableries (1955-1994)*, París, Seuil, 1998, pp. 122-146. La cita, en p. 141.

⁷ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, clase del 12 de febrero de 1964, París, Seuil, 1973, p. 54.

⁸ S. Leclaire, cit., p. 141.

⁹ J. Lacan, “L’*agresivité en psychanalyse*”, en *Écrits*, cit., p. 107.

¹⁰ S. Freud, “Análisis terminable e interminable”, cit., vol. XXIII, p. 221.

¹¹ *Ibid.*

¹² J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI*, cit., p. 54.

¹³ E. Roudinesco y M. Plon, cit., p. 755.

¹⁴ Phyllis Grosskurth, *The secret ring. Freud’s inner circle and the politics of psychoanalysis*, Londres, Jonathan Cape, 1991, pp. 179-180. Grosskurth comete errores graves tales como creer que Freud le escribió una carta a “Pakojeff” que estaba en Rusia. Detalles que no importan, meras estratagemas en medio de las “guerras freudianas”, como acertadamente las llamó John Forrester (*Dispatches from the Freudian wars*, Harvard, Harvard University Press, 1997).

¹⁵ “Letters pertaining to Freud’s *History of an infantile neurosis*”, *Psychoanalytic Q.*, 26: 449-460, 1957.

¹⁶ Charles Rycroft, “Not so much a treatment, more a way of life”, *New York Review of Books*, vol. 17, 21 de octubre de 1971, pp. 8-11.

¹⁷ E. Roudinesco y M. Plon, cit., p. 757.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 635-636.

- ¹⁹ S. Freud a Sandor Ferenczi, carta del 13 de febrero de 1910. Es el segundo comentario conocido de Freud acerca de su nuevo paciente (el primero es de cinco días antes). Sigmund Freud – Sandor Ferenczi, *Correspondence. 1908-1914*, París, Calmann-Lévy, 1992, p. 149.
- ²⁰ J.-J. Rassial, *Le sujet en état limite*, París, Denoël, 1999, p. 138.
- ²¹ Daniel Koren (2005), comunicación personal en la que podría resumirse nuestra proposición.
- ²² RMB, *HL*, 180 y E. Roudinesco y M. Plon, cit., p. 757.
- ²³ *The wolf-man by the wolf-man*, Nueva York, Basic Books, 1971. Es el volumen *HL*, en su traducción al español (de Marta Guastavino), citado con frecuencia en este capítulo.
- ²⁴ R. Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, en *Œuvres complètes*, vol. IV, París, Seuil, 2002, p. 656.
- ²⁵ Aristóteles, *Poética*, 1450a. Traducción de F. de P. Samaranch.
- ²⁶ R. Barthes (1966), “Introduction à l’analyse structurale des récits”, en *Œuvres complètes*, vol. II, París, Seuil, 2002, p. 849.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 854.
- ²⁸ M. M. Bajtín [¿1920-1922?], “Autor y personaje en la actividad estética”, en *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982, pp. 13-190. Trad. T. Bubnova.
- ²⁹ Cit., p. 84.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 85.
- ³¹ *Ibid.*, p. 97.
- ³² J. Lacan, *Le Séminaire. Livre VII. L’éthique dans la psychanalyse*, París, Seuil, 1980, p. 317.
- ³³ M. M. Bajtín, cit., p. 20.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 21.
- ³⁵ M. Gardiner, “The wolf man’s last years”, *J. of the Am. Psychoanal. Ass.* 37: 867-897, 1983.

7

EL ATIZADOR DE WITTGENSTEIN Y EL AGALMA DE SÓCRATES A LACAN

¹ Ricardo O. Moscone, *Sócrates: Sólo sé de amor*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002. Este libro es de lectura esencial para quienquiera que aspire a documentarse sobre la persona y los tiempos de Sócrates. El autor, psicoanalista argentino, trasciende la mera historiografía y se adentra en una investigación de las complejas relaciones del filósofo con su familia y con los otros personajes de los diálogos de Platón.

