

La prioridad del otro en psicoanálisis

Jean Laplanche

Amorrortu editores

La prioridad del otro en psicoanálisis

Jean Laplanche

Amorrortu editores
Buenos Aires

Directores de la biblioteca de psicología y psicoanálisis, Jorge Colapinto y David Maldavsky

La révolution copernicienne inachevée, Jean Laplanche

© Aubier, 1992

Traducción, Silvia Bleichmar

Única edición en castellano autorizada por *Aubier*, París, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723. © Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores S. A., Paraguay 1225, 7º piso, Buenos Aires.

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-557-X

ISBN 2-7007-2166-7, París, edición original

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en marzo de 1996.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Indice general

9	1. La revolución copernicana inacabada
45	2. El muro y la arcada
65	3. Temporalidad y traducción. Para un retrabajo de la filosofía del tiempo
85	4. Debate a propósito de «Temporalidad y traducción»
103	5. Implantación, intromisión
107	6. El tiempo y el otro
135	7. La interpretación entre determinismo y hermenéutica. Un nuevo planteo de la cuestión
167	8. De la transferencia: su provocación por el analista
189	9. Masoquismo y teoría de la seducción generalizada

1. La revolución copernicana inacabada

De una manera curiosa, la suerte de la palabra revolución ha quedado ligada al nombre de Copérnico. El sentido propiamente astronómico o geométrico del término es el único que existe en su época, y el tratado de este autor, *De revolutionibus orbium caelestium*, publicado en 1543, trata del movimiento cíclico, eminentemente repetitivo, de las esferas celestes.¹

Por lo tanto, el aspecto «revolucionario» de estas «revoluciones» no está aún marcado en la terminología, y sólo dieciséis años después, en 1559, Amyot, en sus inmortales traducciones de Plutarco, comienza a hacer evolucionar el término: ilustración, entre tantas otras, de la función creadora de los traductores en la evolución de la lengua. El cambio de sentido es, por otra parte, progresivo; con Amyot, la revolución significa ciertamente una mutación brusca, pero ella sigue siendo «prefija», marcada en principio por «diversos signos celestes». ² No dispongo de documentos suficientes para seguir en detalle tal metabolización de una palabra. Comoquiera que sea, en tiempos de Kant, tras más de doscientos años, nuestro moderno término «revolución» ³ está bien asentado. En 1787, con el segundo prefacio de la *Crítica de la razón pura*, revoluciones científicas y revoluciones políticas marchan al parecer de la mano: el pensamiento de Copérnico constituye una «revolución repentina en la ciencia de la naturaleza». ¿Pero al precio de qué malentendido va a apropiarse Kant de ella como de un mo-

¹ La obra fue publicada justo después de la muerte de Copérnico, sin duda por precaución: más vale arriesgar el auto de fe para su libro que para sí mismo.

² Plutarco, *Vida de Lúculo*, 77. *Vida de Demóstenes*, 26.

³ *Revolution* en alemán. De todos modos, Kant no crea la locución «revolución copernicana», y Freud, por otra parte, no la utiliza. ¿De dónde vino, entonces?

delo para su propia filosofía? Diremos algo sobre esto más adelante.

La revolución de Copérnico en astronomía es invocada, sabemos, con Freud, como la primera humillación, la primera herida narcisista infligida al hombre por la ciencia. Vale la pena precisar en qué consiste ella, sin preocuparnos al principio por su relación con el psicoanálisis.

La historia de la astronomía, que se remonta, como sabemos, a la más alta antigüedad asiria, babilónica y luego griega, no es lineal en lo que concierne a su problema principal, que puede enunciarse así: comprobamos movimientos de aspecto circular en el universo, pero, en definitiva, ¿qué gira alrededor de qué?

Es simple y pedagógico oponer Ptolomeo a Copérnico, el geocentrismo al heliocentrismo; pero tengamos presente que una revolución nunca es tan revolucionaria como ella pretende: en el pasado, ha tenido antecesores; y en la apertura que propone, también trae consigo muchas posibilidades de recaídas potenciales. Finalmente, lo que se enfrenta y alterna, durante siglos e incluso milenios de teorías astronómicas, son dos líneas de pensamiento, una ptolomeica, la otra llamada copernicana, con pensadores notables de uno y otro lado. Ptolomeo, que se sitúa en el siglo II d. C., no es sino la culminación de una larga y doble tradición, que se remonta por lo menos a los siglos IV ó V a. C.; la forman, por una parte, filósofos: los pitagóricos, Platón, Aristóteles; y por otra, «sabios» más cercanos a la observación: astrónomos, geógrafos y matemáticos. Eudoxio de Cnide (408-355), quien, por primera vez, recompone los desplazamientos de los astros a partir de los movimientos circulares; Autólico (siglo IV a. C.), Hipparco de Nicea (siglo II a. C.), a quien debemos el primer gran catálogo de las estrellas, y, por último, Ptolomeo mismo (138-180 d. C.), quien propone la «gran síntesis» (Μεγάλη Σύνοψις).⁴

En cuanto al linaje copernicano, sabemos que se continuará en una descendencia brillante, a través de Galileo, Kepler, Newton, y después, más allá, en la revolución einsteiniana; lo que por lo general se desconoce es que ella se

⁴ La cual, en la tradición árabe, tomará el nombre sincrético de «Almagesto».

remonta explícitamente al siglo III a. C., con el genial Aristarco de Samos, cuyos trabajos Copérnico conocía. Nos queda de él su *Tratado sobre las magnitudes y distancias del Sol y de la Luna*, donde tiene la audacia de calcular estos parámetros con una aproximación sorprendente en algunos casos, gracias a la observación y a cálculos trigonométricos originales. Pero sobre todo sabemos que es el primero en proponer un sistema heliocéntrico, lo que le vale —ya en el mundo griego— la acusación de impiedad. ¿Cuáles son los puntos de esta revolución copernicana, que con derecho llamaríamos «aristarquiana»? Se pueden distinguir aquí el plano astronómico y el plano filosófico-antropológico.

Desde el punto de vista astronómico, se trata de explicar los desplazamientos de los diferentes cuerpos celestes con respecto a la Tierra. Dejo de lado algunos puntos importantes, pero en definitiva extrínsecos al cambio de perspectiva copernicana. Por ejemplo, la prioridad concedida al movimiento circular; ella no será cuestionada por Copérnico. Tampoco la redondez de la Tierra: esta es admitida en la Antigüedad desde el siglo IV a. C. Ni siquiera importa la rotación de la Tierra sobre sí misma, responsable de la alternancia de los días y las noches. Atribuida a Heráclides, esta hipótesis no supone más que un cambio de coordenadas respecto de lo que muestra la observación cotidiana: la rotación inmutable de la esfera estrellada respecto de la Tierra.⁵ De hecho, y sin entrar en detalles, lo que arruina una rotación pura y simple de la esfera considerada de las «estrellas fijas» (digamos, el conjunto de las estrellas lejanas) son los desplazamientos de diferentes cuerpos celestes respecto de esta esfera: el Sol, la Luna y, por último, los «planetas». En fin, y sobre todo, porque los movimientos de estos astros errantes, extraviados,⁶ desafían toda explicación simple en un sistema en el cual la Tierra sigue siendo el centro de referencia.

La apuesta principal de toda la astronomía, incluida en esto la síntesis ptolomeica, se sitúa entonces sobre el curso

⁵ Se cree incluso que Platón hizo lugar a esta hipótesis, signo de que no era considerada «impía».

⁶ No se puede descuidar el hecho de que los astros errantes, *πλάνητες ἀστερές*, extraen su denominación del verbo *πλάνωω*, que significa errar, seducir, y que es empleado particularmente en ese sentido en la Biblia para designar la «seducción» por Dios o por Cristo (*Juan VII, 47*).

de una errancia inicial. Desde una hipótesis inicial errónea, se trata de descubrir, de inventar «los movimientos regulares y ordenados que es preciso suponer para salvar las apariencias [o sea, para explicar las apariencias] observadas en el movimiento de los planetas».⁷ Como la multiplicación de «esferas» cuyo centro es la Tierra basta apenas para los movimientos del Sol y de la Luna, hay que recurrir a toda una serie de movimientos adventicios, siempre circulares pero excentrados, y además excentrados los unos respecto de los otros: «excéntricos», «epiciclos», «deferentes», etc. Todas hipótesis de extremadas matemáticas, que movilizan el ingenio, incluso el genio de los astrónomos, hasta la suma ptolomeica que será durante catorce siglos la Biblia de la astronomía. Suma a la cual es casi imposible agregar algo, dada su complejidad. Un sistema en el cual cada detalle inexplicado, lejos de poner en duda el conjunto, movió a una hipótesis *ad hoc*, suplementaria. Sobrecarga y bloqueo: pensemos en lo que ha sido de la metapsicología freudiana, llegada a cierto grado de complejización, cuando se rellenaron ciertas insuficiencias por medio de conceptos nuevos, sin preocuparse por saber si se integraban al conjunto y si no se debía reconstruir el conjunto.⁸

Lo que entra en juego, con lo que llamamos por comodidad «revolución copernicana», es una cuestión de «centración» que, en principio, parece limitada a un cambio de centro astronómico (la Tierra, o el Sol), pero que se abre sobre consecuencias más vastas.

El heliocentrismo, punto de vista adoptado por Copérnico, aporta en principio una inmensa simplificación, al menos potencial: la idea, que nos parece hoy trivial, de que la Tierra es un planeta en órbita —como los otros— alrededor del Sol no lo simplifica todo desde el comienzo; la forma circular de las órbitas obliga a conservar una cantidad de hipótesis adventicias, las de epiciclos y otras. Pero se ha abierto la vía hacia progresos unificadores; no sólo simplificaciones, sino también enriquecimientos indefinidos: el

⁷ Platón, citado en *Histoire générale des sciences*, I, París: PUF, 1966, pág. 243.

⁸ ¿Pueden agregarse, sobre el navío freudiano, esos lastres suplementarios —posiciones kleinianas, forclusión, falso *self* o sí mismo grandioso, área transicional, etc.— sin hacer que se vuelque el todo? ¿No sería oportuno pasar de problemáticas locales a una problematización del conjunto?

sistema no está «repleto»; no es sólo una clausura física del mundo lo que ha saltado, sino también una clausura epistemológica.

La inmensidad del Universo, hasta su infinitud, es una consecuencia de la teoría heliocéntrica, percibida ya como tal en la época de Aristarco. Esto, a partir de la objeción siguiente: si la Tierra estaba en movimiento, y por lo tanto cambiaba de continuo el punto de vista que le era propio, las posiciones «fijas» unas respecto de otras, las «constelaciones», debían sufrir modificaciones y deformaciones. . . lo que no sucede. De allí una doble conclusión posible: o la teoría de Aristarco-Copérnico es falsa. . . o las estrellas están, respecto de nosotros, a una distancia inconmensurable de las distancias internas del sistema solar.

La idea restringida de heliocentrismo no sería entonces sino una etapa: la revolución copernicana inauguraba parcialmente la ausencia de un centro. En un mundo donde las distancias son casi infinitas, se vuelve absurdo intentar conservar todavía una de las estrellas entre las otras, Sol o sistema solar, como centro.

De manera correlativa, si el «centro» del mundo puede estar dondequiera, es porque su «circunferencia está en ninguna parte».⁹ Descentración de nuestro mundo, infinitud del mundo, esta doble afirmación desembocaría, tanto en la época de Aristarco como en el Renacimiento, en la acusación de impiedad. Si el hombre ya no está en el centro del Universo, no sólo todas las cosmogonías y génesis míticas se ven contradichas, sino que se ven desvalorizados todos los panteones forjados a imagen del hombre o centrados en el hombre.

⁹ A Hermes Trismegisto se atribuye la fórmula «una esfera que tiene su circunferencia dondequiera, pero la circunferencia no está en ninguna parte»; esto, para expresar la infinitud divina. Justamente como una definición de Dios la cita Nicolaus Mulierus (Müller o Muller o Muler de Bruges) en 1617, en su edición de las «revoluciones» de Copérnico. Pascal, en su célebre «Pensamiento» sobre «los dos infinitos» (*Pensamientos I*, París: Cluny, 1938, pág. 112), retoma exactamente los mismos términos pero con un profundo cambio de sentido, porque ya no los aplica a Dios, sino a la «vastedad infinita de las cosas».

Entre Mulierus y Pascal, la revolución copernicana ha tenido un doble efecto: el descentramiento y la infinitud del mundo han sido admitidos, pero no son ya considerados tesis impías. El universo infinito ya no compete con la infinitud divina, que, para Pascal, es de otro orden.

Pero sin duda el aferramiento de la humanidad a la visión ptolomeica tiene una raíz más profunda. Cuando, con ocasión de esto, Freud habla de herida narcisista, se quiere referir a una humillación del *hombre de carne*, del hombre empírico. Pero hay que ir más lejos: no es sólo el hombre en su existencia concreta el que se ve humillado por encontrarse en ninguna parte, en el seno de la inmensidad del universo: la revolución copernicana es tal vez más radical aun, en tanto *sugiere* que el hombre, incluso como sujeto cognoscente, no es el sistema de referencia central de lo que conoce. Del mismo modo como las estrellas no gravitan en torno de él, tampoco reconocen el primado de nuestro conocimiento. Inversamente, si el descentramiento copernicano se abre sobre un progreso indefinido (incluso por crisis) del conocimiento, es sin duda porque afirma, implícitamente, que el hombre no es, en modo alguno, la medida de todas las cosas. Así, el descentramiento y la infinitud del universo serían anunciadores de una infinitud del saber y de un descentramiento epistemológico, por otra parte difíciles de aceptar.¹⁰

De esta ligazón potencial entre descentramiento astronómico y descentramiento del saber, encontré la prueba en tres pensadores, que evocaré brevemente en su relación con Copérnico.

Kant, en el segundo prefacio de la *Crítica de la razón pura*, recuerda las «revoluciones» científicas susceptibles de servir de modelo a «toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia». Y enseguida menciona a Copérnico, en tanto tuvo la idea de «hacer girar al observador y de dejar, por el contrario, a las estrellas en reposo». Según Kant, la metafísica debería «hacer un intento parecido». . . Pero, lejos de proponer un descentramiento a la Copérnico, es claramente un recentramiento ptolomeico el que Kant pretende entonces operar: lejos de que la intuición, por una parte, y los conceptos, por la otra, «se reglen por el objeto», conviene invertir las cosas y admitir que es el objeto el que «se regla» por la «naturaleza de nuestra intuición» y los

¹⁰ Nuestras dificultades para aceptar, de un modo que no sea puramente abstracto, teorías como las de la relatividad o de los *quanta*, sin duda obedecen al mismo descentramiento epistemológico que ellas nos exigen.

«conceptos de nuestra razón». ¹¹ No quiero discutir aquí la significación del idealismo kantiano, ¹² pero no puedo dejar de encontrar perturbador que un movimiento de descentramiento radical se invoque en apoyo de un recentramiento no menos radical. La única manera de salvar a Kant es evidente: recordar que no hay nada en común entre la ciencia física, «mundana» por naturaleza, y el conocimiento metafísico, cuyas condiciones de posibilidad son prescritas por la filosofía trascendental. El sujeto empírico es conforme a Copérnico: se ve arrastrado, no se sabe adónde, por el movimiento del universo. El sujeto trascendental permanece fiel a Ptolomeo: por él se regla el movimiento de los cuerpos celestes, que no son sino «objetos en general». ¡Sea! Pero en ese caso, ¿por qué invocar el proceder de uno para fundar el del otro, y esto a contracorriente?

Existen, sin embargo, dos autores, después de Kant, que no se conforman con este aislamiento demasiado fácil de lo empírico y de lo trascendental, y ello en dos sentidos diametralmente opuestos. Se trata, en primer lugar, de Husserl, el último Husserl, aquel de quien se considera heredero en particular el pensamiento de Merleau-Ponty. Este último citaba ya, en *Fenomenología de la percepción*, un texto husserliano de 1934, cuyo solo título es todo un programa: *Umschmerz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht*; que podemos traducir «Subversión de la doctrina copernicana: la Tierra, como *arjé* originaria, no se mueve». ¹³ Esta misma será la orientación de Merleau-Ponty; se trata, evidentemente, de reintroducir en el *ego* «constituyente» al ser humano con su «carne», su «suelo» natal, la Tierra, en fin, que es su morada originaria, «la *arjé*» que comparte con los animales. Es un texto asombroso porque, a pesar de ciertas vacilaciones y de numerosas oscurecidas, combate la «revolución copernicana» en su propio terreno, y hasta pretende recentrarla. En efecto, «el *ego* apodíctico», que así vuelve a ser «ptolomeico», es a la vez el

¹¹ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1985, pág. 28.

¹² Aun si la interpretación «antropológica» del kantismo no se puede rechazar tan fácilmente.

¹³ Trad. franc.: *La Terre ne se meut pas*, París: Ed. de Minuit, 1989.

sujeto constituyente y el sujeto de carne, contingente, que tiene los pies sobre esta «Tierra».¹⁴

Esto para mostrar que la apuesta de la revolución copernicana —aceptación o rechazo— va finalmente más allá del simple dominio técnico de la ciencia astronómica.

Mi segundo testimonio sobre esta cuestión será aquel del famoso Marr. Nombre hoy olvidado, pero que tuvo en su época una bien triste reputación. Es un lingüista ruso (1864-1934) que vivió antes de la Revolución de 1917 y radicalizó luego sus ideas bajo la Revolución y el comienzo del stalinismo, en lo que se llamó la «nueva teoría del lenguaje». Se convirtió entonces en una especie de Lysenko de la lingüística: el «marrismo» pasó a ser considerado sinónimo del marxismo en lingüística, y toda persona que no le profesara fidelidad absoluta se veía perseguida, obligada a autocríticas y, a veces, era «eliminada físicamente». Los marristas fueron sostenidos por Stalin de un modo absoluto hasta 1950, fecha en que el propio autócrata, considerando que todo ello llevaba a conclusiones extravagantes (que algunos consideraban incluso delirantes), condenó a muerte el marrismo (y, eventualmente, a «algunos marristas». . .) pronunciando ese oráculo, a decir verdad tan simplista como lo que combatía: «la lengua no es una superestructura, la lengua no tiene un carácter de clase».¹⁵

El marrismo sostiene entonces la idea de que la lengua es un fenómeno de clase y que es posible definir sus etapas según el tipo de sociedad de clases: sociedades y lenguas aristocráticas, luego sociedades y lenguas burguesas, por

¹⁴ «No se olvide lo pre-dado y la constitución perteneciente al yo apodíctico, a mí, a nosotros, en tanto fuente de todo sentido de ser efectivo y posible. . .» (las bastardillas son de J. L.). *La Terre ne se meut pas*, op. cit., pág. 26.

¹⁵ Cf. Stalin, 1950: *A propos du marxisme en linguistique*. En toda la época stalinista post-marrista, en la URSS se conformaron con comentar el texto de Stalin repitiendo que la lengua no es una superestructura. Este texto único de Stalin sobre la lingüística no tenía sólo consecuencias teóricas; planteaba el problema de las lenguas nacionales en el imperio de la URSS; y las tomas de posición sobre esta cuestión de la unificación lingüística tuvieron incluso más importancia práctica que el lisencoísmo. Hasta Lacan cita a Stalin: «Por último llega Stalin —dice no sin ironía— e impone que el lenguaje no es una superestructura» (*Ecrits*, París: Seuil, 1966, pág. 496).

último, el hablar-proletario —que es el más importante para nuestro propósito—. Ahora bien, el hablar-proletario es el hablar-ciencia; de suerte que la sociedad sin clases debe corresponder al advenimiento de una «neolengua», una especie de esperanto pero mucho más ambicioso que este (que en sí mismo tuvo por otra parte adeptos antes y después de la Revolución). ¿Qué relación tiene esto con nuestro problema? Es que la revolución copernicana, que es científica, que es el pensar-ciencia, no ha pasado aún a la lengua, que ha permanecido burguesa, o pequeño-burguesa, o capitalista. Así, el campesino que dice que el Sol nace al Este y se pone al Oeste es de hecho un *kulak*, es un burgués que habla el lenguaje ideológico de las ciencias precopernicanas. Por el contrario, el hombre de la sociedad sin clases, desembarazado de la ideología, debe inventar un lenguaje en el cual se hable verdaderamente según la ciencia, es decir, en el cual se llegue, por yo no sé qué *descentramiento en la lengua misma*, a expresar directamente que no es el Sol el que gira alrededor de la Tierra, sino la Tierra la que gira alrededor del Sol, etcétera.

Con estas dos posiciones extremas, la del último Husserl y la de los marristas —por alocadas que sean tanto una como otra—, quizá reencontramos el testimonio del carácter fundamental de la revolución copernicana y, a la vez, la imposibilidad de sostener su radicalidad hasta el fin y constantemente. Volveremos sobre esto al final de nuestro recorrido.

Freud, como sabemos, comparó en varias ocasiones el descubrimiento psicoanalítico con la revolución copernicana, porque los veía como dos grandes humillaciones del narcisismo humano. No abordaré directamente estos textos, que merecen una lectura atenta y, eventualmente, una crítica sin concesiones. Digamos para empezar que mi visión de la revolución «copernicana» de Freud no coincide salvo parcialmente con lo que él mismo entiende por ella en ese momento.

Es que, en efecto, Freud es para sí mismo su propio Copérnico, pero también su propio Ptolomeo. La revolución astronómica ha durado casi dos milenios con, casi desde el comienzo, intuiciones de la verdad pero, también, una falsa vía inicial. En el psicoanálisis, todo se produce, en lo esen-

cial, en un solo hombre. *A la vez: el descubrimiento*, muy precozmente afirmado, y que es de manera conjunta (y, según pienso, indisociable) el del inconciente y el de la seducción, y *el extravío*, la falsa vía adoptada cada vez que se vuelve a una teoría de la auto-centración, incluso del auto-engendramiento.

Sólo de una manera esquemática querría fechar el extravío «ptolomeico» de Freud en la famosa carta del equívoco de 1897 en la cual se proclama solemnemente «el abandono de la teoría de la seducción». Hay que hablar, en Freud, casi en cada período, de una alternancia de recaídas ptolomeicas y de resurgimientos de la visión copernicana, heterocéntrica. Resurgimientos y reafirmaciones que son a menudo profundizaciones: es así como la seducción, aunque teóricamente renegada en su valor fundador, prosigue un derrotero secreto y un desarrollo subterráneo, aun bajo el reinado del ptolomeísmo dominante, tanto en la obra de Freud como en algunos de sus discípulos contemporáneos.¹⁶ Al mismo tiempo, hay reafirmaciones de principio de la heterocentración, entre las cuales la más fuerte es sin duda la adopción del ello groddeckiano, como una instancia que nos vive más de lo que nosotros la vivimos. Pero es también verdad que esta reafirmación es al menos ambigua, ya que el movimiento desemboca en recentrar finalmente al sujeto sobre el ello, como aquello que está en él desde el origen, y alrededor de lo cual, por así decir, él prolifera.¹⁷

Pero, así como la línea copernicana se continúa mucho más allá de 1897, es verdad que el ptolomeísmo freudiano cohabita ya con el momento más afirmado de la teoría de la seducción, de lo cual da especial testimonio la construcción misma del «Proyecto de psicología» (1895): la segunda parte, «Psicopatología de la histeria», desarrolla largamente una exogénesis del inconciente, en tanto que las otras dos partes, la tercera y sobre todo la primera, son explícitamente de inspiración ptolomeica: reconstruir el aparato según una suerte de jerarquía, a partir del nivel ψ , concebido co-

¹⁶ Cf. *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1989, págs. 115-124, y J. Lanouzière, *Histoire secrète de la séduction sous le règne de Freud*, París: PUF, 1991.

¹⁷ Cf., sobre este punto, *Problemáticas IV. El inconciente y el ello*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1987, 2da. Parte, «Problemática del ello».

mo inconciente y primario, sobre el cual después se injertan los problemas de la «conciencia», de la «cualidad», incluso, simplemente, de la supervivencia; la fórmula «todo lo que es conciente fue primero inconciente», que envenenará toda la metapsicología, está presente aquí desde el comienzo, paralelamente a la tesis del inconciente reprimido, pero sin articulación con él.¹⁸

En esta historia conjunta de una innovación y de un extravío, en esta suerte de trenzado en el cual ora una de las bandas de la estera, ora la otra, pasan al primer plano, hay que tener en cuenta también el enriquecimiento por múltiples descubrimientos, originados en la experiencia analítica, y que deben encontrar su lugar, sea en la línea copernicana, sea, muy a menudo, en el sistema ptolomeico: por ejemplo, el descubrimiento del narcisismo, el de la compulsión de repetición, la puesta en primer plano de los fenómenos de la agresividad, etcétera.

Todos estos descubrimientos, debidos a una extensión del campo de la experiencia —y se podrían citar todavía otros—, deben integrarse en el seno de una doctrina que, parcial o totalmente, ha borrado la revolución inicial. De allí, exactamente como en el sistema ptolomeico, el artificio que consiste en integrar lo nuevo al precio de complicaciones suplementarias, hipótesis adventicias destinadas a salvar las apariencias: los famosos «epiciclos» de la astronomía antigua.¹⁹

La revolución freudiana, en el descentramiento radical que propone, presenta dos vertientes; una clásica: el descubrimiento del inconciente en tanto que no es justamente nuestro centro, en tanto que es un centro «excentrado»; y

¹⁸ Véase, sobre este tema, *Vida y muerte en psicoanálisis*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1973, págs. 69-91.

¹⁹ El ejemplo máximo de uno de esos «epiciclos», de uno de esos conceptos *ad hoc* e incluso facticios, es el de la pulsión de muerte. He intentado indicar de manera cada vez más precisa su valor de reequilibración en el sistema freudiano, su significación como reafirmación de algo que es del orden de lo sexual en su aspecto más salvaje. Pero, en un sistema que se ha deslizado hacia lo no salvaje, hacia lo domesticado y la auto-centración, hacia un biologismo de la pulsión, es absolutamente notable que la reafirmación de lo que Freud llama, él mismo, lo «demoníaco», no pueda hacerse un lugar sino en un marco completamente desfigurado bajo la forma de un *instinto*, él mismo biológico.

por otra parte, la teoría de la seducción, vertiente oculta pero indispensable a la primera, porque es la que mantiene al inconciente en su extranjería.

Das Andere, la otra cosa en nosotros, es el inconciente tal como es descubierto antes de 1897 y tal como resurgirá en numerosos momentos de la obra, incluido en esto el texto «Lo inconciente», de 1915. Aquel del cual Leclaire y yo mismo intentamos marcar los contornos en nuestro artículo de 1966, bajo el estandarte del «realismo del inconciente».²⁰

No puedo sino enumerar puntos, tan esenciales unos como otros, en apoyo de esta extranjería.

Y en primer lugar, a gran señor, gran honor: el método. Porque hay que destacarlo sin cesar; lo que caracteriza a ese dominio hasta entonces inaccesible es un método nuevo, un método de descubrimiento y de exploración. El dominio del inconciente es inseparable de su abordaje, lo que crea ya un hiato con todas las concepciones del llamado «inconciente pre-freudiano», que se caracterizan precisamente por la *impasse* sobre el método, sea que postulen simplemente el inconciente, sea que intenten adivinarlo por cualquier tipo de mántica. El método es de asociaciones y recortes, es una deconstrucción, y sólo en el horizonte de esta disolución o análisis podrá dibujarse otra realidad: lo que se llama una fantasía inconciente. Pero, entre la secuencia del comportamiento o del discurso conciente de la cual parten las asociaciones y el fragmento de secuencia inconciente que puede esbozarse por recortes, no existe una correspondencia punto a punto, ninguna analogía o similitud. De modo que se ve descalificado todo método del orden de la «hermenéutica», como trasposición o traducción directa de un discurso en otro, aun cuando este segundo discurso fuera junguiano, kleiniano, lacaniano o incluso freudiano.²¹ Finalmente, la implicación recíproca del método y del objeto se sostiene en esto: que el primero no está sólo adaptado al segundo sino que es orientado, imantado por él.

²⁰ Cf. J. Laplanche y S. Leclaire, «El inconciente: un estudio psicoanalítico», en J. Laplanche, *Problemáticas IV. El inconciente y el ello*, op. cit., págs. 251-305.

²¹ Gran parte de la actividad interpretativa actual constituye una recaída en los espejismos de la hermenéutica.

El segundo punto que desemboca también en la idea de un «realismo del inconciente» (que considero siempre tan importante) es que el objeto investigado no actúa solo sobre el método sino también en la vida. Es lo que Freud llama el inconciente dinámico, y Leclaire y yo hemos insistido en el hecho de que esta acción implicaba que el inconciente no sea un puro y simple calco hermenéutico del consciente.

En otros términos: así como, a partir de sus vías de descubrimiento, el inconciente de modo alguno es el *analogon* del discurso consciente, en la formación del síntoma este último no es la traducción pura y simple del inconciente. Leclaire y yo mismo hemos insistido en la noción de compromiso; con un mismo coeficiente de realidad se mezclan, que se comprometen unas con otras: por una parte, las tendencias conscientes, y por otra parte, las tendencias provenientes del inconciente.

El tercer punto donde se manifiesta la especificidad de el inconciente freudiano es la obediencia a leyes propias, que son llamadas muy temprano «proceso primario», y descritas a partir de las *Cartas a Fliess*, los *Estudios sobre la histeria*, y el «Proyecto de psicología». No insistiré sobre estas leyes.

Cuarto: en esta época anterior a 1897, y durante largo tiempo aún, el inconciente se considerará esencialmente el resultado de la represión. Aun en un texto como el de 1915, no hay lugar para un inconciente primordial que no estuviera reprimido. Antes de 1897, no se puede tampoco decir que lo reprimido sea la pulsión, porque Freud va prácticamente a abstenerse de la noción de pulsión hasta 1905. Para situar las cosas en una fórmula lapidaria, podríamos decir que, a partir de cierto momento, el inconciente nacerá de la pulsión, y la pulsión, de lo somático, pero que, antes de 1897, es la pulsión la que nace del inconciente.²²

²² Me gusta citar un pasaje de las *Cartas a Fliess* (Manuscrito N). Se trata de dos párrafos cuyos títulos se traducen al francés por «*Pulsions*» y «*Relations entre les pulsions et les fantasmes*» [«Pulsiones» y «Relación entre las pulsiones y los fantasmas»]. Pero, en el texto alemán, vemos que Freud no dispone aún, en esa época, del término *Trieb*, sin duda no suficientemente desprendido, todavía, de su raigambre biológica. La palabra que él emplea es *Impulse* (las «impulsiones» o los «impulsos», como se verá): «Relación de los impulsos y las fantasías. Desde los recuerdos parece haber una ramificación, una parte de ellos es traspapelada y sustituida

La última característica es que este inconciente (recuerdos – fragmentos de recuerdos – fantasías: poco importa por el momento) está compuesto de escenas o de fragmentos de escenas y, sobre todo, que estas escenas son, en el fondo, sexuales. Lo que no tiene una significación contingente: ¿por qué, en efecto, un primado de lo sexual sobre lo alimentario, o sobre la necesidad de seguridad, por ejemplo? Es que el primado de lo sexual se abre directamente sobre la cuestión del otro y, tratándose del niño, sobre el otro adulto en su extranjería.

Pero antes de pasar al ser humano, insistiré en dos puntos referidos a la otra-cosa, eso «psíquico otro»²³ que es el inconciente: por una parte, la clara visión que toma Freud de su extranjería, y por la otra, la precariedad de esto.

Con la «Comunicación preliminar» de los *Estudios sobre la histeria*, lo que se plantea es el modo de causación del síntoma, una vez establecido que este se encuentra en relación con el traumatismo. *A priori*, se podrían considerar dos tipos de causalidad: una histórica, la otra atemporal. A partir de la primera manera de concebirla, se podría creer que «el trauma, como *agente provocador*, desencadenaría el síntoma, el cual, vuelto independiente, a continuación subsistiría».²⁴ Pero la experiencia del tratamiento catártico, en tanto este no recae sobre lo histórico sino sobre escenas y afectos actualizados, impone otra concepción de la causalidad: la causa sólo opera porque ella está *presente*, es un cuerpo extraño que opera actualmente. «Debemos afirmar, por el contrario, que el trauma psíquico, o más bien el recuerdo de este, actúa a la manera de un cuerpo extraño,

por fantasías, otra parte, asequible, parece conducir directamente a impulsos. ¿Podrán, después, impulsos surgir también de fantasías?» (*Correspondencia Freud-Flieiss*, Frankfurt-am-Main: Fischer, 1986, pág. 267) [S. Freud, *Cartas a Wilhelm Flieiss*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994, pág. 268. Es de hacer notar que la traducción de José L. Etcheverry ha escogido la misma dirección propuesta en este texto, a diferencia de lo que J. L. señala respecto de la edición francesa (*N. de la T.*)]. La génesis es aquí exactamente la inversa de la que encontraremos, por ejemplo, en una Susan Isaacs (cf. «Nature et fonction du phantasme», en *Developpements de la psychanalyse*, París: PUF, págs. 64-114) cuando afirma que las fantasías no son sino la expresión psíquica de las pulsiones.

²³ *Ein anderes Psychische*.

²⁴ *GW*, I, pág. 85.

que, aun largo tiempo después de su penetración, debe tener valor de un *Agens* que opere en el presente».²⁵

Y más adelante, Freud nos invita a utilizar la proposición inversa de *cessante causa cessat effectus* (por tanto: *permanente causa permanet effectus*),²⁶ para «concluir que el proceso ocasionante continúa actuando en cierto modo aun después de años, no indirectamente por la mediación de eslabones causales interpuestos, sino inmediatamente en tanto causa desencadenante: *la histérica sufre por la mayor parte de reminiscencias*».²⁷

«Cuerpo extraño interno», «reminiscencia», es el inconciente como ajeno en mí, y aun metido en mí por el ajeno. En sus momentos más proféticos, Freud no vacila en emplear formulaciones que remiten a la idea de posesión, tal como Charcot tuvo el mérito de tomarla en serio, con la salvedad de retrasponerla en términos científicos.²⁸ Pero a la inversa de esas avanzadas copernicanas, que siempre se sostienen con dificultad más allá de la metáfora, *extravagantes* en tanto suponen, por así decir, una *extravagación* del alma, la tendencia principal es siempre relativizar el descubrimiento, y, por así decir, aclimatar y reintegrar lo ajeno.

²⁵ *Gegenwärtig wirkendes Agens*.

²⁶ Aprovecho la ocasión para reafirmar: el psicoanálisis —y su objeto, el inconciente— es el lugar donde se ha refugiado, como en su patria, una concepción cosista de la causalidad, que no es ya válida en las ciencias de la naturaleza, en las que reina indiscutida la noción de ley (clásica o esto-cástica). Para esa *repatriación* de la causa, de la cosa y de otras nociones metafísicas, cf., en el presente volumen, los capítulos «La interpretación entre determinismo y hermenéutica: un nuevo planteo de la cuestión» y «Temporalidad y traducción. Para un retrabajo de la filosofía del tiempo».

²⁷ GW, I, págs. 85-6. Retraducimos estos pasajes tan conocidos, pero demasiado a menudo atenuados, en su significación epistemológica, por la traducción.

²⁸ Charcot (1893), en *Résultats, idées, problèmes*, I, París: PUF, 1984, pág. 70. Es absolutamente notable que Freud, puesto a citar los «diez libros más significativos desde el punto de vista científico», limite su enumeración a tres nombres: Copérnico, Darwin y —entre ambos— «el viejo médico Johann Weier [1515-1588] sobre la creencia en las brujas». Al lado de los dos autores a los cuales se atribuye la afrenta mayor al narcisismo del hombre (véase más adelante), este tercero que trata, también él, de una excentración: aquella de la que dan testimonio los poseídos (en: *Réponse à un questionnaire*, GW, volumen complementario, págs. 622-63). [En S. Freud, *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu editores (AE), 24 vols., 1978-85, vol. 9, 1979, págs. 223-4.]

Comenzaré aquí a decir algunas palabras sobre el texto que, supuestamente, sitúa el descubrimiento psicoanalítico en el mismo plano que el copernicano, con igual significación de humillación para el egocentrismo humano: «Una dificultad del psicoanálisis».²⁹ Porque una lectura atenta de este texto muestra a las claras, más allá de una afirmación de principio de la heteronomía del ser humano, un movimiento constante por volver a la auto-centración.

«El hombre se siente soberano en su propia alma», primera comprobación; pero, en realidad, la observación psicoanalítica muestra que «el yo no es el amo en su propia casa»; y es aquí donde la palabra «ajeno» vuelve con insistencia, casi en cada línea: «En ciertas enfermedades, de repente surgen unos pensamientos que no se sabe de dónde provienen (. . .) estos huéspedes ajenos parecen tener más poder que aquellos que están sometidos al yo (. . .) o sobrevienen impulsiones³⁰ que se asemejan a las de un ajeno, de modo que el yo las deniega (. . .) El yo se dice que se trata de una enfermedad, de una invasión extranjera».³¹

Pero es entonces cuando esta «ajenidad» va a sufrir dos tentativas de reducción: la primera viene de la psiquiatría, pero ella lo hace con pobres argumentos; se conforma con «. . . encogerse de hombros diciendo: idegeneración, disposición hereditaria, inferioridad constitucional!». Por el contrario, la otra empresa de reintegración de lo ajeno, la del psicoanálisis, es mucho más radical: «El psicoanálisis emprende la tarea de elucidar esos casos de enfermedad extrañamente inquietantes (*unheimlich*). . .», y tiene el derecho de decir finalmente al yo: «Nada ajeno ha entrado en ti. Es una parte de tu propia vida psíquica la que se ha sustraído a tu conocimiento».

Así el movimiento mismo del psicoanálisis consistiría en negar la ajenidad del inconciente, proponiendo su reducción, a la vez en la teoría y en la práctica de la cura. Y he aquí como termina esta larga prosopopeya del psicoanálisis dirigida al yo: «Entra en ti mismo, en tus profundidades y aprende, en primer lugar, a conocerte. . .».³² Para decirlo de

²⁹ 1917, GW, XII, trad. franc., en *L'inquiétante étrangeté*, París: Gallimard, 1985, págs. 173-87. GW, I, pág. 31; en AE, vol. 17, 1979, págs. 125-35.

³⁰ *Impulse*.

³¹ Trad. francesa, pág. 184.

³² *Ibid.*, pág. 186.

una vez: tú no reconoces lo que en realidad eres, simplemente, tú mismo. Es tu propio núcleo, que no reconoces, y el inconciente revelará ser finalmente «en el fondo del hombre, aquello».³³ De modo que ese texto termina con una remisión a Schopenhauer, que va totalmente en dirección inversa de lo que yo he afirmado en múltiples ocasiones, a saber: que buscar ancestros al inconciente freudiano en el inconciente del siglo XIX es extraviarse; pero este reconocimiento de una paternidad dudosa sólo se puede producir en tanto el propio Freud reniega de la originalidad de su descubrimiento: «Apresurémonos a agregar que no es el psicoanálisis el primero en dar ese paso. Se puede citar como precursores a filósofos de renombre, en primer lugar a ese gran pensador que es Schopenhauer, cuya “voluntad” inconciente puede ser considerada como el equivalente de las pulsiones psíquicas del psicoanálisis». ¡De suerte que Freud llega aquí a conceder que «el único privilegio» del psicoanálisis es haber demostrado clínicamente las tesis de Schopenhauer y que las resistencias con las que sus propias ideas tropiezan no son más que un subproducto de la aversión provocada por «el gran nombre del filósofo»! Tanto es cierto —a partir del momento en que el inconciente, desde su ajenidad, es reducido a lo que se puede llamar, con los teólogos y los hombres de cierta ley, un *intimior intimo meo*— que no podemos dejar de comprobar un retorno a la centración: hay en mí algo que yo he separado, que yo he renegado, pero que debo reintegrar. Ciertamente, el yo no es amo en su morada, pero está, pese a todo, en su propia tierra.

Sería interminable mostrar que la domesticación del inconciente no cesa de producirse en el pensamiento freudiano, y esto a propósito de cada uno de los aspectos de ajenidad que distinguimos antes. Así ocurre para el proceso primario, y para el recuerdo.

Con el proceso llamado «primario», Freud descubre una suerte de legalidad que escapa a la racionalidad de nuestro pensamiento preconciente-conciente. Pero esa expresión «que escapa» puede querer decir dos cosas: o bien que se ha

³³ Según la expresión de Groddeck a propósito del ello, expresión que yo discuto. Cf. *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, op. cit., pág. 37.

sustraído de ella o bien que no le había estado sometido inicialmente, por ser más originario que ella.

El término «primario», en su denominación misma, implica toda una teoría. Inevitablemente, uno piensa que lo primario está presente antes que lo secundario, a la vez *en el tiempo* —porque lo secundario viene a construirse a partir de lo primario— y también *de derecho* —porque lo secundario tiene una estructura que presupone, como su fundamento, lo primario—. Inversamente, la idea de regresión engloba no sólo una regresión «temporal», es decir, un retorno a tiempos anteriores de la existencia del sujeto, sino una regresión «tópica» (regresión a ese sistema del cual proviene la excitación: el inconciente) y una regresión llamada «formal», el retorno a ese nivel de organización inferior que es el proceso «primario», menos estructurado que el proceso «secundario». Tanto la idea de lo «primario» como la de «regresión» implican una coalescencia de estos tres aspectos: lo que es menos organizado y de donde parte la excitación es también aquello que fue primero en el tiempo.