² Karl Popper, *Unended quest. An intellectual autobiography*, La Salle y Londres, Open Court, 1974, 4a. imp., corregida, 1978. El relato del incidente con Wittgenstein, pp. 122-125.

³ David Edmonds y John Eidinow, *Wittgenstein's poker*, Nueva York, Ecco (Harper-Collins), 2001.

⁴ Platón, *Obras completas*. La numeración es la correspondiente a la paginación internacional estándar. Madrid, Aguilar, 1979, p. 583. Trad. Luis Gil.

⁵ Jacques Derrida, *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, México, Siglo XXI, 1a. ed. 1986, 2a. ed. en español, aumentada, 2001, p. 352. Trad. de Tomás Segovia y Haydée Silva.

⁶ Platón, cit., p. 567.

⁷ Jacques Derrida, cit., p. 352.

⁸ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert*. París, Seuil, 1991 (texto editado por Jacques-Alain Miller). La edición está plagada de errores al punto que es inutilizable. Jacques-Alain Miller, ante el escándalo suscitado por esa publicación, retiró del mercado los ejemplares que quedaban y luego dio a conocer otra versión. La paginación aquí indicada corresponde a esa primera versión de 1991. Cf. *Le transfert dans tous ses errata*, París, EPEL, 1991.

⁹ Karl Popper, cit., p. 123.

¹⁰ Cf. (nuevamente) Ricardo O. Moscone, *Sócrates: sólo sé de amor*, cit., pp. 260-263.

¹¹ Citado en E&E, p. 262.

¹² Karl Popper, cit., p. 124.

¹³ Platón, cit., p. 597.

¹⁴ *Ibid.*, p. 597.

¹⁵ Brian McGuinness, *Wittgenstein. I: Les années de jeunesse (1889-1921)*, París, Seuil, 1991, p. 120.

¹⁶ *Ibid.*, p. 135.

¹⁷ Citado en E&E, p. 52.

¹⁸ E&E., cit., pp. 264-265.

¹⁹ *Ibid.*, p. 265.

²⁰ E&E, cit., p. 282.

²¹ *Ibid.*, p. 283.

²² *Ibid.*, p. 285.

²³ Brian McGuinness, cit., p. 134.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 239.

²⁶ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VIII.*, cit., pp. 190 y 194.

²⁷ Jacques Lacan, *Sem. VIII*, cit., p. 168.

²⁸ *Ibid.*, p. 172.

²⁹ *Ibid.*, p. 171.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 170.

³² Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII. L'Envers de la psychanalyse*, París, Seuil, 1991, p. 71.

³³ Jacques Lacan, *ibid.*, p. 69.

³⁴ E&E, cit., p. 294.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. DE SEPULCROS Y SONETOS

1. MEMORIA DE LA SEPULTURA,
2. EL OLVIDO Y DOS SONETOS(EN EL SIGLO XVII),
3. RESURRECCIÓN DE LA MEMORIA,
4. SACAR DE LA CRIPTA,

2. BORGES: DOS FÁBULAS DE LA MEMORIA

1. NIETZSCHE ANTICIPA A FUNES EL MEMORIOSO,
2. BORGES COMPRA LA MEMORIA DE SHAKESPEARE,

3. DE LA MEMORIA Y LA IDENTIDAD PERSONAL

1. EXPONER LOS RECUERDOS, EX-CORDARLOS,
2. AHORA, EL YO: ANTES Y DESPUÉS DE LOCKE,
3. LA IDENTIDAD Y SUS IMPOSTURAS,

4. ERIC KANDEL: LA MNEMOCIENCIA COMO “CIENCIA NATURAL”

1. LAS MEMORIAS DE UN CIENTÍFICO,
2. LOS LÍMITES DEL ABORDAJE CIENTÍFICO DE LA MEMORIA,

5. ALEKSANDR LURIA, TRES NOVELAS DE LA MEMORIA

1. NOVELA DEL HOMBRE QUE RECUERDA,
2. SHERASHEVSKY, LA MALDICIÓN DE UNA MEMORIA IMPERMEABLE AL OLVIDO,
3. ZAZETSKY: EL MUNDO DEL AMNÉSICO,
4. LA MEMORIA INCÓMODA DE LURIA Y SUS DOS PACIENTES,
- 5.- EL SHOSTAKOVICH DEL PSICOANÁLISIS,
6. PARA CONCLUIR,