Freud rindió a veces homenaje a Hughlings Jackson, el «gran Jackson», que es el promotor de la idea de una jerarquía de las formas y, recíprocamente, de una regresión, desinvolución o disolución de las formas más elevadas en formas menos elevadas que las preceden. Freud retoma esta concepción de Jackson no sólo, evidentemente, a propósito de la afasia, sino también en la teoría del sueño: lo que se deshace es lo que se adquirió último, lo que es superior se disuelve para dejar aparecer lo que había antes; por tanto, lo encontrado es siempre lo más primitivo. Es así como la noción jacksoniana de una progresión y de una regresión en la organización reaparece en esta línea de pensamiento freudiana en la que se puede situar, junto con el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* y con la primera parte del *Entwurf*, un texto ejemplar en el abordaje de una falsa vía: las *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, fechado en 1911.

Lo esencial de la arquitectura de estos dos últimos textos es relativamente simple. Hay «en principio» un funcionamiento puramente asociativo del organismo —caracterizado por el hecho de que la energía circula en el sistema sin obstáculo y debe ser también evacuada sin obstáculo, re- encontrar la salida lo más rápido posible—, por tanto, un

funcionamiento puramente «primario», regido —nos dice Freud— por el «principio de placer». Luego aparecerá un funcionamiento secundario, regulado, en el cual la energía se ve al fin detenida en ciertas vías, lo que permite una acumulación, una reserva, una inhibición y un comportamiento adaptativo, sometido al «principio de realidad». Ese principio de realidad, bajo el nombre de *Not des Lebens* (necesidad [*nécessité*] de la vida), lejos de estar presente al comienzo del «Proyecto», es introducido en cierto momento, por lo que es preciso admitir que al comienzo se nos describe un organismo que sería aún. . . *no vital*. Sólo secundariamente se introduce la necesidad [*besoin*] de una reserva de energía, para tratar las excitaciones de acuerdo con el principio de realidad. Así, el nivel constante y la homeostasis, características sin embargo del funcionamiento vital mismo, sólo serían introducidos *secundariamente* en lo que debería ser inicialmente un *organismo*.³⁴

Ese término, «primario», es entonces responsable de muchos destrozos, al igual que el modelo genético y jerárquico, constructivista, imaginado por el fundador del psicoanálisis. La tentativa de dar cuenta, por medio de conceptos sedicentemente psicoanalíticos, del conjunto del funcionamiento vital, o aun, simplemente, del conjunto del funcionamiento psíquico, amenaza a cada instante con hacer zozobrar nuestro barco. Lo que hay que afirmar es esto: si lo primario es lo inconciente y si lo inconciente es lo reprimido, eso primario es algo, por así decir, «*devenido primario*». No es primero, ni primitivo, sino que es una suerte de «estado reducido»³⁵ a partir de otra cosa, de modo que el modelo jacksoniano de una construcción por complejización es erróneo si se lo pretende aplicar al psicoanálisis.³⁶

³⁴ Cf. *Vida y muerte en psicoanálisis*, op. cit.

³⁵ Cf. J. Laplanche y S. Leclaire, «El inconciente: un estudio psicoanalítico», apartado «Ficción de un lenguaje en estado reducido», en *Problemáticas IV. El inconciente y el ello*, op. cit., págs. 284-7.

³⁶ En este modelo que yo considero constructivista —de lo más simple a lo más complejo, de lo primario a lo secundario— ocurre felizmente, en contra de él —y es donde la situación se invierte—, que su «primer» nivel no puede ser considerado, en ningún caso, como una etapa biológica, como si describiera algo verídico concerniente a un organismo vivo. Es biológicamente impensable que el viviente pueda pasar por un estadio en el que sería un sistema abierto por todos lados, y sólo buscara vaciarse totalmente de la energía que le llega. El viviente, por el contrario, se «define»

Pero más perniciosa todavía que la noción de primario, porque recurre más a evidencias íntimas, sería la noción aparentemente indiscutible de «recuerdo reprimido» si no hiciéramos jugar, con respecto a ella, la de «reminiscencia». Si el inconciente está constituido por recuerdos que no han podido ser conservados en el yo dado que son inconciliables con este, es evidente que un recuerdo, incluso reprimido, es históricamente *mi* recuerdo. Si él debe volver a ser yo-mismo, esto se da naturalmente, ya que no es sino una parte de mí mismo de la que me vi, en un momento dado, forzado a separarme. Además, si lo reprimido nunca es otra cosa que una parte de mi *stock* de recuerdos, la tarea del psicoanálisis, que consistiría en una abolición de la represión y en una supresión del inconciente, no tendría límites de derecho: ¡puesto que eso era ya yo-mismo, no hay razón para que no vuelva, un día u otro, a ser yo-mismo!

Otro modo de decir esto sería: el inconciente es patológico. En la medida en que se trata de una parte de mí mismo de la cual cometí el error —por pusilanimidad, debilidad o defensa— de separarme, lo patológico, de hecho, debe poder ceder su lugar a lo normal, y el recuerdo debe ser completamente reintegrado. No hay inconciente salvo patológico o, más bien, el proceso que crea el inconciente es patógeno. De allí, como corolario y de manera recíproca, la ilusión o la loca esperanza de hacer nuevamente todo lo inconciente conciente. Todo, en definitiva, se revelará: una vez reintegrado el recuerdo a partir del cual usted cayó enfermo, usted ya no estará enfermo. . . y no tendrá ya inconciente.

Es en la «carta del equinoccio» donde se ve de una manera muy clara dibujarse —*a posteriori*, ya que Freud renuncia a ello— esta ambición desmesurada de suprimir o de dominar completamente al inconciente. De donde la desilusión, que no es sino el reverso de una ilusión: «Si de este modo se ve que el inconciente nunca vence la resistencia de

de entrada (y se delimita conceptual y realmente) por la existencia de un cierto nivel. Es afortunado que esta primera parte del «Proyecto de psicología» sea desreal, porque ello permite salvar, utilizándolas de otro modo, ciertas indicaciones. Tenemos el derecho de reinterpretarla no como un modelo del viviente, sino como lo que ocurre en un viviente previo, *a partir del momento en que se constituye un inconciente.*

lo conciente, entonces se hunde también la esperanza de que en la cura se pueda proceder en sentido inverso hasta el total domeñamiento de lo inconciente por lo conciente».

En suma, podemos plantear así la cuestión principal: ¿cómo puede el inconciente ser del orden de lo reprimido, y cómo, pese a ello, puede ser inagotable, es decir, recular sin cesar ante nuestros avances? De donde el viraje de esta carta 139/69. Primero en negativo: si el inconciente no puede ser completamente reintegrado, es porque no es del orden del recuerdo; las fantasías inconcientes no son el simple recuerdo de escenas vividas. Ante lo cual yo digo: ¡bravo! no es del orden del recuerdo, busquemos entonces por otro lado. Pero, a partir de ese punto, Freud se ve llevado a emitir, acerca de la naturaleza de la fantasía inconciente, una doble hipótesis positiva que no cesará de hipotecar toda su obra: bajo el signo de la posterioridad, la idea de la fantasía retroactiva;³⁷ y bajo el signo de la anterioridad, la idea de la transmisión hereditaria.³⁸

¿No sería entonces posible mantener que el inconciente tiene un lazo estrecho con el pasado, con el pasado individual, renunciando al mismo tiempo a la problemática psicológica del recuerdo, con su intencionalidad que mienta mi pasado, pero también con sus ilusiones retrospectivas y su carácter finalmente indecible? Porque Freud descuida aquí lo que constituye el núcleo innovador de su formulación inicial: no es de recuerdos —aunque fuesen olvidados— de lo que sufre la histérica, sino de «reminiscencias». Término que se puede, por supuesto, replegar sobre la memoria —un recuerdo cortado de su contexto— pero al cual se puede aceptar darle este valor de *extravagancia*, que

³⁷ «Parece de nuevo discutible que sólo vivencias posteriores den el impulso a fantasías que se remontan a la niñez. . .», *Cartas a Wilhelm Fließ*, op. cit., pág. 285.

³⁸ «. . . con lo cual el factor de una predisposición hereditaria recupera un imperio del que me había impuesto como tarea desalojarlo — en interés del esclarecimiento total de las neurosis», *ibid.*

Esta disociación del *après-coup* entre, por una parte, una simple ilusión retrospectiva, y, por otra, un efecto de la disposición hereditaria, es constante en el pensamiento psicoanalítico. Junto a Jung y a Freud mismo, un autor como Viderman no escapa a ello: después de haber dado el más grande lugar a la invención que recae sobre el pasado, declara, finalmente, que esta creación del pasado no es tan libre como parece, orientada como está por los «fantasmas originarios».

no está ausente de la doctrina platónica: algo que retorna proviniendo de otra parte, tal vez un pseudo-recuerdo que viene. . . del otro.

Hemos llegado al punto que consideramos como esencial en esta revolución copernicana esbozada por Freud; el descentramiento, en realidad, es aquí doble: la otra-cosa (*das Andere*) que es el inconciente no se sostiene, en su alteridad radical, sino por la otra-persona (*der Andere*); en suma, por la seducción.³⁹ Que la alteridad de la otra persona se desdibuje, que se la reintegre bajo la forma de *mi* fantasía del otro, de *mi* «fantasma de seducción», y la alteridad del inconciente correrá peligro. De donde la interrogación, formulada en un grado segundo: ¿qué impide a la teoría de la seducción «sostener» su afirmación del primado de la ajenidad externa? ¿Qué, si no una apreciación inexacta de las dimensiones de este descubrimiento, y, no temamos decirlo, de su dimensión filosófica: cómo no se vería trastocado el problema de «la existencia de la otra persona» a partir del momento en que esta otra persona es primera en la constitución de mí mismo: una prioridad que no está sólo postulada en la teoría, sino implicada y experimentada en la transferencia?⁴⁰

³⁹ Lo que no significa, sin embargo, que el inconciente sea simplemente el otro implantado en mí. Porque entre la intervención primera del otro y la creación de la otra cosa en mí, se intercala un proceso llamado represión, muy complejo, que implica al menos dos tiempos que reaccionan el uno sobre el otro y desembocan en una verdadera dislocación/reconfiguración de los elementos (explícitos e implícitos: enigmáticos) de lo vivido. Metabolismo y punto de vista traductivo son el alma de la teoría de la represión. Cf. *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, op. cit., págs. 113-6.

⁴⁰ Véase el capítulo del presente volumen «De la transferencia: su provocación por el analista». Nos reservamos desarrollar, desde el punto de vista filosófico, la cuestión del otro. Notemos sólo que:

1. En el pensamiento filosófico, el problema de la otra persona ha sido en general reducido al de la existencia del mundo exterior: o sea, finalmente, a la teoría del conocimiento. Las diferentes aproximaciones: «solipsismo», «idealismo», «realismo», etc., engloban la existencia del otro humano en la del mundo objetivo, como un simple caso particular de esta. Casi sólo con Husserl y Merleau-Ponty la existencia del otro pasó a ser objeto de una reflexión independiente. Hay que decir que esta problemática sigue siendo segunda con respecto a análisis que se consideran previos e indispensables: constitución de un mundo objetivo y cultural común (Husserl en la «Quinta meditación» – Merleau-Ponty), descripción de la experiencia irreductible del cuerpo propio y de la «carne» (Merleau-Ponty

La otra persona es la de la seducción, el adulto que seduce al niño. Pero, desde la época en la que formula la hipótesis seductiva, y aun mucho después, Freud oscila entre dos posiciones que son, una y otra, insuficientes. Por una parte, una concepción que se puede considerar subjetiva, interior, que refiere el otro a la percepción que *ego*⁴¹ tiene del otro, eventualmente a la huella de esta percepción, o, una vez criticada la noción de recuerdo, a la imaginación de esta percepción del otro. Nada, en este abordaje, que dé al otro un lugar que no sea el de mi subjetividad. Y luego, al lado de esto y por momentos, un encaminamiento más ingenuo filosóficamente, consistente en. . . ir a buscar al otro en la pieza de al lado. Como el otro siempre me habla desde «la pieza de al lado», en cierto momento iré a ver si verdaderamente se encuentra allí. Concretamente, en la situación de la cura, y como para encontrar al otro tras los decires del paciente, Freud no se priva de sugerir: pregunte entonces a su servidor o a su madre, vaya a ver en los archivos fami-

– el último Husserl). La existencia del otro sigue entonces subordinada, en el orden de las razones, a la del «mundo» (la Quinta meditación viene. . . en quinto lugar. «El otro y el mundo humano» es un subcapítulo, bastante breve, de la segunda parte de la *Fenomenología de la percepción*, intitulada «El mundo percibido»).

2. Freud, en sus afirmaciones filosóficas explícitas, no se aparta del englobamiento del problema del otro humano en el del mundo exterior; con respecto a este último, sus tomas de posición hacen alternar, después de todo sin contradicción, la afirmación de un realismo ingenuo, empírico («Carta a J. Favez-Boutonier») y la de un kantismo más o menos simplificado: «no juzgar a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella» («Lo inconsciente», en *AE*, vol. 14, 1979, pág. 167).

3. Freud, en la práctica de su teoría, cede más de una vez a la tentación de una reconstrucción endógena de la relación del ser viviente con la realidad, a partir del juego de pulsiones innatas: lo que llamamos tentativa monadológica o idealismo biológico. En ese sentido, su posición muy bien se puede considerar pre-fenomenológica, no sólo con relación a Husserl, sino respecto de lo que la etología y la noción de *Umwelt* deben a la fenomenología.

4. Freud en modo alguno desarrolla las posibilidades implícitas de la teoría de la seducción, tales como las que nosotros mencionamos en páginas siguientes: invertir el problema del acceso al otro en el de la prioridad del otro.

⁴¹ Como lo hago habitualmente, utilizo el término *ego* según lo emplean en particular los etnólogos, para designar en su generalidad a la persona de que se trata; por ejemplo, el paciente.

liares si tal persona vivía cuando usted era niño, y si es posible que usted tenga tal recuerdo.⁴² O, directamente (esto es habitual incluso hasta muy tarde), Freud no se privará de ir a ver él mismo, en la pieza de al lado, si puede encontrar alguna huella real del otro, porque después de todo nunca se está seguro de las investigaciones llevadas a cabo por el paciente.⁴³

Una y otra posición, la de lo subjetivo puro y simple, y la actitud que consiste en «ir a ver del otro lado», tienen una sola y única presuposición: el otro no se da nunca si no es en la representación subjetiva de algo real en bruto. Pero, ¿se puede reprochar a Freud que le falte algo que permita al otro no ser reducido a la subjetividad de aquel que lo recibe, sino mantenerse en su ajenidad?

¿Qué sostiene al otro en su ajenidad? ¿Podemos afirmar aquí, con Lacan, la prioridad del lenguaje? Si hablo, por mi parte, del «mensaje», es por razones bien definidas, que son al menos dos: por una parte, porque el mensaje puede ser tanto verbal como no verbal; y en el niño pequeño, hay prioridad de lo no verbal. Por otra parte, porque el acento puesto sobre el «lenguaje» amortigua la alteridad del otro en beneficio de estructuras transindividuales. Para hacer oír esta *categoría del mensaje*, he insistido en diversas ocasiones en la expresión empleada por Freud para designar los datos originarios propuestos al niño: aquello que debe ante todo domeñar en su experiencia, ordenar, «traducir» para hacerlo entrar en su propio sistema. Se trata de *Wahrnehmungszeichen*,⁴⁴ término que indica claramente que estos elementos primeros por traducir son datos de la *percepción*, pero que nos deja en la ambigüedad en cuanto al sentido —y a la traducción— de ese *Zeichen*: ¿«indicios de percepción», o «signos de percepción»? Si optamos por la idea de «indicios», nos vemos llevados a considerarlos elementos puramente objetivos de la situación, singularizados por el niño en tanto que le permitirán descubrir otra cosa y ad-

⁴² Véase la reconstrucción del recuerdo de «El Hombre de los Lobos».

⁴³ En la Carta 52/112 a Fliess, Freud corrobora la seducción de una jovencita por su padre gracias a una entrevista con el hermano de la paciente y a recubrimientos de recuerdos y síntomas entre hermano y hermana.

⁴⁴ Carta a Fliess 52/112.

quirir una perspectiva más completa del fenómeno.⁴⁵ Se puede decir que Freud no va más lejos que la relación que denotamos aquí con el término «indicio»: algo que está en relación puramente extrínseca con su significado, y que, llegado el caso, es destacado del conjunto perceptivo por el sujeto percipiente. Pero podemos, por el contrario, optar por traducir «signo de percepción», y conferirle un sentido mucho más fecundo: esos elementos no son las simples consecuencias o detalles acompañantes de la situación; como tienen su origen en aquel que envía el mensaje, ellos *hacen signo* en un doble sentido conjunto: toman valor de signos y ello porque, destacados por el emisor, son dirigidos a *ego*.⁴⁶

La ausencia de toda apertura a la noción de mensaje se siente cruelmente en Freud en numerosos ejemplos;⁴⁷ me detendré un instante en lo que él llamó «experiencia de satisfacción» (*Befriedigungserlebnis*). Encontramos su descripción, por una parte, en el «Proyecto de psicología», Primera parte —lo que voy a decir sobre esto corrobora el aspecto «ptolomeico»—, y, por otra, en *La interpretación de los sueños*.⁴⁸ Por lo demás, el *Vocabulaire de la psychanalyse* delimita bien lo que está en cuestión aquí: el nacimiento del *Wunsch*, digamos el nacimiento del anhelo⁴⁹ [*souhait*], que es del orden de lo humano, a partir de la necesidad y de su

⁴⁵ Empleo aquí el término «indicio» en el sentido de Peirce, para designar una relación de contigüidad, eventualmente de causalidad mecánica, o incluso de la parte al todo entre el «*representamen*» y el objeto. El humo es indicio de fuego en las tres acepciones aquí señaladas. Pero se puede admitir el término «ícono» para designar un «*representamen*» por analogía. En cuanto a los términos «símbolo» y «signo», las definiciones de Peirce no son sino unas entre cientos de otras.

⁴⁶ Desde luego, un indicio puede «hacer signo»; pero aquí tenemos toda la diferencia entre el humo de un incendio del bosque, causado por un rayo, y el de un fuego encendido por Robinson para señalar su presencia.

⁴⁷ Es la ausencia del «mensaje» la que desgarró la noción de *après-coup* entre las categorías insuficientes y contradictorias de la acción diferida y de la interpretación retroactiva. He tratado acerca de ello en mi enseñanza de 1989-1990, bajo el título «La *Nachträglichkeit* en el *après-coup*» (en preparación).

⁴⁸ *Entwurf*, en *GW, Nachtragsband*, págs. 410-2 («Proyecto de psicología», en *AE*, vol. 1, 1982, págs. 362-4). *Traumdeutung*, *GW*, II-III, págs. 570-1 (*La interpretación de los sueños*, en *AE*, vol. 5, 1979, págs. 556-8).

⁴⁹ O del deseo. No argumentaré sobre este problema de traducción. Cf. *Traduire Freud*, París: PUF, 1989. «Terminologie raisonnée», artículos «*Souhait*», «*Désir*», «*Désirance*», «*Plaisir*».

satisfacción, que son del orden de lo vital. Porque la necesidad procura justamente su apaciguamiento (*befriedigen*: apaciguar), en tanto se trata de una tensión definida como tal en un sistema energético que tiende hacia la estabilidad. Este modelo de la necesidad, que no está necesariamente superado en fisiología, provee la base biológica concreta sobre la cual va a constituirse el deseo sexual.

El punto de partida se indica como el de la *Hilflosigkeit* del niño, es decir, su incapacidad para auxiliarse a sí mismo, su «desauxilio». Incapaz de proveer solo a sus propias necesidades, el organismo del lactante se ve enfrentado a una acumulación de tensión insoportable, comparable a la elevación de nivel en un reservorio,⁵⁰ a la que él no puede responder más que de dos maneras: sea dejando que el reservorio desborde (acción que Freud considera como «no específica», inadecuada en razón de que no impide que el reservorio siga lleno), sea de manera «específica», por una serie de acciones que permitan descargar la tensión por cierto tiempo.

La característica del «desauxilio» es precisamente la incapacidad del niño para desencadenar él mismo la acción que pueda vaciar el reservorio de manera durable. Todo lo que puede hacer es gritar, no siendo los gritos en sí mismos, por otra parte, más que la expresión puramente mecánica del desborde no específico.⁵¹ Son gritos que suscitan «el auxilio ajeno», caracterizado ante todo la acción de la madre, por el aporte de alimento.⁵²

Lo que va a desarrollarse entonces es una secuencia específica de satisfacción: una serie de actos consumatorios⁵³

⁵⁰ El modelo excretorio —acumulación de productos anales o urinarios, descarga brusca que deja al sistema en paz durante cierto tiempo— es perceptible hasta en el ejemplo del «desagüe».

⁵¹ Los gritos del niño no son un pedido de auxilio. Son simples indicios, en el sentido de Peirce. Ellos no devendrán mensajes, llamadas de auxilio, sino por la interpretación subjetiva de la madre.