6. EL HOMBRE DE LOS LOBOS, PERSONAJE
DE “SU” NOVELA, NO PUEDE LEER NOVELAS

1. LA HISTORIA DE UNA NEUROSIS INFANTIL,
2. EL “EPISODIO PSICÓTICO” : UNA “CURACIÓN DE NOVELA”,
3. EL HOMBRE DE PAPEL Y TINTA Y EL OTRO, EL HOMBRE QUE RESPIRA,
4. BARTHES Y BAJTÍN, CONVOCADOS PARA ENTENDER AL SÍNTOMA DEL HOMBRE DE LOS
LOBOS,

7. EL ATIZADOR DE WITTGENSTEIN Y EL AGALMA
DE SÓCRATES A LACAN

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

Página de créditos	6
INTRODUCCIÓN	7
1. DE SEPULCROS Y SONETOS	11
1. MEMORIA DE LA SEPULTURA,	11
2. EL OLVIDO Y DOS SONETOS (EN EL SIGLO XVII),	17
3. RESURRECCIÓN DE LA MEMORIA,	21
4. SACAR DE LA CRIPTA,	26
2. BORGES: DOS FÁBULAS DE LA MEMORIA	38
1. NIETZSCHE ANTICIPA A FUNES EL MEMORIOSO,	38
2. BORGES COMPRA LA MEMORIA DE SHAKESPEARE,	44
3. DE LA MEMORIA Y LA IDENTIDAD PERSONAL	51
1. EXPONER LOS RECUERDOS, EX-CORDARLOS,	51
2. AHORA, EL YO: ANTES Y DESPUÉS DE LOCKE,	58
3. LA IDENTIDAD Y SUS IMPOSTURAS,	67
4. ERIC KANDEL: LA MNEMOCIENCIA COMO “CIENCIA NATURAL”	76
1. LAS MEMORIAS DE UN CIENTÍFICO,	76
2. LOS LÍMITES DEL ABORDAJE CIENTÍFICO DE LA MEMORIA,	82
5. ALEKSANDR LURIA, TRES NOVELAS DE LA MEMORIA	90
1. NOVELA DEL HOMBRE QUE RECUERDA,	90
2. SHERASHEVSKY, LA MALDICIÓN DE UNA MEMORIA IMPERMEABLE AL OLVIDO,	97
3. ZAZETSKY: EL MUNDO DEL AMNÉSICO,	102
4. LA MEMORIA INCÓMODA DE LURIA Y SUS DOS PACIENTES,	110
5.- EL SHOSTAKOVICH DEL PSICOANÁLISIS,	116
6. PARA CONCLUIR,	124
6. EL HOMBRE DE LOS LOBOS, PERSONAJE DE “SU” NOVELA, NO PUEDE LEER NOVELAS	126
1. LA HISTORIA DE UNA NEUROSIS INFANTIL,	126
2. EL “EPISODIO PSICÓTICO” : UNA “CURACIÓN DE NOVELA”,	134
3. EL HOMBRE DE PAPEL Y TINTA Y EL OTRO, EL HOMBRE QUE RESPIRA,	142

4. BARTHES Y BAJTÍN, CONVOCADOS PARA ENTENDER AL SÍNTOMA DEL HOMBRE DE LOS LOBOS,	147
7. EL ATIZADOR DE WITTGENSTEIN Y EL AGALMA DE SÓCRATES A LACAN	153
Notas	170