⁵² *Nahrungszufuhr* transcriben los editores, que, sin embargo, ponen cuidado en advertirnos que han corregido lo que debió de haber sido un lapsus de Freud. El escribió *Nahrungseinfuhr*, lo que significa «introducción», incluso «del alimento». El extraño, la madre, embucha el seno en el niño, al menos lo introduce. Es este un lapsus, el cual va directamente en el sentido profundo que yo doy a la teoría de la seducción: la intromisión de algo en el niño.

⁵³ No son los términos de Freud, sino los de la psicología animal y de la psicofisiología.

que desembocan en una distensión prolongada. Pero, tan importantes como esta, según Freud, existen las huellas mnémicas, las imágenes que allí se inscriben y que son de tres tipos; un recuerdo de la satisfacción, así como dos tipos de signos: signos ligados al objeto (una imagen del alimento) y por otra parte imágenes internas correspondientes a una memorización de la secuencia consumatoria.⁵⁴

Detengámonos, porque vale la pena, en la descripción de la *Traumdeutung*: «El niño hambriento llorará o se agitará en el desauxilio.⁵⁵ Pero la situación permanece inmutable porque la excitación que proviene de la necesidad interior no corresponde a una fuerza que golpee momentáneamente sino a una que actúa de manera continua. Sólo puede sobrevenir un cambio si (. . .) por un aporte de auxilio ajeno se vive la *experiencia de satisfacción* que cancela el estímulo interno. [He aquí el punto de viraje: se pasa a nivel de la representación.] Un componente esencial de esta experiencia vivida es la aparición de una cierta percepción (en el ejemplo, la percepción del alimento) cuya imagen mnémica queda, a partir de aquí, asociada a la huella mnémica de la excitación de la necesidad. Tan pronto como esta necesidad aparezca de nuevo, se producirá, gracias a la ligazón establecida, una moción psíquica que reinvestirá la imagen mnémica de esta percepción y re-evocará la percepción misma. Una moción tal es lo que llamamos deseo. La reaparición de la percepción es el cumplimiento del deseo y el pleno investimento de la percepción por la excitación de necesidad es la vía más corta hacia el cumplimiento de deseo. Nada nos impide suponer un estado primitivo del aparato psíquico en el cual esta vía se tomaba realmente de manera que el deseo desembocaba entonces en un alucinar».⁵⁶

⁵⁴ Aquello que Freud llama *Bewegunsbild*, la imagen kinestésica de los movimientos musculares ligados a la consumación. Este aspecto es descuidado en la *Traumdeutung*.

⁵⁵ [Désaide propone la traducción de J. L. para la palabra alemana *Hilflosigkeit*. La edición castellana emplea aquí el vocablo «inermes», pero hemos decidido mantener la propuesta de J. L. para sostener la coherencia del texto. (N. de la T.)]

⁵⁶ GW, II-III, pág. 571; en AE, vol. 5, 1979, págs. 557-8. Vemos hasta qué punto el *Wunsch* está ligado a la representación: el deseo es el reinvestimento de la representación, por lo cual se puede decir que en cierto modo la satisfacción del deseo y el deseo son una sola y misma cosa: el

He citado largamente este pasaje porque se trata de una descripción a la vez extraordinaria y abortada. Extraordinaria porque procura dar nacimiento a algo diferente: a partir de la necesidad, el deseo. Abortada porque, evidentemente, *de la satisfacción de la necesidad no puede nacer más que una reproducción alucinatoria de la satisfacción de la necesidad*. El deseo para el cual se nos describe una suerte de génesis es un deseo de alimento y nada más. Si admitimos que lo sexual no es sólo lo alimentario transportado a la representación, o alucinado, es evidente que la alquimia freudiana fracasa: esta tentativa de hacer nacer el oro de lo sexual a partir del plomo de lo alimentario. Del mismo modo, si Freud hubiera descrito aquí una experiencia fisiológica sexual, ella habría sido a continuación reproducida en un deseo sexual.⁵⁷

Es importante darse cuenta de lo que falta en la «experiencia de satisfacción» porque es un modelo sin cesar invocado por los psicoanalistas, sin que se den cuenta de su imposibilidad para producir algo.

En primer lugar, a propósito de la «ayuda ajena», destaquemos que, para Freud, ella se sitúa sólo en el nivel del tiempo inicial del proceso. La introducción del alimento se limita a desencadenar el conjunto de la acción. Todo, luego, es un funcionamiento solipsista. No queda ninguna marca

deseo, articulado en fantasía, es ya la satisfacción, llamada «alucinatoria», del deseo. «El desear», «el cumplimiento» del deseo y «el alucinar» se conciben como simples diferencias de grado en el investimento, lo que, por otra parte, tropieza con las más graves objeciones, planteadas pero no resueltas en 1915 en «Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños», *OCF*, PUF, XIII, págs. 243 y sigs.; en *AE*, vol. 14, 1979, págs. 215 y sigs.

⁵⁷ Como si sintiera su fracaso en hacer salir el conejo sexual del sombrero alimentario, Freud parece sugerir, en el «Proyecto», una suerte de relación entre los dos, no ya de emergencia sino de analogía: desde una satisfacción alimentaria, génesis de un deseo alimentario, desde una satisfacción sexual, génesis de un deseo sexual. Es este el sentido de muchos pasajes en los cuales pretende poner *en paralelo* alimentación y sexualidad (cf. sobre las grandes necesidades: hambre, respiración, sexualidad). En el contexto de la experiencia de satisfacción, él propone, como dos situaciones alternativas posibles: «aporte (*Zufuhr*) de alimento, proximidad del objeto sexual». Lamentablemente —o felizmente— Freud produce allí su «lapsus» que anula el paralelismo: la «introducción (*Einfuhr*) del alimento» reubica la alimentación misma en un contexto sexual, el del adulto que «embucha». Cf. *supra*, nota 52.

del ajeno en lo que va a ocurrir tanto en el objeto como en la meta pulsional: el objeto cuya percepción se reproduce es el alimento; del mismo modo, es la secuencia consumatoria alimentaria —ingestión, digestión— la que debe reaparecer en el guión rememorado del deseo.⁵⁸

Hay aquí dos aspectos que finalmente no constituyen sino uno. Por una parte, la ausencia del adulto en la prosecución de la secuencia, y por otra, la extracción por el *ego* —el lactante— de índices perceptivos puramente objetivos que no son sino representaciones sin decalaje de ciertos elementos de la situación. De modo que, finalmente, lo que falta en todo esto es el signo que «hace signo». Un signo propuesto por el adulto al niño, ceñido por él en la situación antes de que el niño mismo realice esta extracción. Pero justamente por esto, y sólo por esto, se puede concebir la intervención de lo sexual en la experiencia de satisfacción. Aquí voy evidentemente mucho más allá de Freud. Es el adulto el que pone en primer plano el pecho —y no la leche—, y esto en función de su propio deseo, conciente y, sobre todo, inconciente. Porque el pecho no es sólo un órgano destinado a alimentar al niño, sino un órgano sexual, lo que es *perfecta y totalmente escotomizado por Freud, y después de Freud*. Ningún texto, ninguna alusión, incluso de Freud, tiene en cuenta la excitabilidad del pecho femenino, no sólo en el amamantamiento sino simplemente en la vida sexual de la mujer.

Comenté, una vez más, la experiencia arcaica del amamantamiento. Pero lo que llamamos «escena primaria» se presta a una crítica análoga. Todas las observaciones, todos los comentarios de escenas originarias escinden, por decir así, dos mundos sin comunicación: por una parte, un *comportamiento* parental, en el cual lo vivido y el contexto están por definición fuera del alcance de *ego*, y por otra, del lado del niño, un *espectáculo* traumatizante, a menudo entrevisto más que visto, adivinado, mencionado incluso por una simple alusión (coito animal), que el niño debe completar, interpretar, simbolizar. Aquello que destaco es que entre ambos falta esta suposición (íque debería ocurrírsele a

⁵⁸ Para más detalles, remito a mi crítica del apuntalamiento en *Problemáticas III. La sublimación*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1987, págs. 61-2, y en mi artículo «*Le fourvoiement biologisant de la sexualité*», *Psychanalyse à l'Université*, 17, 68, 1992.

un psicoanalista!): dar a conocer un coito nunca es un hecho puramente objetivo, e incluso dejarlo ver, por parte de los padres, es siempre en cierto modo un hacer-ver, una exhibición. Pero Freud no supondrá jamás esta idea: la escena originaria no cobra su impacto sino del hecho de que vehiculiza un mensaje, un dar-a-ver o un dar-a-oír de parte de los padres. No existe sólo el otro real en sí, para siempre inalcanzable, los padres y su goce, y por otra parte el otro para mí, puramente imaginado por mí: existe de manera primordial el otro que se dirige a mí, el otro que «pretende de mí» algo, aun cuando sólo fuera no ocultando ese coito: ¿qué pretende de mí este padre al mostrarme, al dejarme ver esta escena originaria, aun cuando sólo fuera llevándome por el campo a asistir al coito de los animales?

Podemos llamar de diferentes maneras, al fin y al cabo próximas, aquello que falta en Freud —y que no le permite sostener la alteridad de la otra persona (el seductor), la que, a su vez comanda la alteridad de la otra cosa (el inconciente)—: destinación, mensaje, signo que «hace signo», o incluso el significante, categoría que Lacan tuvo el gran mérito de poner en primer plano, con la salvedad de que le dio un valor muy diferente del que toma en «el algoritmo saussureano». ⁵⁹, ⁶⁰

Nos sentimos autorizados a bromear un poco con el último Husserl, que entrega, por así decir, al *Ego* trascendental, y constituyente, «al peligro de la astronáutica», y se pregunta cómo, con los vehículos espaciales (los «platos voladores»), *Ego* lleva la «Tierra-suelo», su «archi-hogar», en la suela de sus zapatos.⁶¹ Sin embargo, los mismos viajes interestelares —en claras vías de realización después de este texto de 1934— han planteado otro problema, más apasionante y más auténticamente filosófico: cómo enviar, a los

⁵⁹ Como los lingüistas están generalmente en guerra intestina declarada en cuanto a la significación de sus propios términos técnicos, no los favorece en nada reprochar al pensador profano —analista, en este caso— un empleo desviante pero razonado de alguno de sus términos.

⁶⁰ En tanto el signo «representa algo para alguien», con un valor, entonces, puramente denotativo, el «significante representa al sujeto para otro significante» (*Ecrits, op. cit.*, pág. 819 [*Escritos II*, Siglo XXI Ed., 1975, pág. 799]). No hago enteramente mía esta definición. Pero que el significante representa al otro y que «hace signo», que él «significa a» *ego*, es totalmente lo que entiendo por mensaje.

⁶¹ *Op. cit.*, *passim*.

espacios interestelares, un mensaje que signifique mi intención de comunicar, y esto más allá de toda comunidad de código con el eventual receptor. Fue así como, el 3 de marzo de 1972, la nave *Pioneer 10* llevó consigo una «botella al mar», un mensaje que «quiere comunicar algunos datos sobre el origen espacio-temporal de los constructores del artefacto espacial y sobre su naturaleza». Sea cual sea la textura de este mensaje y la inventiva de la que han dado prueba sus autores,⁶² toda la diferencia está (si nos situamos del lado del receptor) entre, por una parte, capturar una nave y descubrir en su constitución *indicios* de la presencia de seres inteligentes, y, por la otra, recibir significantes⁶³ que, sin presuponer ningún código, ninguna regla de interpretación común, den testimonio de la intención de comunicar y, tal vez, de las expectativas concientes, hasta inconcientes, de tal intención.

Dirigirse a alguien sin sistema de interpretación común, de manera principalmente extraverbal,⁶⁴ tal es la función de los mensajes adultos, de esos significantes, de los cuales afirmo que son, simultánea e indisociablemente, enigmáticos y sexuales: en razón de que no son transparentes para los adultos mismos, porque están comprometidos por la relación del adulto con su propio inconciente, por las fantasías sexuales inconcientes movilizadas en él por su relación con el niño.⁶⁵

La ajenidad interna «sostenida» por la ajenidad externa, la ajenidad externa sostenida a su vez por la relación enigmática del otro con su propia ajenidad interna: tal sería mi conclusión sobre la revolución de descentramiento propuesta aquí en la prolongación del descubrimiento freudiano. Resta demostrar en qué ella permanece *inacabada*, y cuál es la naturaleza —contingente o ineluctable— de este inacabamiento.

⁶² Carl Sagan, *Cosmic Connexion*, París: Seuil, 1975.

⁶³ Indiciales o icónicos, poco importa.

⁶⁴ O, lo que sería igual, por significantes verbales *sin* su «modo de empleo» lingüístico.

⁶⁵ Estoy persuadido de que existe una percepción específica de la categoría del mensaje, y de la categoría del mensaje enigmático, de suerte que una eidética fenomenológica de uno y otro —a la Merleau-Ponty— sería posible.

¿Cómo dudaríamos de que Freud pudo —habría podido— ir más allá de lo que fue, en la medida misma en que es esa la ambición de nuestra tentativa? En cuanto a las razones de su bloqueo y, luego, de su extravío, propuse en varias ocasiones explicaciones parciales, correlacionadas, por otra parte, las unas con las otras: centración en la patología, y de allí el rechazo a un inconciente normal; insuficiencia de elaboración de la teoría traductiva: ausencia, sobre todo, de la categoría del mensaje, como una realidad tercera de dignidad igual a la realidad material y a la realidad psicológica. En el presente, valorizaría otro factor, que se relaciona directamente con la oposición centración-descentramiento, para volver a las perspectivas de Freud acerca de las tres «humillaciones» infligidas al hombre por la ciencia.

Descuidé, en efecto, provisionalmente el hecho de que Freud intercala, entre la humillación copernicana y la humillación psicoanalítica, la herida infligida a nuestro orgullo por los descubrimientos evolucionistas, atribuida a «Charles Darwin, sus colaboradores y precursores».⁶⁶ El hombre, que se creía de origen divino, ajeno al mundo animal, aprende de la ciencia que «él mismo ha surgido de la serie animal». Pero este lugar otorgado al evolucionismo y a la humillación llamada biológica, entre las excentricidades propuestas por Copérnico y por Freud, se nos presenta como ambiguo y peligroso.

Ambiguo, porque ¿es realmente descentrar y humillar al hombre, remitirlo a su linaje biológico, animal? Una vez pasadas algunas crisis alarmantes provocadas por la idea de que «el hombre desciende del mono», ¿no es en realidad una base mucho más sólida la que se nos asegura a través de ello? Al árbol genealógico que más de uno, en su fatuidad, ambiciona reconstruir, lo vemos que se remonta, más allá de Abraham, de Isaac, y de Jacob, más allá de Adán, a la historia entera de la vida. Al punto de que el término «filogénesis», corrientemente reservado a la génesis de una sola especie, termina por englobar al conjunto de la evolución de la vida, de la cual la especie humana es el último

⁶⁶ «Una dificultad del psicoanálisis», en *AE*, vol. 17, 1979, pág. 132. La oposición Lamarck-Darwin no es pertinente con respecto a las humillaciones en cuestión.

eslabón. Sólidamente aferrado —bien centrado— en la pirámide animal, el hombre no deja de considerarse como la culminación y eflorescencia: una doctrina a la Teilhard de Chardin ha diluido la supuesta humillación evolucionista.

Situada erróneamente por Freud entre las revoluciones del descentramiento, la doctrina evolucionista recentra en realidad al hombre en el ser vivo; pero, además, ella será peligrosamente utilizada por Freud para poner en peligro la esencia del descubrimiento freudiano. La invocación de la filogénesis, el carácter hereditario de las pulsiones e incluso de los guiones y fantasías vuelve a pasar al primer plano cada vez que se pierde de vista el descentramiento psicoanalítico. Es sin duda ella la que subyace en el texto mismo donde Freud cree afirmar la «humillación psicológica» del hombre. «Entra en ti mismo» y verás que «nada ajeno entró en ti»; esas pulsiones sexuales reprimidas y extrañas no son al fin y al cabo sino la expresión de fuerzas somáticas, sobre las cuales la evolución de la especie —y, más allá, de la vida— marcó su impronta imborrable.

Mostrar que se puede ir más lejos que Freud, mantener mejor que él el «copernicanismo» de su descubrimiento, he aquí el aspecto principal de lo que hemos llamado «nuevos fundamentos» para el psicoanálisis. Pero esta afirmación sería insuficiente si se limitara a atribuir a Freud el error, el engeguement o incluso la insuficiencia de las herramientas conceptuales de las cuales dispone. El reenderezamiento de una falsa vía, tal como lo entiendo, va más allá de una simple refutación del error, más allá incluso de la explicación de sus causas contingentes. Es necesario mostrar una vía causalista más profunda: mostrar cómo, en el teórico Freud, la falsa vía corre paralela con una suerte de connivencia del lado del objeto, es decir, con un recubrimiento de la verdad inherente a la cosa misma por la cual el pensamiento se regla. El re-encierro sobre sí del sistema psíquico freudiano como *monadología*, que desemboca en la idea de un «aparato del alma» (desembocadura por otra parte anunciada desde el comienzo), acaso se liga profundamente con el cierre sobre sí del ser humano en el proceso mismo de su constitución. Propuse —en una formulación humorística paralela a la ley de Haeckel, según la cual la

ontogénesis reproduce la filogénesis— una suerte de ley de Laplanche que se enunciaría así: la teórico-génesis reproduce la ontogénesis. Sin pretender proponer con esto una ley universal, sometida a la prueba de la falsación popperiana, no puedo sino comprobar que, en la evolución de la teoría freudiana, encontramos más de una vez un paralelismo con el desarrollo del individuo humano. Tuve ya ocasión de mostrarlo a propósito de la sucesión de las teorías de la pulsión, o aun del pansexualismo.

Es teniendo presente este paralelismo entre la ontogénesis individual y la teoría que da cuenta de ella como hay que plantear la pregunta: ¿podría culminar la revolución copernicana del psicoanálisis? La revolución copernicana de Copérnico, astronómica, encalla, como hemos visto, en la tentativa de Marr: no podemos reformar nuestra lengua, y con ello nuestra percepción y nuestro sentido íntimo, al punto de expresar cotidianamente el movimiento del Sol, de la Luna y de las estrellas en «lenguaje Copérnico»: la herida narcisista infligida por la ciencia encalla en nuestra centración narcisista como cuerpo viviente. Con el psiquismo humano, las cosas ocurren de un modo algo diferente. La clave del problema sigue siendo, evidentemente, el narcisismo,⁶⁷ pero este es arrastrado en la evolución misma del objeto: no se puede decir que el objeto astronómico, el universo, *sea* ni copernicano ni ptolomeico, ni aun al comienzo ptolomeico y *luego* copernicano. Por el contrario, tenemos el derecho de afirmar que el ptolomeísmo del psiquismo humano, la recentración narcisista, sucede, como a su presupuesto, a una etapa «copernicana», en la cual el pequeño lactante gravita alrededor del otro y es pasivo respecto de sus mensajes. Además, el momento de cierre narcisista —la constitución del yo como instancia— es correlativo, en los momentos de la represión originaria, de la constitución del otro interno: el inconciente. Del lado de la teoría, la incesante recaída «ptolomeica» de Freud, su manera incesante de hablar desde el punto de vista de «ego» (en lo que concierne a lo interpersonal) luego del «yo»

⁶⁷ Es lo que Freud vio claramente cuando hizo preceder sus tres humillaciones por una extensa exposición sobre el narcisismo. Pero la concepción del narcisismo en tanto *adquirido* en el desarrollo, que sale a luz con «Introducción del narcisismo», desapareció, desgraciadamente, en ese texto, para dar lugar a un narcisismo como estado biológico primero.

(en lo que concierne a lo intrapersonal) no es sino el paralelo del cierre narcisista ineluctable del aparato del alma.

Si el ser humano se cierra muy tempranamente sobre sí mismo, y si la teoría se ve incesantemente empujada, como por una fuerza de atracción interna, a cerrarse también, ¿qué sentido tendría conservar la apertura que introdujo la teoría de la seducción generalizada? ¿Es insensato «hablar-teoría-de-la-seducción», así como es insensato, por parte de Marr, «hablar-copernicano»?

Una comprobación tal de fracaso, el ineluctable encierro de la teoría sobre *ego*, sólo sería definitiva si el psicoanálisis no fuera más que una teoría frente a su objeto. Pero el psicoanálisis, como lo sostuvo siempre Freud, es en principio «método», del cual, evidentemente, la «situación analítica» es indisociable. Lo que nosotros agregamos es que esta situación *reitera* la situación originaria del ser humano. En tanto tal, ella es a la vez ptolomeica y copernicana. Copernicana porque encuentra en el comienzo su centro de gravitación en el otro: a la vez en la observancia de la regla fundamental —destinada a poner en evidencia esta atracción del Sol y de los astros inconcientes, que hace gravitar, de manera oculta, la aparente coherencia de nuestro discurso— y en la transferencia.⁶⁸

Pero la cura psicoanalítica misma no escapa a un incesante recentramiento: el yo no cesa de trabajar en un intento de reordenar los elementos inconcientes «recuperados».

Wo Es war, soll Ich werden.

Esta es una máxima, en su sustrato, ptolomeica, incluso si concedemos que el «*Ich*» en cuestión no es sólo el yo narcisista, en el sentido estrecho que le da la «segunda tópica». Pero la teoría de la seducción impone la máxima inversa, o complementaria:

Wo Es war, wird (soll? muss?) immer noch Anderes sein,

allí donde había ello, habrá por siempre jamás el otro. Es una de las funciones del análisis la permanencia del inconciente, la prioridad de la destinación del otro, y es deber del analista garantizar el respeto que se les debe.

⁶⁸ Cf., en el presente volumen, el capítulo «De la transferencia: su provocación por el analista».

2. El muro y la arcada

«Porque la proposición es el muro ante la lengua de lo original; el palabra por palabra, la arcada», Walter Benjamin.

Con «el intitulado» he tenido siempre problemas, que no dejan de tener —creo— relación con el proceso de sublimación. Al de estas Jornadas lo he olvidado sistemáticamente y de manera repetida. Me dijeron: este año nuestras Jornadas tienen un tema más especulativo, hasta filosófico; usted no puede no tener algo para decir al respecto.

Mi intitulado personal, del cual no estaba descontento —quiero decir que me estimulaba, y las tres cuartas partes están en la estimulación—, fue sucesivamente «Traducción de un texto incognoscido», luego «Traducción de inscripciones incognoscidas» (se verá por qué este cambio). Pero me advirtieron que este título estaba ya ampliamente «ocupado»: *besetzt*, digamos a propósito de la terminología freudiana, cuando un término francés está ya investido para traducir tal o cual palabra alemana.

«El muro y la arcada», extraído de la lectura citada en epígrafe, de Benjamin, me convino. «El muro o la arcada», me inclinaba yo a decir, en un movimiento de aversión temporaria por lo demasiado bien compuesto. Pero también el muro y la arcada, que constituyen *en conjunto* una arcada por donde pasar.

El tema y el modo de exposición deben ir a la par. Me acordé de una memorable sesión científica de la ex Socie-

Este artículo retoma, con ligeras modificaciones, una exposición pronunciada en el curso de las reuniones de la Asociación Psicoanalítica de Francia (12 y 13 de diciembre de 1987). Estas Jornadas se hicieron bajo el título «Les déplacements de la raison». «Le mur et l'arcade», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 37, 1988, págs. 95-110.

dad Francesa de Psicoanálisis, del 4 de marzo de 1958, donde Robert Pujol, que debía disertar sobre «La respuesta en cuestión», había decidido (desde su bañera) abandonar las muletas falaces de sus notas para hablar libremente de la «libertad» del discurso.

No renovaré lo que puede ocurrir una sola vez. En todo caso, quisiera esbozar, con un mínimo de restricciones externas (de representaciones-meta demasiado concertadas), a partir de aquello en lo que me encuentro, por estos días, *volens nolens*, sumergido: la traducción.

La traducción como práctica, con las *Obras completas* de Freud, que más que nunca me tienen aprisionado en sus brazos. La traducción como interrogación general, de la que ese término de Benjamin es uno de los puntos de abrochamiento, una de las valencias entre muchas otras. La traducción como modelo analítico ineluctable cuando se trata de la constitución del aparato del alma y de la represión, pero también de la interpretación, de la sublimación, etc. En fin —mi «*volens nolens*» me ha conducido allí—, la traducción como modelo de la pulsión y como pulsión que me conduce. La «pulsión de traducir», el «placer en traducir», mucho antes de que la meditación freudiana nos hiciera avanzar en esos términos («pulsión de» y «placer en», indisoluble del «placer de»), son conceptos corrientes de la reflexión germánica desde hace casi dos siglos.

¿La arcada? Para un libro recientemente aparecido, yo había demandado a Michel Tourlière una ilustración de lo que podría ser un «nuevo fundamento»: un cambio de cimiento.¹ Enviándome una «alternancia de los cimientos» que es una alternancia de arcadas provisionarias, sin duda él ha marcado, no sin proponer la *interpretación*, que todo está en el «dejar circular» o «dejar ver» que propone esta alternancia misma.

Para Benjamin, se trata de la *Wörtlichkeit*, el palabra por palabra, designado incluso como lo «yuxtalineal» de la traducción, que es la arcada. ¿Cómo son las cosas para Freud? He aquí que reparo, queriendo invocar en mi auxilio *La interpretación de los sueños*, en un «título corriente» del final del capítulo VI: *Der Zwang zur Zusammensetzung*.

¹ En Jean Laplanche, *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1989.

ung, «La compulsión a la composición» que no podríamos sino correlacionar con nuestra *Trieb zur Übersetzung*.

La «compulsión a la composición» es, en ese capítulo, la elaboración secundaria. Pontalis y yo mismo hemos destacado suficientemente que ella no es tan «secundaria» ni tan desdeñable como se querría creer, para que se me conceda que hoy, con cierta parcialidad, le dé una patadita. Patadita de humor, o patadita política: cuidado a la derecha, cuidado a la izquierda. . . así va —también— la política de las ideas.

Me detendré aquí, en la *Traumdeutung*, en ese pasaje en el cual Freud compara la interpretación analítica con los dos métodos antiguos de interpretación.² «El primero de estos procedimientos —escribe él— considera al contenido del sueño como un todo y busca remplazarlo por otro contenido inteligible y, desde cierto punto de vista, análogo. Esta es la interpretación del sueño *simbólica*; ella fracasa naturalmente de entrada para aquellos sueños que no son sólo incomprensibles sino también confusos»; y Freud da aquel ejemplo del famoso sueño de las siete vacas flacas que devoran a las siete vacas gordas, interpretado tan fácilmente por siete años de penuria que suceden a siete años de abundancia. El segundo método, que va a ser de lejos el preferido por Freud, es totalmente diferente, se trata del *Chiffriermethode*, es decir, método de ciframiento-desciframiento, «porque trata al sueño como a una suerte de escrito secreto en el cual cada signo es traducido mediante otro signo de significación conocida, según una clave fija». . . evidentemente, la crítica viene de inmediato: una clave fija no nos da ninguna garantía. Sin embargo, este procedimiento, dice Freud, ha podido ser incluso corregido de manera interesante, ese diccionario, esa clave de los sueños, ha sufrido una flexibilización para tener en cuenta, en cierto modo, el contexto, la personalidad, las circunstancias de la vida del soñante, etc.; así la clave se adaptaba al contexto. Evidentemente, este procedimiento no nos ofrece ninguna garantía para la clave fija, ni incluso para la clave múltiple que nos propone. Pero veremos por qué, sin embargo, Freud lo prefiere de lejos al primero.

Todo esto parece tan arcaico que vale la pena detenerse en ello incluso más de un instante. En primer lugar, aun si

² GW, II-III, págs. 100-3.

me salgo aparentemente de la cuestión, quisiera insistir en el pasaje siguiente —y que nunca fue suprimido de «La interpretación de los sueños»—, donde Freud describe la actitud de espíritu exigida del analizado, o tal vez, más bien, para el autoanalizando: «una autoobservación desprovista de crítica» (*kritiklose Selbstbeobachtung*). Lo que está lejos de corresponder a nuestro enunciado de la «regla fundamental», porque si nosotros la enunciamos, muy en general, como un «decir todo», nunca le agregamos la prescripción de una cierta actitud de espíritu en la cual la energía psíquica, para retomar términos ulteriores, esté «igualmente suspendida»; o sea, desde el punto de vista del analizando, una regla que incluya lo que, después, se exigirá al analista. No me resisto entonces a citar este pasaje que parece coincidir, como en una unidad originaria (que no sería otra que una suerte de autoanalizando originario, *el* autoanalizando originario, dirían Mannoni o Anzieu), lo que ulteriormente quedará repartido entre analista y analizado: «Establecer un estado psíquico que tiene en común, con el adormecimiento (y ciertamente también con el estado hipnótico), una cierta analogía en la repartición de la energía psíquica (de la atención móvil)».

Pero, sobre todo, ¿en qué desemboca esta igual repartición? En ninguna otra cosa sino en fragmentar completa y sistemáticamente el relato del sueño. Releo esos pasajes: «El primer paso en la aplicación de este procedimiento nos enseña que no tenemos derecho a tomar por objeto de la atención el sueño como un todo, sino sólo los fragmentos, tomados uno a uno, de su contenido. . . Por esta primera e importante condición, el método utilizado por mí se aleja entonces ya del método. . . por la simbólica, y se aproxima al segundo, al “método del ciframiento-desciframiento”. Es, como este, una interpretación *en detalle*, no *en masa*; como este, concibe en principio al sueño como algo compuesto [*Zusammengesetztes*], como un conglomerado de formaciones psíquicas».

Sabemos que no se procede casi así, y por los mejores motivos. El primero: Freud ha convenido que era difícil aplicar completamente este modelo, por razones que finalmente nos remiten a la noción de *todo*: el todo del tiempo, porque a menudo no se tiene el tiempo necesario para analizar a fondo, y se pasa sin cesar de un sueño a otro; el todo

de la sesión, es decir que un sueño está incluido en otra unidad de la cual no se está autorizado a separarlo como un objeto particular; el todo de la relación, como se dice, el todo de la transferencia, el todo del movimiento analítico, el todo del proceso. . . yo me pregunto pese a *todo* si todas estas buenas razones, las de la *Zusammensetzung*, no han venido también en auxilio de lo menos bueno, conduciéndonos hacia el «en masa» y alejándonos del análisis como *Lösung*, es decir, como desanudamiento y como *Entbindung*, es decir, desligazón y alumbramiento.

De esta proa obstinadamente mantenida en dirección de la puesta en piezas, se encontrará el eco hasta en ese texto tan tardío, «Construcciones en el análisis», donde, evidentemente, las construcciones son instauradas en su pleno derecho como un elemento esencial del proceso analítico, pero al mismo tiempo, y como una especie de contrapartida, el honor de llamarse *Deutung*, interpretación, se reserva en lo sucesivo al elemento por elemento, dicho de otro modo, a la *Wörtlichkeit*, al palabra por palabra. Este último término, evidentemente, no es de Freud, sino de Benjamin.

No es necesario decir que la construcción, comunicada o no, sea del analizado o del analista, sea hecha en sesión o fuera de ella, sea hecha por Freud o por uno de nosotros, va en un sentido evidentemente necesario, pero opuesto al del análisis, a la inversa de ese *Verfahren*, que es el método freudiano, una manera de avanzar, de proceder.

La objeción de la «psicosíntesis» fue lanzada a Freud, y ustedes saben lo que él respondió, y lo que yo digo aquí no va en otro sentido. ¿La síntesis? Ella es tan obligatoria, nos vemos tan empujados a ella, cada uno está tan impelido a ejercerla, y cada uno va a aferrarse a ella de tal modo en cada instante que no tenemos que preocuparnos demasiado. . .

Interrumpo aquí para pasar a Benjamin y a ese artículo: «La tarea del traductor» (*Die Aufgabe des Übersetzers*).³ He encontrado en él algunas fórmulas, a título de incitaciones y de relanzamientos, pero, como lo indicaba hace un momento, este no es sino un punto, una estrella en una in-

³ En *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, 1980, Suhrkamp Taschenbuch.

mensa nebulosa en la cual nosotros, franceses, comenzamos apenas a ver una idea, la nebulosa del pensamiento alemán en su abordaje de la traducción. Un libro como el de Antoine Berman sobre *L'épreuve de l'étranger* [La prueba de lo extranjero] da una idea al respecto, evidentemente muy apretada.⁴ Benjamin forma parte del gran movimiento que se puede llamar, con el término recientemente empleado por Berman, «anti-etnocéntrico» —«anti-autocéntrico», diría yo incluso— de la traducción, un movimiento que pretende que la traducción, lejos de permanecer en sí y de aproximar al otro a sí, sea un ir hacia el otro. Entre los muchos autores que se pueden citar aquí, retomo este pasaje de Pannwitz, transcrito por Benjamin: «El error fundamental de aquel que trasfiere [*der Übertragende* y no *Übersetzer*] es atenerse firmemente al estado contingente de su propia lengua, en lugar de dejarla mover violentamente por la lengua extranjera (. . .) le hace falta extender y profundizar su lengua por medio de la extranjera; no se tiene idea alguna de la medida en la cual esto es posible, y hasta qué grado cada lengua puede transformarse. . .».⁵

Uno no se imagina. . . cuán *ajeno*⁶ es todavía esto a la traducción que los alemanes desde el siglo dieciocho denotan como traducción «a la francesa», cuán etnocentristas permanecemos, cómo a cada instante y con las mejores intenciones nos atenemos al: «cómo diríamos esto si tuviéramos que decirlo nosotros mismos». Una concepción que desborda ampliamente el Hexágono, ya que. . . uno de los mejores ejemplos de *un* traductor «a la francesa» sería Freud mismo, Freud gran traductor de Stuart Mill o de Charcot, que preconizaba leer toda una página o todo un pasaje del original, y luego cerrar el libro y escribir, preguntándose: ¿cómo transformar esto en alemán? En lo cual evidentemente Freud estaba profundamente influido por la cultura francesa; y tan alejado, en su aproximación global al texto. . . ¡de su propio método analítico!

La cuestión sería la siguiente: ¿la traducción, sea del texto o analítica, es apropiación o desapropiación? La apro-

⁴ Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, París: Gallimard, 1984.

⁵ *Op. cit.*, pág. 61. Entre corchetes, comentarios de J. L.

⁶ [*Etranger*: extranjero, extraño, ajeno, los tres sentidos se reúnen en el vocablo escogido por Jean Laplanche. (*N. de la T.*)]

piación es seguramente la opción más fácil; pero la desappropriación ¿es ella posible sin misticismo, sin un cierto romanticismo, un romanticismo de la pérdida de sí, o incluso, cuando se trata de la traducción en el sentido técnico del término, sin jerga o sin «iroqués»?

¿Hacer venir hacia sí o ir hacia? ¿Existiría una tercera opción que sería: prolongar hacia adelante el movimiento de? Esa sería, en todo caso, la propuesta por Benjamin, para quien la traducción auténtica no debería ser sino un movimiento de la vida misma de la obra; la *Trieb zur Übersetzung* no viene del traductor sino de la obra misma.

¿Pero no habría ahí, por similitud con esas tres actitudes del traductor, tres posibilidades del análisis y tres maneras posibles de concebir la transferencia?

Benjamin es, en ciertos aspectos, un romántico vitalista, profesa cierto vitalismo que se debería combinar con la famosa cabeza fría (*Nüchternheit*) y, sobre todo, con el método freudiano; porque, subrayémoslo, aquello por lo cual Freud se distingue de todas las tradiciones hermenéuticas es que él quiere introducir un método, una manera de proceder. El método cifrado es perfecto, a condición justamente de que no se trate de un diccionario sino de un procedimiento y un proceso. Quisiera darles aquí, a propósito de Benjamin, algunos senderos, algunas arcadas, que me han parecido evocadores. No digo que sean pura y simplemente verdades, sino cosas que, como se dice, dan que pensar. Lo que él considera aquí es la traducción de la *Dichtung*, de la gran *Dichtung*; pero, después de todo, con Freud, ¿no se trata también de la *Dichtung*?

Hay una primera metáfora, la del árbol y de la selva: «La traducción no se ve, como la poesía, sumergida, por así decir, en la selva de la lengua, sino fuera de esta, en frente de ella y sin entrar allí; ella llama al original y lo hace entrar en ese lugar único donde el eco en su propia lengua puede dar resonancia a una obra de la lengua extranjera».⁷ Yo he prolongado esto diciendo que aquí tenemos una suerte de tercera posibilidad, entre «estar inmerso en el bosque» y estar en la posición en la cual «el árbol oculta al bosque»; en efecto, el palabra por palabra, en un cierto modo, es el árbol que oculta el bosque. Esta es una imagen

⁷ Op. cit., pág. 57.

bastante original: nosotros no entramos en el bosque (el uso demasiado familiar de nuestra propia lengua); tampoco quedamos capturados por un solo árbol (tal como ocurre con el enamorado de lo real, en Platón); estamos en las lindes del bosque, allí donde se destaca claramente *cada* árbol, pero para intentar hacer *resonar*, de árbol en árbol, algo en eco de lo original.

Otra imagen me ha detenido, la de la *tangencia* entre texto y traducción. La traducción, dice Benjamin, debe estar determinada por el texto, no en un paralelismo absoluto sino como la tangente ve determinada su trayectoria por el punto de tangencia. Evidentemente habría que profundizar en esto, y probablemente la matemática tendría mucho que decir para prevenirnos de que nos aventuremos demasiado lejos; sin embargo, esto me ha recordado lo que yo mismo intenté esbozar como tangencia, en particular en un dibujo que llamo la «cubeta»,⁸ o incluso en esta idea de que el análisis puede ser descrito como un movimiento helicoidal, a partir del cual, en ciertos momentos privilegiados, es posible un pasaje a otras órbitas, es decir, un deslizamiento tangencial.

Encontramos incluso en Benjamin la imagen, y el término mismo, de la desligazón, la *Entbindung* tan cara a Freud: hay un elemento último, más allá del sentido (un «simbolizante»), que la traducción *desliga* de su sentido para hacer de él un «simbolizado».⁹

Más allá de estas imágenes y de lo que pueden evocar, para cada uno, de más personal (porque, después de todo, comparación no es razón), quisiera entrar aquí en lo que me parece es el debate último, puesto en marcha por Benjamin, pero que no es sólo de él. ¿Qué es lo traducible, qué no es traducible? Hay un segundo debate que permite tal vez percibir mejor el primero, y que sería: ¿qué es traducir una traducción, es posible traducir una traducción? ¿Qué quiere decir esto, acaso tiene todavía un sentido? Y allí, siguiendo los términos de Benjamin, se puede distinguir lo que llamó lo mentado, es decir, en cierto modo, el sentido más llano, y por otra parte la perspectiva, lo que él llama en cierto mo-

⁸ Cf. *Problemáticas V. La cubeta. Trascendencia de la transferencia*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1990.

⁹ Cf. *op. cit.*, pág. 60.

mento el *Gehalt*, el tenor, que no es el sentido sino un contenido poético. Y bien, el primer sentido, el más llano, es lo que pareciera ser, por definición, traducible. Digamos que es el texto como vehículo de información; si uno quiere referirse a Freud, será lo que difunda Strachey cuando más inspiración le falta; Strachey, aquel que es hoy la base del psicoanálisis americano. ¿Qué ocurre, siempre para Benjamin, con la *Meinung* o *intentio*, aquello que se mienta, respecto de lo cual afirma que es siempre diferente en cada lengua? Tanto que para dos términos en apariencia tan unívocos como «pan» y «*Brot*», que mientan evidentemente lo mismo (el mismo referente, digamos), sus menciones en modo alguno serían superponibles de una lengua a la otra. Decir «en cada lengua» no es, sin embargo, para Benjamin, hablar de algo puramente subjetivo: la mención del individuo, aunque este fuera colectivo-cultural; en efecto, habla de ello también como de un tenor. El tenor sería lo más particular, lo que introduciría precisamente la tarea de traducir, el deber de traducir. El deber de traducir, su *Trieb* ineluctable, no proviene del sentido; la pulsión de traducir —comento aquí a mi manera— proviene en cierto modo de lo más intraducible. Una vez más, es un deber que no surge del receptor; es un imperativo que le es aportado por la obra misma; es un imperativo categórico: «Debes traducir *porque* es intraducible». Es allí, en esta tarea, donde se intercalan precisamente las imágenes de tangencia, de palabra por palabra y de arcada.

Leeré aquí el pasaje del cual extraje precisamente mi epígrafe sobre el muro y la arcada: «Por ello, sobre todo en la época en la cual aparece, el elogio más grande que se pueda hacer a una traducción no consiste en leerla como un original de la lengua propia [*sobre todo* en la época en la cual aparece]: porque, precisamente, lo propio de la *gran* traducción será, unos siglos después, que haya devenido la lengua misma; pensemos en Lutero, creador, *por* su traducción, de la lengua alemana]. Por el contrario, lo que significa la fidelidad, cuya caución es el palabra por palabra, es que se exprese a partir de la obra el gran anhelo de un complemento aportado a su lenguaje. La verdadera traducción es transparente, ella no recubre al original, ella no se pone delante de su luz, pero es el puro lenguaje que, simplemente, como reforzado por su propio elemento, ella hace

caer tanto más plenamente sobre el original. Es esto ante todo lo que logra el palabra por palabra en la transferencia de la sintaxis [traduzco *Wörtlichkeit* por «palabra por palabra», y no por «literalidad», porque todo se juega, *incluso* cuando se trata de la sintaxis, en la preeminencia de la palabra sobre la proposición], y precisamente ello demuestra que la palabra, no la proposición, es el elemento originario del traductor. Porque la proposición es el muro ante la lengua del original, el palabra por palabra, la arcada». ¹⁰

¿Qué ocurre entonces, para volver a nuestra discusión fundamental, con la traducción de la traducción, es decir, con el segundo nivel? El debate es secular, y tal vez ambas opiniones sean tan válidas la una como la otra: «no hay traducción de traducción» y «no hay sino traducción de traducción»; esta segunda proposición (doy desde ahora el secreto) no puede sostenerse fundamentalmente si no es admitiendo que todo texto es ya traducción originaria de otra cosa. Para Benjamin, por el contrario, que no se sitúa —me parece— del lado de lo originario sino del lado del porvenir, *no hay traducción de traducción*. No hay traducción de traducción en el nivel de lo mentado (retomo nuestra «cabeza de turco» de Strachey): la traducción de Freud a partir de Strachey es posible, pero no tiene el menor interés, y además la pérdida, incluso en lo que concierne a la cantidad de sentido, será inevitable. Tuvimos de ello el ejemplo más notable con el otro A (. . .) Berman, cuando ella traducía Freud del inglés.

¿Qué decir ahora en el nivel del *Gehalt*, es decir, de este tenor que *empuja* a traducir? Y bien, tampoco allí, para Benjamin, hay traducción posible, porque en el segundo nivel, pese a todos los esfuerzos, el movimiento se rompe. Aquí no puedo hacer otra cosa que citar nuevamente una o dos frases, porque el texto es difícil y (una vez más) no estoy seguro de que su oscuridad deba siempre ser venerada. He aquí cómo lo dice Benjamin: «Más precisamente, se puede definir este núcleo esencial como lo que, en la traducción, no es nuevamente traducible [aunque él haya empujado a la traducción]. No es transferible como lo es la palabra poética del original, porque la relación del tenor con el lenguaje es totalmente diferente en el original y en la traducción

¹⁰ *Ibid.*, pág. 59. Entre corchetes, comentarios de J. L.

[aunque se tratara de una traducción inspirada: nos referíamos hace un momento a la de Lutero; y hay otros, Amyot, por ejemplo]. Si, en el original, tenor y lenguaje forman una unidad determinada como la del fruto y la envoltura, el lenguaje de la traducción, por su parte, envuelve a su tenor como un manto real de largos pliegues. Porque significa un lenguaje superior a él mismo y permanece así, respecto de su propio tenor, inadecuado, forzado y extranjero». ¹¹

No puedo dar mejor ilustración de lo que quiere decir Benjamin que referirme muy rápida e irónicamente, verán ustedes cómo, a las traducciones de Sófocles hechas por Hölderlin. Estas traducciones, que son una de las referencias principales del debate actual, como modelo de un cierto Absoluto, datan —saben ustedes— de esa época de la vida de Hölderlin, hacia 1804, de prelocura o de los comienzos de la locura (el «recodo de la locura y de la obra», como lo dije en otros tiempos), ¹² antes de la etapa repetitiva que durará, a continuación, varias decenas de años. En aquel momento, Hölderlin publica por una parte «Observaciones sobre Antígona» y «Observaciones sobre Edipo», y, por otra parte, traducciones del griego antiguo, Píndaro, y también *Edipo* y *Antígona* de Sófocles. Se publicaron en francés ¹³ con un bellissimo prefacio de Beaufret y una traducción (simplemente aceptable) de las «Observaciones sobre Edipo» y las «Observaciones sobre Antígona». Y luego, siempre en ese pequeño volumen, se nos proponía a título de ejemplo comparar un pasaje de Sófocles con su traducción hölderliana: en la página izquierda el «texto de Sófocles», y a la derecha, la «traducción de Hölderlin». . . Lo notable es que ambas están dadas. . . en francés, ¡traducción de Sófocles y traducción de la traducción de Hölderlin!

Decía hace un momento que, para Benjamin, al parecer, no hay nada «más acá», nada de originario más acá de los dos términos: pero sin embargo en él hay un tercer término. Sobre el problema de los «dos términos» y de los «tres términos» querría ahora llevar nuestra reflexión. En Benjamin, este tercer término, además del texto inspirado y de su tra-

¹¹ *Ibid.*, pág. 56. Entre corchetes, comentarios de J. L.

¹² *Hölderlin et la question du père*, París: PUF, 1961; *Hölderlin y el problema del padre*, Buenos Aires: Corregidor, 1975.

¹³ *Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone*, París: «10/18», 1965.

ducción (no menos inspirada), es, tal vez, en ciertos momentos, original + traducción; en otro momento, cuando Benjamin se muestra más mesiánico, es el anuncio de un «puro lenguaje», lenguaje de los lenguajes, donde se reconciliarían o se completarían las menciones de ambos lenguajes y, tal vez, todos los lenguajes. Ustedes ven que, a pesar de las apariencias, hay allí algo que encontraría su análogo en Freud: una *Grundsprache* pero que no sería una *Ursprache*; no hacia atrás sino hacia adelante: una *Grundsprache* mesiánica, y, habría que agregar, asintótica.

Lo que me parece importante es la diferencia entre el «dos términos» y el «tres términos». Dos términos no permiten definir una orientación. Dos términos, el traducido y el traductor, que quedan librados sea a la centración en el traductor, y es lo que se llama, de manera algo restrictiva, etnocentrismo, sea a la centración en lo que está por traducirse, lo que, en el límite, puede llegar al rehusamiento de traducir. ¿Qué ocurre con esto en psicoanálisis? Pienso que vemos esbozarse el mismo debate, y nos enfrentamos, precisamente, con el problema de los dos términos. En el sentido de que tanto en un Jung como en un Viderman, la sola presencia de ambos términos no permite sino una hermenéutica subjetiva. Por dos puntos no se puede hacer pasar más de una recta, decimos, pero es posible hacer pasar una infinidad de curvas de un cierto tipo. Por tres puntos no se puede hacer pasar más que una sola curva o, en todo caso, un solo círculo. Del mismo modo, son necesarios tres términos para que la traducción (y la interpretación) salga de su subjetividad; tercer término hacia adelante es lo que propone Benjamin, y por cierto que yo no suscribo ese mesianismo, abiertamente propuesto como tal. ¿Tercer término hacia atrás? Para introducir de otro modo este término hacia atrás, quisiera por un momento emplear lo que yo llamo la parábola Chouraqui.

Chouraqui, como ustedes saben, es uno de los traductores modernos de la Biblia. Lo que es más, aunque judío, traduce no sólo el Antiguo Testamento sino también el Nuevo. Por otra parte, él está actualmente sobre el Corán: ecumenismo de este hombre tan fascinante en cierto modo. Lo que él hace con el Antiguo Testamento es ya muy notable; muy criticable en ciertos momentos, es absolutamente inspirador en otros; yo no puedo entrar en el detalle de sus

innovaciones, en su manera de remover del texto bíblico la multitud de traducciones que han venido a recubrirlo; cuando él nos recuerda que la *fuelle* y el *ojo* se dicen con la misma palabra en hebreo, hay que pensar, por supuesto, que la fuente brota superficialmente, en el desierto. No se trata del manantial, que brota en el flanco de la montaña, sino de la fuente que aparece precisamente como un *ojo de agua* en ciertos lugares del desierto; y cuando Chouraqui retraduce esta fuente por ojo, lo encuentro perfectamente convincente. En otros momentos es un poco extravagante, pero sabemos bien que lo extravagante llegará a ser lo convincente en algunos decenios (véase Benjamin, citado antes). Ello para introducir a Chouraqui; pero lo que me interesa en él es empero otra cosa: su traducción del Nuevo Testamento, a partir del hecho siguiente. Para el Antiguo Testamento, cuya versión griega fue establecida desde antes de Jesucristo por los Setenta, tenemos acceso actualmente al hebreo y al griego. Del Nuevo Testamento, los Evangelios y su continuación, no poseemos sino un texto griego a partir del cual traducir. Pero lo que intenta Chouraqui es traducir suponiendo que los autores del Nuevo Testamento estaban sumergidos en el universo de lenguaje del hebreo y del arameo; sin postular que los evangelios griegos hayan sido necesariamente traducidos del hebreo, los considera impregnados de otra lengua; de suerte que traduce el griego en la *perspectiva* del hebreo. En este sentido hablo de esto como de una parábola; parábola tanto más interesante porque no quiere retraducir un «texto» que él buscaría detrás del texto: lo que ha caído, para Chouraqui, no es un texto completo que se habría perdido; lo que se ha perdido son ciertos puntos, ciertas palabras, son inscripciones particulares. En otros términos, no hay un texto detrás del texto, y por eso yo había corregido mi título provisorio «Traducido de un texto incognoscido» a «Traducido de inscripciones incognoscidas», pero podría decir que, en cierto modo, él traduce el griego para reinyectar allí (no puedo decirlo de otro modo) lo reprimido, es decir, lo no-traducido en el griego, y esto para intentar traducir más lejos, retraducir reintegrando algo que se había dejado caer, que se había reprimido.

Pero lo que cayó, lo que se dejó caer, son palabras: es del orden del palabra por palabra; Chouraqui procede al modo

del palabra por palabra cuando intenta reencontrar, por ejemplo detrás de la palabra griega *makarioi*, el término hebreo o arameo. Por lo tanto, destraducir algo para reinyectar lo no traducido y, por supuesto, para librarse a un nuevo movimiento de *Zusammensetzung*, necesario; porque todo el *Zwang* empuja a ello.

Cambio otra vez de ruta para hablar de algo en apariencia diferente, que llamo las «pruebas del inconciente» con referencia, es claro, a las «pruebas de la existencia de Dios». Las pruebas del inconciente son procedimientos, así como las pruebas de la existencia de Dios también lo son; en Descartes, cada «prueba» ocupa páginas, no tiene la forma de un silogismo. Tal ocurre con el inconciente: es un procedimiento de mostración o de demostración el que nos deja convencidos de la necesidad del inconciente; ¡y no sólo de su existencia! Así como Descartes, cuando se trata de Dios, no podría conformarse con probar a Dios como palabra, sino que debe producir cierta esencia, aunque fuera negativa, así también, cuando decimos «pruebas del inconciente», nos vemos claramente forzados a decir sobre ello otra cosa, a proponer cierto contenido, más rico que: «hay inconciente».

Estas pruebas serían, para mí, cuatro. La primera es la más conocida y la más reconocida, aquella en la cual todos nosotros nos fundamentamos: es la *experiencia* analítica. Es la experiencia freudiana, y la nuestra de todos los días, donde «experiencia» evidentemente se toma en el sentido de *Erfahrung*, experiencia que se experimenta y no experimentación, ya sea la experiencia en la cura o fuera de las curas. Es todo el psicoanálisis, desde nuestra *Traumdeutung*, las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, que comienzan (¿hay que recordarlo?) por los actos fallidos, la *Psicopatología de la vida cotidiana*, todos los grandes «Psicoanálisis». Como sabemos, esta prueba nos aporta poco sobre la naturaleza y el ser del inconciente. Es una prueba de que *hay inconciente*: no podemos prescindir de postular que algunas de nuestras palabras y algunos de nuestros actos no tienen su razón, su causa o su motivación (dejo esto en la ambigüedad) a nuestra disposición; pero teóricamente esto no va mucho más lejos.

Pienso incluso que ya la experiencia muestra algo más; quiero decir —y ya intenté desarrollarlo otrora en un texto

con Serge Leclaire sobre «El inconciente» — que el psicoanálisis, en el nivel de lo que se conforma con *develar*, dice sobre el inconciente algo más que «hay inconciente» (sin duda, tomado en otro sentido que la preconciencia: es decir, de lo no-reencontrable por la rememoración común). La discusión sobre la esencia del inconciente puede ya ser llevada en el nivel de este primer procedimiento —clínico o de experiencia— en el sentido de que es muy difícil rendir cuenta de la génesis y de la estructura de las formaciones del inconciente salvo por una combinatoria, por la combinación de dos tipos de deseo correspondientes a dos tipos de realidad. La idea de «formación de compromiso», en particular, alega —me parece— con mucha fuerza en favor del realismo; evidentemente salvo que se llegue a abolir, desde otra perspectiva, la idea misma de compromiso.

A la segunda prueba yo la llamo, si ustedes quieren, prueba *deductiva*. Propuse las líneas principales en el marco de lo que recientemente llamé «teoría de la seducción generalizada». Esta prueba por la deducción se funda en la primera, en el sentido de que es necesario (de que alcanza) que haya adultos provistos *del* inconciente para que se pueda mostrar la formación *de un* inconciente reprimido en el niño. Esta segunda vía de demostración desemboca en el hecho de que, en la situación disimétrica que es la de la «seducción», se produce necesariamente en el niño lo reprimido, esta vez en el sentido *material* del término, es decir, inscripciones reprimidas, en el sentido en el que las tomé hace un momento. He ahí lo esencial de lo que intenté sintetizar recientemente acerca de la represión originaria y de una teoría traductiva de este proceso psíquico que es inducido por la situación originaria universal de seducción.¹⁴

A un tercer tipo de demostración lo indicaré sin extenderme en ello, sólo porque forma parte de mis encaminamientos actuales. Es la prueba por la dialéctica de *repatriación*. Entiendo por repatriación, de un modo extenso y dialectizado, lo que Freud enunció al decir que la metafísica debía ser reconvertida en metapsicología. Pienso que hay allí un movimiento cultural, un movimiento en la evo-

¹⁴ Véase, por ejemplo, «Traumatisme, traduction, transfert et autres trans(es)», en Jean Laplanche, *La révolution copernicienne inachevée*, París: Aubier, 1992; cf. también *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, op. cit.

lución del conocimiento y probablemente en la actitud hacia el mundo, que es un movimiento de repatriación tanto de la *cosa* como de la *causa* (en el sentido preciso de la causalidad) o incluso de lo *arqueológico* tanto en el sentido más estricto (técnico) como en el más amplio del término. Este movimiento de repatriación nos muestra la vía de un retorno, a partir del mundo exterior, hacia esta realidad que es precisamente el origen de estas nociones de cosa, de causa y de bello objeto arqueológico: la cosa inconciente, cuerpo extraño interno o representación-cosa en los términos de Freud, objeto-fuente como yo lo designo.

Por último, la cuarta prueba, aquella que se remite más directamente a mi propósito de hoy, es la prueba *práctica*, o postulado de la práctica. Extraigo este término, lo copio, de Kant, en el sentido en que hay para él una prueba de Dios como postulado de la razón práctica: el hombre moral y libre no puede actuar sin postular a Dios o aun la inmortalidad del alma. Por un derrotero análogo, habría un postulado de la razón analítica práctica que se podría enunciar, por ejemplo, así: toda trayectoria interpretativa que ligue dos términos está destinada a lo arbitrario si no remite a un tercer término, si no postula algo que sea el inconciente.

La vieja discusión entre Freud y Jung sobre el retrofantasear, el *Zurückphantasieren*, tal como la encontramos en particular al final de «El Hombre de los Lobos», no es una querrela fácil. No se sabe, a menudo, quién es el vencedor y quién es el vencido. Y la prueba es que muchos contemporáneos siguen debatiéndose con una teoría de la interpretación de dos términos, el interpretado y el interpretante. Ustedes lo saben, Freud no se libra de ello si no es postulando cierto tipo de tercer término (Pontalis y yo lo hemos mostrado suficientemente), el de los fantasmas originarios, el de lo prehistórico o del «mito científico».

Opino que esta postulación de nuestra razón práctica es la de un inconciente real, en el doble sentido en el cual *nosotros* postulamos al inconciente, pero también en el cual *el inconciente* nos postula. Esta segunda manera de decir no es otra cosa que la explicitación de la *Übersetzungstrieb*.

El doble sentido y la doble orientación de nuestra fórmula nos recuerdan que la «traducción» (cualquiera que sea el nivel más o menos metafórico en el cual se tome este término) lleva consigo siempre estos dos movimientos, de

sentido inverso. A la dirección que podemos llamar progrediente, podemos verla operar desde los orígenes, con la famosa carta 52 (o 112);¹⁵ es una sucesión de traducciones, que constituye al aparato psíquico, y el movimiento de traducción nos lleva siempre hacia adelante; lo que plantea de nuevo, a propósito de este modelo, la interrogación sobre una traducción de traducción; ocurriría lo mismo, en otro nivel de la teorización, en cuanto a los «estadios» libidinales: ¿soporta la sucesión de más de dos estadios libidinales la idea de una traducción de traducción? No lo creo. La otra orientación, la regrediente, es la de la interpretación en el sentido analítico, técnico, del término, que precisamente postula el inconciente.

¿Son contradictorias estas dos direcciones? Y aun, ¿cometeríamos una simple anfibología empleando en ambos casos (con Freud) el término traducción? O por el contrario, ¿hay un movimiento indisoluble, hecho de traducción, de detraducción o de retrotraducción, para una retraducción?

Mi posición personal sería que hay en efecto una sola traducción, progrediente, y en esto estaría de acuerdo, más allá de Benjamin, con la tradición alemana y, en particular, aunque en este caso no haya examinado especialmente los textos respectivos, con la tradición hegeliana. Para mí, *la interpretación es una detraducción* para dejar el campo libre a una nueva traducción más englobante: es lo que intentaba mostrar con la «parábola Chouraqui». Deshacemos algo del preconciente (no lo traducimos: nada de traducción de traducción) para que un nuevo preconciente reconquiste una parte de lo que fue dejado de lado. Encontramos allí, por qué no, la famosa imagen del desecamiento del Zuiderzee, tarea cultural y tarea infinita.

Otro punto acerca del cual quisiera demorarlos porque lo considero, desde muchos ángulos, a la orden del día, es el *neologismo*. Me veo actualmente ante este problema en la traducción de Freud; en ella, nosotros creamos, yo creo, cierto número de neologismos; intento desde luego no ser un fanático del neologismo y, al mismo tiempo, intento so-

¹⁵ Carta 52 en la primera edición, incompleta, de las Cartas a Fliess (en *La naissance de la psychanalyse*, trad. franc. Anne Berthelot, PUF, 1956; ed. castellana «Fragmentos de la correspondencia con Fliess», en *AE*, vol. 1, 1982), que pasó a ser la 112 en la nueva numeración de S. Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

meter a alguna racionalidad el proceso de neologización. Neologismo es, en la traducción de Freud, tanto una verdadera creación de palabra (y nos damos cuenta de que puras creaciones son *muy* raras) cuanto, a menudo, lo que yo denomino «uso neologizante»: la revivificación de antiguos términos caídos en desuso, o de una acepción abandonada de un término que todavía se usa. Puedo también tomar el partido de utilizar el término «*succès*» [suceso] en el viejo sentido francés del *Erfolg* alemán, donde el término no implica que lo que «sucede» sea necesariamente positivo. Pero el uso neologizante no está forzosamente virado hacia el pasado: puede también acentuar y prolongar una evolución ya perceptible en la lengua. Con este tipo de creación neológica, me sitúo en el dominio de la traducción y no en el dominio del neologismo patológico, aun si permanezco abierto a una interrogación sobre sus relaciones.

En mi opinión, la creación neológica debe estar conforme al genio de la lengua, es decir, en particular, no debe ser un empréstito de una lengua extranjera, muerta o viva. Los términos introducidos por Strachey, como *catharsis* o *anaclysis*, no eran, en el límite, neologismos, sino falsos términos creados artificialmente; ocurriría lo mismo si yo mechara mi traducción con términos alemanes, rehusamientos provisorios o definitivos de traducir. Por una parte, el neologismo debe ser conforme al genio de la lengua; por la otra, debe acudir a un lugar donde haya necesidad de él, donde haya una carencia. Existe una carencia en la lengua-blanco, respecto del uso en la lengua de origen, y ella se señala si establecemos un cuadro de significaciones y correlaciones. Nos damos cuenta de que falta algo para traducir *Sehnsucht*, que no es nostalgia ni deseo ardiente, y de que, por otra parte, en la serie de términos franceses que giran en torno del deseo, hay lugar para una derivación propia que reproduzca los matices de la *Sehnsucht*.

Los neologismos están destinados, por definición, a parecer bizarros y a ser criticados (como lo dice Benjamin: «particularmente en el momento de su producción»). Criticados por los usuarios de ambas lenguas: los de nuestra propia lengua —y en razón de su ajenidad misma— pero también por los de la lengua de origen, los germanófonos en este caso, que se ven frustrados de que intentemos arrebatrar algo a su indecible *Sehnsucht*.

«Si la realidad es inconcebible —decía Hegel en un contexto apenas diferente—, entonces debemos forjar conceptos inconcebibles. . .». Para mí, los neologismos son trampas al sentido. Forjé la comparación siguiente, de la cual el término «comparante» es, creo, conforme a la realidad: las cigüeñas han desaparecido casi del cielo de Alsacia; para hacerlas volver, la única manera consiste en fabricar nidos artificiales. Evidentemente, no se fabrican esos nidos de cualquier manera; no son una especie de recipiente plástico que se pudiera emplazar sobre cualquier cosa; hace falta el lugar adecuado, allí donde ya haya nidos de cigüeña, tiene que ser en lo posible bien confeccionado y adaptado, *well fitted*, como dirían los ingleses: algo logrado. . . y que llame a la cigüeña-sentido por venir a alojarse allí.

¿Con qué derecho prohibir al traductor crear en su propia lengua, «hacer resonar allí el eco» de lo extranjero en lugar de someterse al «buen uso»? Lanzando, sin justificarlo aquí, algunos ejemplos de nuestros neologismos («*désaïde*»,¹⁶ un término que no hubiera desaprobado Gide, para *Hilflosigkeit*; «*désirance*» [«deseancia»], desde ahora adoptado por Chouraqui como indispensable para la Primera Sura del Corán,¹⁷ para *Sehnsucht*; o aun rehusamiento, para *Versagung*), parecería que hablo como anunciante, el anunciante de los traductores. Pero es aquí adonde quería llegar ahora: el neologismo es algo que podría dar un modelo, hasta un prototipo, de la sublimación, en el cruce de la pulsión y del reconocimiento o de la valorización social. El neologismo es lanzado para ser habitado desde dos lugares a la vez: habitado por el uso de la lengua-blanc-

¹⁶ [Siguiendo el espíritu de J. L., ¿cómo traducir acá el término alemán *Hilflosigkeit*? ¿Siguiendo a Freud: traducción de la lengua originaria, y en este caso tal como lo encontramos en general en la edición castellana: «desvalimiento»? ¿O a Laplanche: traducción de traducción, por supuesto, pero, al mismo tiempo, primera traducción si lo consideramos como único autor del presente texto? O aun, para retomar la propuesta misma de J. L., ¿se trata de un término «alemán», o se trata, en definitiva, a esta altura, de un término en lengua freudiana? Lo cual nos llevaría a considerar su condición de traductor autorizado de Freud y a retomar para el término *Hilflosigkeit* la palabra castellana «desauxilio» o «desayuda». (N. de la T.)]

¹⁷ «En el nombre de Alah el matriciante, el matricial, Deseancia de Alah, Rabb de los Universos. . .».

co, pero habitado también por la pulsión proveniente de la lengua de origen, y tal vez de más lejos que esta.

Voy a terminar aquí. Como ustedes han visto, yo no escapé a una cierta composición, a una cierta *Zusammensetzung*, pero un poco del tipo del conglomerado; espero que ustedes hayan podido, sin embargo, seguirme. No pretendí sistematizar, sino indicar algunos puntos de enganche, algunas hipótesis auxiliares de mis reflexiones actuales. Y dado que hay que puntuar claramente un discurso con algo, inscribo algunas líneas: la primera frase son versos, según su disposición:

*Und immer
Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht. Vieles aber
Ist zu behalten*

O sea, más o menos lo siguiente:

«Y siempre
En lo inligado transcurre una desirancia. Pero mucho
Puede retenerse».

Imagen en la cual Hölderlin, esquizofrénico, portador-de-fagots,¹⁸ lucha por mantenerlos juntos.

Y luego, esta especie de trasposición irónica, propuesta por mí, y que sería un poco como la tarea del analista, al menos en el análisis de las neurosis:

*Und immer
Ins Zusammengesetzte geht ein Zwang. Vieles aber
Ist zu entbinden*

«Y siempre
Hacia el compuesto transcurre una compulsión. Pero mucho
Puede desligarse».

¹⁸ *Und Vieles
Wie auf den Schultern eine
Last von Scheitern ist
Zu behalten.*

(En «Mnemonyme», Dritte Fassung, Stuttgarter Ausgabe, 2, 1, pág. 197.)

3. Temporalidad y traducción

Para un retrabajo de la filosofía del tiempo

¿Dónde se sitúa hoy la cuestión del tiempo en el pensamiento filosófico? ¿Aportó o no Freud elementos nuevos a esta cuestión? ¿Puede el psicoanálisis, después de Freud, aportar una contribución decisiva, o está condenado a tomar, como un conocimiento empírico entre otros, las respuestas, por otra parte diversas, que le son aportadas por la filosofía?

Estas tres interrogaciones están ligadas, y cada una es de una amplitud considerable. Están ligadas porque esbozar una filosofía psicoanalítica del tiempo será necesariamente situarse en el *«après-coup»* (y veremos la importancia de este término) por relación a las oleadas sucesivas de avanzadas filosóficas, que llevan por nombre Kant, Hegel, Dilthey, Bergson, Husserl o Heidegger, pero también en el *après-coup* de los descubrimientos freudianos.

1. Hacer comenzar la filosofía moderna del tiempo con Kant es simple justicia. No tendremos la pretensión de resumir esta historia en algunas palabras, pero no podemos dejar de enumerar cierto número de adquisiciones «definitivas» de la filosofía con y después de Kant.

1.1. El desabrochamiento de la filosofía del tiempo respecto del problema del tiempo cosmológico, al que había quedado amarrada desde Aristóteles. Podemos expresar de un modo distinto las cosas diciendo que la temporalidad pasa a ser independiente del tiempo.

Desabrochamiento que nos parece adquirido, pero que no deja de producirse sin riesgo. El tiempo cosmológico, si nos atrevemos a esta formulación audaz, no ha quedado, tampoco, inmóvil después de Kant, y se ha liberado defini-

«Temporalité et traduction. Pour une remise au travail de la philosophie du temps», *Psychoanalyse à l'Université*, 14, 53, 1989, págs. 17-33.

tivamente del viejo reloj de las esferas. Una teoría como la de la relatividad y, más recientemente, la postulación de un comienzo y de un fin absolutos del mundo físico, abren de par en par la puerta a una *especulación* filosófica renovada. Ya Bergson se había enfrentado (no sin éxito) a la famosa paradoja llamada del «viajero de Langevin».¹ Pero es verdad que, desde entonces, la «cosmología racional» ha visto desdibujarse las fronteras que la separan de esta cosmología imaginaria que es la ciencia ficción: una aproximación, incluso una delegación de poderes, de las que Kant no se hubiera ni asombrado, ni horrorizado.

1.2. Desamarrada del mundo físico, en el sentido más amplio de esta palabra, la temporalidad no podía ser más que remitida a una subjetividad, debiéndose tomar este término en el sentido más amplio y más vago posible: subjetividad trascendental con Kant y Husserl; subjetividad histórica con el Espíritu de Hegel, ser-ahí en situación con Heidegger o Sartre. Entre estos diversos «sujetos» posibles del tiempo, el término «vida» retendrá por un momento nuestra atención, por su ambigüedad, tal como surge en un Dilthey o en un Bergson: los límites entre la vida del viviente y la vida del espíritu tienden aquí a diluirse en un «vitalismo» donde estarían englobados tanto el tiempo del organismo como el tiempo del individuo humano, el de la evolución y también el de la Obra. Pensemos en un Benjamin, comparando la evolución póstuma de una gran Obra con una evolución vital.

De esta evocación de la «vida», conservemos la siguiente exigencia mínima: una teoría del tiempo subjetivo no podría ahorrarse articular entre sí el tiempo del «sujeto» viviente y el del sujeto humano.

1.3. Una tercera adquisición sería la de ligar la temporalidad a un movimiento de temporalización, es decir, a la manera que tiene el ser humano de crear, de secretar —*sit venia verbo*— su propio tiempo. La idea de una temporalización *activa* encontrará seguramente una expresión elaborada por una parte en Hegel, por otra parte en Husserl y en Heidegger. De cualquier modo, ella está ya preparada

¹ Recordemos que este, desplazándose a una velocidad cercana a la de la luz, debía, según cálculos extraídos de la teoría de la relatividad, envejecer cien veces menos rápido que sus compatriotas que se quedaran en tierra.

por Kant, sobre todo si nos referimos a las nociones de «imaginación trascendental» y de «esquematismo»: es el tiempo como movimiento el que anima la puesta en marcha de las categorías de la Razón pura.

1.4. Por último, en este llamado a la «temporalización», y cualesquiera que sean las importantes diferencias entre momentos dialécticos hegelianos y ekstasis fenomenológicos, encontramos una misma tentativa para teorizar el movimiento de progresión como *ternario*; un ternario dialéctico correspondiente a las tres dimensiones del pasado, del presente y del porvenir, donde por lo general se concede prioridad al porvenir (síntesis o ser-para. . .). El proceso de temporalización es concebido como orientado por su fin, incluso si ese concepto no incluye una finalidad explícita y teológica («finalidad sin fin»).

Al lado de los elementos positivos aportados por el ternario temporal, encontramos una manera tal vez un poco fácil de desembarazarse, en lo que concierne al ser humano, de la categoría de la causa.² Volveremos sobre este punto cuando nos enfrentemos a una concepción exclusivamente finalista del movimiento dialéctico.

2. Volver a Freud después de los avances considerables del kantismo y del poskantismo sería, según las apariencias, ceder a un movimiento de reacción y de degradación considerables, desde el punto de vista filosófico. Miremos sin embargo las cosas un poco más de cerca.

2.1. Es innegable que Freud, aunque sea con cierta mala fe, se pretende no filósofo. Algunas aserciones metafísicas simples e ingenuas le bastan, tales como la posición indiscutida de un «mundo exterior». En lo que concierne a las categorías de espacio y de tiempo, sin embargo, es explícitamente del kantismo del cual se considera heredero. Pero se trata aquí de un kantismo degradado, una suerte de *prêt-à-porter* kantiano tal como pudo haber corrido hacia los fines del siglo XIX. Tiempo y espacio son concebidos según fórmulas muy aproximativas como «*formas necesarias de nuestro pensamiento*»: la distinción entre formas de la sensibilidad y categorías del entendimiento ha

² O el apoyarse sobre la vieja oposición aristotélica de la causa material y de la causa final para considerar la segunda como la única pertinente en el ser humano.

desaparecido, sin hablar del esquematismo que las liga. Por otra parte, la distinción entre sujeto trascendental y sujeto empírico no es ya percibida, cuanto más no fuera para ser criticada. El sujeto del tiempo y del espacio es el sujeto empírico. . . Lo que, en nuestra opinión, trae sólo inconvenientes: la ventaja, entre otras, de no ceder a la facilidad de evacuar el sujeto trascendental del lado de un sujeto puramente lógico, abstracto.

Por otra parte, ese kantismo de Freud, que se podría decir primario, le permite giros verdaderamente fulgurantes: así, cuando reduplica, sobre el «aparato del alma», la condición de la extensión (que no confunde en modo alguno con la espacialidad): «Psique es extensa, de ello no sabe nada».³ La espacialidad sería entonces la proyección de una *Ausdehnung* original, primordial.

Del mismo modo ocurre también cuando, casi contra su propia voluntad, él deja presentir que la única cosa en sí, la única cosa que reposa verdaderamente en sí, sería la del mundo interior, es decir, el inconciente. Se trata aquí, por supuesto, de *nuestra* interpretación: ella parte de la observación de que lo que Freud llama «conversión» de la metafísica en metapsicología, recae, de hecho, *a la vez* sobre el «alma» distribuida en el mundo exterior por el animismo y sobre la «cosa en sí» postulada por el kantismo detrás del mundo de la percepción externa. A nuestro juicio, la ligazón, como mínimo incongruente, de estas dos formas de «metafísica» debe hacer reflexionar: «el supuesto psicoanalítico de la actividad anímica inconciente nos aparece, por un lado, como una continuación del animismo primitivo, que dondequiera nos espejaba homólogos de nuestra conciencia, y, por otro, como continuación de la enmienda que Kant introdujo en nuestra manera de concebir la percepción exterior. Así como Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella, así el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconciente, que es el objeto de la conciencia, por la percepción que esta hace de él».⁴ A lo que Freud

³ GW, XIII, pág. 152.

⁴ Cf. S. Freud, «Lo inconciente», GW, X, pág. 270; en AE, vol. 14, 1979, pág. 167.

describe aquí como analogía entre cosa en sí externa y cosa en sí interna, lo interpretamos como parte de la misma «repatriación» de la que se trata en la *Psicopatología de la vida cotidiana* (GW, IV, págs. 287-8): ¿por qué la «conversión de la metafísica en metapsicología» se limitaría, en efecto, a los conceptos religiosos (en particular, el de «alma»), y no recaería sobre la *verdadera* metafísica, la de la cosa en sí?

Todo esto para llevarnos a la idea de que el único *en-sí* sería entonces el del inconciente, el de la «representación de cosa» devenida «representación-cosa» por el proceso de la represión originaria. *Un en-sí, entonces, secundario.*⁵

2.2. Para volver al tiempo (pero el desarrollo precedente sobre el en-sí psíquico reencontrará su lugar más adelante, a propósito del «desequilibrio sincrónico», cf. 3.3.), Freud no deja de proponerse, como una de sus teorías largo tiempo guardada en reserva o en secreto, una concepción original. Citaremos aquí un extracto del artículo principal: «esto coincide con una representación que me he formulado hace mucho tiempo acerca del modo de funcionamiento del aparato anímico de la percepción, pero que me he reservado hasta ahora. He supuesto que inervaciones de investidura son enviadas y vueltas a recoger en golpes periódicos rápidos desde el interior hasta el sistema *P-Cc*, que es completamente permeable. Mientras el sistema permanece investido de ese modo, recibe las percepciones acompañadas de conciencia y trasmite la excitación hacia los sistemas mnémicos inconcientes; tan pronto la investidura es retirada, se extingue la conciencia, y la operación del sistema se suspende. Sería como si el inconciente, por medio del sistema *P-Cc*, extendiera al encuentro del mundo exterior unas antenas que retirará rápidamente después que estas tomaron muestras de sus excitaciones. (...) Conjeturo, además, que en este modo de trabajo discontinuo del sistema *P-Cc* se basa la génesis de la representación del tiempo».⁶

Este modelo, muy interesante, funda la percepción del tiempo sobre el modo de funcionamiento de la percepción del mundo exterior. Esta es concebida no continua sino pe-

⁵ Cf. *Problemáticas IV. El inconciente y el ello*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1987, págs. 89-94, 142-3; *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1989, págs. 37-8.

⁶ «Nota sobre la "pizarra mágica"», GW, XIV, pág. 8; en *AE*, vol. 19, 1979, págs. 246-7.

riódica, como una luz que se apaga y se enciende sin cesar. La razón de esta periodicidad se debería buscar en dos necesidades: por una parte, la conciencia, para no ser atiborrada de contenidos, debe sin cesar vaciarse de sus representaciones para acoger percepciones frescas. Por otra parte, como las percepciones externas son demasiado agresivas para el organismo, este debe disminuir su intensidad a fin de acogerlas. Recibir una percepción durante 1/10 de segundo, después permanecer cerrado a la percepción durante 9/10 de segundo, equivale a dividir por diez la intensidad de lo que es percibido.

Al factor *ritmo*, que interviene aquí en la percepción externa, lo encontramos en la percepción interna a propósito del placer (es curioso que Freud no haya establecido la relación entre ambos). Cuando él se interroga, en efecto, sobre la significación energética del «principio de displacer-placer», ya no puede conservar la concepción, combatida por la experiencia, según la cual todo displacer correspondería a un aumento de tensión, y todo placer, a una disminución. Hemos entonces obligados a suponer la existencia, en la percepción «cualitativa» del placer, de una *función* (en el sentido matemático) del aumento o de la disminución de tensión, que no sea puramente proporcional: «. . . el factor decisivo respecto de la sensación es, probablemente, la medida del incremento o reducción en un período de tiempo».⁷ «Quizás sea el *ritmo*, el ciclo temporal de las alteraciones, subidas y caídas de la cantidad de excitación».⁸

Esta teoría explícita de Freud sobre el tiempo debería encontrar su pleno desarrollo. Algunas observaciones de principio nos bastarán aquí:

En ningún caso se trata de una teoría general del tiempo, ni de la temporalización. Lo que está en cuestión es el tiempo perceptivo inmediato en el fluir del instante presente.

Este tiempo perceptivo puede ser concebido a justo título como del mismo tipo en el hombre y en el animal. Es el

⁷ *Más allá del principio de placer*, GW, XIII, pág. 4; en AE, vol. 18, 1979, pág. 8.

⁸ «El problema económico del masoquismo», GW, XIII, pág. 372; en AE, vol. 19, 1979, pág. 176.

tiempo del ser viviente sumergido en su *Umwelt* o reaccionando a su *Innenwelt* (que, en este nivel, sólo provee sensaciones de placer-displacer). La imagen propuesta por Freud de un animalículo rudimentario que envía pseudópodos es plenamente significativa: se trata, de manera indisociable, de un modelo elemental y de un prototipo: el animalito protoplasmático es a la vez una realidad y un ejemplo de lo que ocurre, con modificaciones, en un viviente más complejo. Una vez más, en Freud, el «ejemplo es la cosa misma».

El elemento esencial en la percepción externa (sensorialidad) o interna (placer-displacer) es el de un *ritmo*. Así se despeja la objeción de una suerte de círculo vicioso: el tiempo sería la autopercepción de un funcionamiento. . . que es él mismo temporal. Lo que está en cuestión, en este nivel de la conciencia biológica inmediata, es ese verdadero *tiempo del tiempo* que es el *ritmo*. Es necesario que el tiempo objetivo, hasta físico, se redoble a sí mismo (en el sentido cuasi matemático de una derivada) para que devenga autopercepción del tiempo.

En conclusión, esta teoría freudiana del tiempo debe ser reubicada en su lugar, que es el del tiempo inmediato, probablemente aprehendido por el viviente, y el único aprehendido por él. El animal tiene una «puesta en memoria» (en el sentido más moderno de estas palabras)⁹ pero no tiene historia; por el contrario, hay un tiempo inmediato. El modelo propuesto por la «Nota sobre la “pizarra mágica”» es exactamente el de un ser viviente, no el de un ser humano histórico.

2.3. Decir que no existe en Freud pensamiento concerniente a la historicidad y la temporalidad del ser humano (y también de las sociedades humanas) sería exacto desde un punto de vista formal, pero injusto. Freud jamás tematizó de manera independiente un pensamiento que sin embargo aflora a cada instante en toda su obra. Sólo reseñaremos aquí estos elementos para un pensamiento del tiempo. Por una parte, porque nuestro objeto no es hacer obra de «freudólogos»; por otra parte, y sobre todo, porque en nuestra opinión todos estos elementos, «puestos a traba-

⁹ [En el sentido de un almacenamiento de datos tal como ocurre en la informática actual. (N. de la T.)]

jar», deben ser retomados en una perspectiva general, como la que propondremos en nuestro tercer apartado.

Enumeremos entonces (sin pretender ser exhaustivos):

2.3.1. Todo lo que en la teoría está sujeto a un *ordenamiento temporal*, lo que Freud designa muy tempranamente, y constantemente, fases, estadios, tiempos, épocas. En cuanto al término «período», reservado a la noción precisa de un retorno de intervalos regulares, es abandonado cuando cesa el intercambio intelectual con Fliess. Este ordenamiento en estadios cubre no solo la *génesis* de la libido y del yo, sino la sucesión de fijaciones patológicas, en la ontogénesis, incluso en la filogénesis (periodización de las épocas de la prehistoria, etc.). A este ordenamiento están ligadas nociones complejas como las de *fijación* y de *regresión*.

2.3.2. La teoría freudiana de la memoria o, más exactamente, del *recuerdo*, porque la memoria como «facultad» está prácticamente ausente del freudismo. El recuerdo no puede ser captado más que en la oposición recuerdo inconciente (no retocado, susceptible sólo de resurgir) – recuerdo preconciente. Esta teoría es aprehendida mejor en los avatares «patológicos»: ilusiones o trastornos del recuerdo, reconocimiento falso, recuerdo encubridor, etcétera.

2.3.3. Un tercer aspecto de este inmenso relevamiento cubriría la temporalización y sus *estrategias* tales como las captamos en particular en la cura con la oposición entre «recordar, repetir y perlaborar» o incluso con los problemas del «análisis finito e infinito», pero también en un horizonte mucho más vasto, el de la «clínica»: las estrategias del duelo, de la dilación, del fantasear o del ensueño, etcétera.¹⁰

2.3.4. Por último, habría que tomar en cuenta toda la puesta en relación de ese tiempo individual con el tiempo colectivo. Recordemos solamente que gran parte de la obra freudiana está dedicada a los problemas de la historia, de la prehistoria, de la arqueología, del mito, o incluso a reflexiones sobre el presente («sobre la guerra y la muerte, problemas de actualidad») o el porvenir de la cultura.

El análisis debería aquí tener en cuenta dos variedades generadoras de dialéctica: por una parte, aquella entre

¹⁰ Estrategias normales y patológicas en continuidad las unas con las otras. Estas estrategias del tiempo se ven más claramente en la neurosis de compulsión, en tanto que la histeria recurre más bien a estrategias del cuerpo propio, y la fobia, a estrategias del espacio.

historia y arqueología,¹¹ que está en el centro de nuestra interrogación personal; por otra parte, la doble modalidad según la cual el tiempo individual es puesto en relación con el tiempo colectivo: modalidad de la comparación (analogías y diferencias) y modalidad de la correlación, porque cada uno de esos tiempos es dependiente del otro.

2.3.5. Al término de este breve inventario de la temática freudiana sobre el tiempo, apuntemos nuestro propósito: consiste en proponer un punto de vista posfreudiano que permita volver a poner en perspectiva todos estos innumerables elementos esparcidos no sólo en la obra freudiana, sino en toda la reflexión psicoanalítica sobre el ser humano.

Notemos también que, por cuidado de método, hemos dejado de lado hasta aquí conceptos que *nosotros* consideramos como nucleares, pero que no obtuvieron por parte de Freud la posibilidad de ser suficientemente elaborados y puestos en relación los unos con los otros. Son precisamente estos los que están en el centro de nuestra propia reflexión; el *efecto de après-coup*, la *traducción* en sus relaciones tanto con la interpretación como con la transferencia, la *seducción*, en fin, elemento esencial de la teoría que, según nuestra concepción, no debe ser sometido a una evaluación empírica, sino llevado a su valor originario, como elemento central del devenir humano.

3. Lo que sigue será probablemente tan esquemático como lo que precede, porque el aspecto a la vez resumido y programático de este artículo implica remitir por un lado a otras publicaciones en las que ciertos puntos son tratados más ampliamente,¹² y por otro lado a desarrollos por venir.

3.1. Nuestro punto de partida será una experiencia privilegiada del tiempo humano, aquella que se ofrece en el vivenciar psicoanalítico de la cura. Más allá de los largos desarrollos que la situación analítica y la noción de transferencia requerirían,¹³ vayamos directamente a este punto central: la interpretación.

¹¹ Cf., en el presente volumen, el capítulo «La interpretación entre determinismo y hermenéutica: un nuevo planteo de la cuestión».

¹² Sobre todo, *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, op. cit.

¹³ *Problemáticas V. La cubeta. Trascendencia de la transferencia*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1990.

La interpretación, decimos corrientemente, consiste en traducir algo dado —que, por una analogía aproximativa, se compara con un texto— en otro texto. Lo dado, sueño manifiesto por ejemplo, es, según Freud, remitido a un contenido latente. Pero el sueño no es el único fenómeno manifiesto en pretender así ser «traducido»: también un síntoma, una secuencia de vida, un acto fallido, etcétera.

Insistamos en primer lugar en un punto que quizá sólo después revele todo su sentido: la interpretación psicoanalítica es inseparable de un *método*, que no se emparenta en nada con un vago procedimiento intuitivo. Ella procede paso a paso, y lo esencial de su encaminamiento es la *destrucción* de los conjuntos en apariencia racionales del fenómeno manifiesto. El encaminamiento de la interpretación es, de manera inherente, encaminamiento de *análisis*: reducción a átomos elementales, de los que cada uno pone sobre la vía de una o múltiples ilaciones de pensamiento asociativas.¹⁴

Una vez recordado esto, mencionemos el gran debate que inicialmente surgió entre Freud y Jung, y que resuena aún entre nosotros, en un Ricoeur, con la oposición: «*arjé-telos*». La interpretación analítica —se dice no sin cierta razón— es retrógrada: ella resuelve los conjuntos *presentes*, para reconstituir, más acá de ellos, líneas de fuerza, anhelos, conjuntos pertenecientes al pasado. «Se explican» los síntomas de un obsesivo, pero también, eventualmente, la creatividad de un Leonardo, remitiéndolos a tal o cual experiencia vivida, trauma, fantasía o anhelo que persistiría, inmutable, desde la infancia.

El psicoanálisis recibe entonces el reproche de ser una fuga hacia el *pasado*, movimiento que no haría sino reforzar la tendencia natural del ser humano a huir de las responsabilidades y de las tareas que le propone el tiempo presente. Prácticamente desde los orígenes, el pensamiento junguiano opuso a la interpretación retrógrada o regresdiente una interpretación progrediente, empeñada en confrontar al sujeto humano con sus tareas y su ser-para-el-futuro. La interpretación anagógica de Silberer, la interpretación junguiana, la invocación del «*telos*» por Ricoeur van todas en esta dirección.

¹⁴ Cf., en este volumen, el capítulo «El muro y la arcada».

Detengámonos un momento en este debate, en primer lugar para comprobar que se enfrentan aquí, más fundamentalmente, concepciones diferentes de la temporalización con sus tres ekstasis (presente, pasado, futuro).¹⁵ Estos son explícitamente puestos en relación en este orden por Freud: el presente despierta un anhelo pasado, que buscará realizarse en el futuro.¹⁶ La cura no haría otra cosa que seguir este movimiento: remitir nuestros actos presentes a nuestras motivaciones pasadas más ocultas, ¿con los fines de...?

Es aquí donde la interrogación se vuelve acuciante: y por eso usted elige siempre tal o cual tipo de mujer, que al fin de cuentas lo hace desdichado [presente]; esto es en razón de tal o cual avatar de su elección de objeto infantil [pasado]; sea —retrucará, no sin una apariencia falaz de razón, el analizado—, pero, ¿qué hacer de esta traducción en los términos de un anhelo infantil más arcaico?¹⁷ ¿Debo yo renunciar a este anhelo antiguo? ¿Realizarlo? ¿Sublimarlo? [futuro].

La objeción de un Jung o de un Ricoeur no deja de tener entonces plausibilidad. Pero la fuga hacia el futuro, que propone en contrapartida de una fuga hacia el pasado, abre —nos parece— todo el lugar a la ilusión teleológica, utópica o mística. Invertir la tríada «presente-pasado-futuro» en «presente-futuro-pasado», no considerar al pasado sino como la puesta en perspectiva de una historia que sólo adquiriría sentido por mi «proyecto», es la versión moderna de una sola y misma ilusión, se coloque esta bajo los auspi-

¹⁵ «El nexo de la fantasía con el tiempo es harto sustantivo. Es lícito decir: una fantasía oscila en cierto modo entre tres tiempos, tres momentos temporales de nuestro representar. El trabajo anímico se anuda a una impresión actual, a una ocasión del presente que fue capaz de despertar los grandes deseos de la persona; desde ahí se remonta al recuerdo de una vivencia anterior, infantil las más de las veces, en que aquel deseo se cumplía, y entonces crea una situación referida al futuro, que se figura como el cumplimiento de ese deseo, justamente el sueño diurno o la fantasía, en que van impresas las huellas de su origen en la ocasión y en el recuerdo. Vale decir, pasado, presente y futuro son como las cuentas de un collar engarzado por el deseo». En «El creador literario y el fantaseo», en *AE*, vol. 9, 1979, pág. 130 (*GW*, VII, pág. 217).

¹⁶ *Ibid.*, pág. 133.

¹⁷ «He aquí por qué su hija es muda». Más allá de la inanidad de *tal* explicación, es la inanidad de *toda* explicación la que se esboza.

cios de una filosofía de los valores, o de una filosofía del absurdo o del ser-para-la-muerte.

Aferrarse firmemente —en la cura analítica, ya que tales, provisionalmente, el lugar donde se concentra nuestra reflexión— a la tríada freudiana: presente-pasado-futuro; considerar que el movimiento propio de la interpretación debe ser situado en el *primer* momento dialéctico, el que va del presente al pasado; pero, en sentido opuesto a Freud y a todo el psicoanálisis clásico, no asimilar esta interpretación a una *traducción* del presente en el pasado, y, con mayor razón, no considerar que el «texto» pasado contendría *más verdad*, o incluso *la* verdad del texto presente.

Planteemos entonces esta tesis, que no podríamos justificar en pocas palabras: incluso si el proceso analítico pudiera ser comprendido por analogía con el proceso o la forma de proceder de la traducción, la interpretación en términos de pasado (infantil, arcaico) no es una traducción sino una *detraducción*, un desmantelamiento y una retrogradación de la traducción. Como lo podrían sostener, a justo título, los «teleologistas», no hay traducción salvo en un movimiento progrediente. Pero la interpretación *analítica* consiste en deshacer una traducción existente, espontánea, eventualmente sintomática, para reencontrar, más acá de ella, lo que ella desea ardientemente traducir para permitir ahí, eventualmente, una traducción «mejor», es decir, más completa, más englobante y menos represora.

Inscribiéndonos aquí en oposición frente a toda una tradición que se pretende heredera de Freud, a la cual se le reprocha «reducir» el presente al pasado y considerar que «todo está jugado a los cinco años»,¹⁸ nuestro deber es marcar con fuerza algunas indicaciones que, en Freud, van en nuestro sentido. Por una parte, el hecho de que, en su pensamiento tardío, él reserva el término interpretación no a la «construcción» de un guión infantil que estuviera subyacente en el guión adulto, sino a la única puesta en evidencia puntual, *analítica*, de una conexión entre tal elemento del guión presente y un *elemento* aislado del pasado. El método analítico, como lo destacamos anteriormente, procede por concatenaciones individuales y como por una palabra a palabra, de representación en representación, nunca de frase

¹⁸ ¿Por qué cinco, por otra parte, y no cuatro, dos años o incluso un mes?

en frase. La otra indicación —que mira esta vez al segundo movimiento de nuestra tríada: «presente-pasado-futuro»— es el rehusamiento obstinado de Freud en ceder a las tentaciones de la «psicosíntesis». Usted destruye, usted descompone en elementos —se le reprocha— y usted deja así a su desdichado paciente como desarticulado, fragmentado. Ante lo cual la réplica de Freud (y también la nuestra) fue siempre que el individuo no tiene sino demasiada tendencia a recomponer una unidad, a retraducir, a rehacerse, a cada instante, una visión sintética de sí mismo y de su porvenir.

Para terminar, provisionalmente, con la cura: esta no es, en lo esencial, traducción del guión presente en un guión pasado, a partir de lo cual, no se sabe cómo, el paciente tendría que desenvolverse para insertarlo en un proyecto; el movimiento temporal que el análisis revela, de manera ejemplar y prototípica, es el de una descomposición de secuencias significantes presentes o pasadas en elementos, de manera de permitir al analizado proceder espontáneamente a una síntesis o traducción nueva, menos parcial, menos represora, menos sintomática.

3.2. La cura psicoanalítica, por innovadora que sea en la historia de las relaciones interhumanas (¡y esto desde que el hombre existe!) no podría tener sentido ni efectos¹⁹ salvo si reencuentra —y entra en correlación con— algo de preexistente y fundamental en la existencia humana y en su movimiento de temporalización. Lo que describimos²⁰ como temporalidad de la cura debe encontrar sus correspondientes en la temporalidad humana: por una parte como situaciones que se podrían considerar como *precursores o análogos* imperfectos de lo que ella lleva a cierto grado de pureza y de eficacia, por otra parte como *fundamentos* a partir de los cuales su proceso, tal como venimos de describirlo, puede concebirse.

3.2.1. *Precursores o análogos*: deben existir en la existencia espontánea momentos, situaciones, que pueden describirse como detraducción-retraducción. Con la postula-

¹⁹ Incluso si se discute el valor de estos, hasta si se los considera negativos, nadie podría afirmar que el psicoanálisis deja sin cambios a aquellos que se comprometen en su método.

²⁰ Con una acentuación caricaturesca de los rasgos, que se nos querrá perdonar.

ción, por nuestra parte, de que no existe, en cambio, una «traducción de traducción» que sea auténtica, y que todo movimiento regrediente sólo es posible por desmontaje, decapado previo de la traducción actual.²¹

Una situación análoga a la de la cura, la buscaremos en el episodio doloroso del *duelo*. Una descripción en profundidad —y que tenga en cuenta la suma de los estudios y observaciones psicoanalíticas— supera nuestro propósito presente; indiquemos sólo las líneas directrices de esto. El duelo, de entrada, es concebido por Freud como trabajo y recomposición.²² Lo que debemos, sin embargo, reprochar a su concepción es que haya puesto el acento sobre todo en el desprendimiento del sujeto respecto del ser amado (el «objeto perdido»). El trabajo es por cierto mucho más complejo; lo que Freud no vio, y que sin duda tampoco vio la mayoría de los analistas, es aquello sobre lo cual recae el desprendimiento, y la dialéctica temporal a que se anuda esto.

El movimiento en tres tiempos se podría describir así: he tejido, con una persona, un lazo estable, verdadera concepción de la existencia englobante con mis actividades, mis esperanzas, mis sueños. Este es el texto del presente. Ahora, la brusca pérdida del ser amado hace zozobrar brutalmente el conjunto de esta visión del mundo. Pero el duelo no se queda en esta pura y simple destrucción, que amenaza arrastrarme consigo, y es aquí donde interviene la noción capital de trabajo: «Cada uno de los recuerdos y cada una de las expectativas en que la libido se anudaba al objeto son clausurados, sobreinvertidos y en ellos se consuma el desasimiento de la libido».²³ Todo reside en esta noción de desasimiento (*Lösung*) que Freud, en una concepción totalmente insuficiente, considera aquí como la ruptura liberadora de un enlace con el objeto, y no como un *análisis*.²⁴ Sobre la tela de mi existencia, tejida con la trama

²¹ La Vulgata es un momento espléndido de la traducción de la Biblia. Lo mismo ocurre con la Biblia de Lutero. Pero Lutero debe *deshacer* la Vulgata para rehacer su traducción, del mismo modo como un traductor moderno debe en primer lugar «deshacer» a Lutero y a la Vulgata.

²² «Duelo y melancolía», *GW*, X, págs. 427-46.

²³ *Ibid.*, *GW*, pág. 430; en *AE*, vol. 14, 1979, pág. 243.

²⁴ *Lösen* es a la vez desasir y analizar, exactamente como el griego λύειν, «aná-lisis». El análisis no es ruptura de un hilo, sino desenredamiento de los hilos.

del otro (desde ahora perdido), la pérdida me obliga a operar un desenredamiento, una meditación dolorosa. Pero cada hilo, si es así separado por mí del todo (. . .allí está la fuente de la cual venimos a beber juntos. . .), no se ha roto como lo pretende Freud. Por el contrario, está sobreinvertido, se medita sobre él por separado, se lo remite a su historia (¿. . .te acuerdas de la primera vez en que la encontraste, cerca de esta fuente. . .?) y, más allá de la historia común a ambos, a una historia más englobante y más antigua (. . .era ya la fuente cerca de la cual jugabas, de niño, tiernamente vigilado por tu madre. . .).

Sin insistir más, quisiera indicar que la pérdida obliga a un trabajo de puesta en orden de mi existencia, a una nueva visión que tenga en cuenta la ausencia del ser amado, pero también integre su recuerdo. Pero esta nueva versión o traducción sólo es posible si es precedida del trabajo doloroso de *Lösung* de la antigua «versión», un trabajo que es sin embargo fecundo porque cada elemento se ve reenriquecido con toda su historia, antes de quedar reincorporado a un nuevo intento de vivir, un nuevo proyecto.

Lejos de nosotros la idea de desdibujar las diferencias entre la cura analítica y el duelo espontáneo.²⁵ La cura se pretende más *profunda*, y los elementos antiguos que ella va a buscar están más hundidos, son inaccesibles sin su *método*. No es menos cierto que, si el análisis se propone deshacer estas traducciones imperfectas que le presenta el paciente: su vida actual, sus sueños, sus síntomas, es necesario que exista ya, en la existencia humana en general, algo que sea un movimiento de traducción y de detraducción-retraducción.

3.2.2. Lo que nos lleva a concebir que el ser humano no se construye, constantemente, sino dándose de él mismo una representación, una «teoría», «versión» o «traducción» que sea la mejor posible (la más cómoda —la más fiel— la única posible en tal o cual momento y en tal o cual circunstancia).

¿Traducción de. . . él mismo? A este «él mismo», el análisis nos ha enseñado a no considerarlo ni como autónomo ni como transparente, ni tampoco como auto-centrado.

²⁵ La semejanza se ha señalado más de una vez, pero jamás según esta perspectiva de la temporalización, siempre en la de la aceptación de la pérdida.

¿Qué es lo «por traducir» primero? Aquí llegamos al fundamento del proceso de temporalización. A lo «por traducir» primordial lo llamamos: el «inconciente». Pero a condición de no considerar a este ni como un reservorio de pulsiones biológicas irreductibles, ajenas al mundo humano, ni, en sentido opuesto, como un discurso «estructurado» que entonces se trataría, simplemente, de descifrar. El inconciente, tal como lo describimos, es el resultado de represiones que recaen sobre fragmentos de comunicaciones a los que vuelven, en razón de ello, ajenos al contexto del cual provienen. Las «representaciones», significantes verbales o no verbales, coexisten allí sin organizarse ni tampoco contradirse las unas con las otras. Próximo, si se quiere, del «ser» parmenídeo, pero un ser fragmentado y no único, y que —esto es lo esencial— sólo habría tomado esta consistencia de ser-que-reposa-en-sí o de cosa-en-sí *secundariamente*, es decir, precisamente, por el acto de la represión.

El fondo, el *corpus* inagotable que cada ser humano, en el curso de su existencia, se esfuerza (*en última instancia*) por traducir en sus actos, en sus palabras y en la manera con la cual se representa a sí mismo, es esto intraducible que llamamos inconciente, intraducible pero sin cesar retraducido —mejor o peor según los casos— sobre lo cual *muerde* la auto-«teorización» de todo ser humano, pero que esta no puede reducir sino de manera precaria y asintótica.

Vayamos más lejos: el movimiento de auto-traducción, la pulsión de traducción (*Trieb zur Übersetzung*) para retomar este término de Novalis, proviene, brota, no del *traductor* sino de esto intraducido, o de esto imperfectamente traducido que *exige* sin cesar una (mejor) traducción.

Para resumirnos en este punto: el movimiento de temporalización, presente → pasado → futuro, es un movimiento de detraducción-retraducción. Presupone algo ya traducido anterior, pero también algo por-traducir primordial, que llamamos inconciente.

3.3. ¿Podemos ir más lejos? A este desequilibrio diacrónico que se establece entre el por-traducir y la traducción presente imperfecta, que empuja sin cesar (o, al menos, en cada vuelta de la existencia) a una traducción renovada, ¿podemos encontrarle un origen más fundamental?

Lo «fundamental» no significa, según nuestra concepción, lo abstracto ni tampoco lo trascendental. Más allá de

lo empírico de la existencia humana, lo que buscamos es una situación universal, ineluctable, pero una situación que es la del ser humano y no la de un sujeto en general. Nuestra filosofía sigue siendo, en este sentido, una antropología,²⁶ y nuestra elección es que no hay una filosofía que no sea antropológica, lo que, como se comprenderá, no introduce un relativismo, sino que lleva a definir categorías universales tanto del ser humano como del devenir-humano.

La *situación universal y originaria* que establecemos en el fundamento de la relación interhumana es aquella de la *seducción*. Esta categoría, tomada en el sentido generalizado por nosotros definido, engloba un número considerable de variantes, tanto en el adulto, la seducción amorosa o la seducción inherente a la cura analítica misma, como en el niño, la seducción infantil o la seducción precoz.²⁷ Pero más allá de estas situaciones, definidas, pese a su generalidad, de manera aún *contingente* (e incluso la relación con un padre o con una madre es contingente, por general que sea), lo que intentamos separar es la esencia del fenómeno seductivo o «seducción originaria». La seducción debe definirse como relación pasividad-actividad, siendo esta misma tomada en el sentido de los cartesianos: el activo es aquel que trae consigo más saber, experiencia, etc., que el pasivo. Además, en esta disimetría, el psicoanálisis introduce el complemento esencial de que ese «plus» es *un plus-de-saber-inconciente* tanto en el seductor como en el seducido. La seducción es una relación asimétrica, cuyo prototipo está dado por la pareja niño-adulto. Un niño, confrontado con un mundo adulto que de entrada le envía mensajes, impregnados de significaciones sexuales (aquellas que descubre el psicoanálisis) inconcientes (para el emisor mismo), mensajes percibidos como enigmáticos, o sea, como un «por-traducir».

²⁶ Pero se podría sostener que tal es el caso para la mayoría de los poskantianos, Hegel, Heidegger, Sartre, incluso si disimulan la antropología en conceptos más generales (Espíritu, Ser, Nada, *Befindlichkeit*, hasta Sujeto trascendental).

²⁷ Para el desarrollo de estas ideas, no podemos más que remitir a los *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, op. cit.

Para nuestro propósito, el de la temporalización, destaquemos que este desequilibrio es en sí mismo intemporal o, más bien, *sincrónico*. Se trata de una situación que no implica el tiempo, sino la confrontación de dos individuos de desarrollo desigual: un adulto completo, y complejo, con su saber y sus particularidades sexuales parcialmente inconcientes. Un niño en desayuda, en el sentido de que no tiene medios sino rudimentarios para traducir mensajes y excitaciones que le son propuestos.

Verdadero *motor inmóvil* del movimiento de temporalización, este desequilibrio da nacimiento, inicialmente, a lo que nosotros caracterizamos como tentativa de traducción,²⁸ una tentativa que siempre fracasa parcialmente, dejando tras sí elementos intraducidos, los cuales constituyen los primeros rudimentos del inconciente. Lo que Freud designa a veces como represión originaria no es otra cosa que el resultado de lo que tenemos derecho a llamar la proto-temporalización del ser humano: su manera de auto-teorizarse²⁹ inicialmente, de responder a mensajes enigmáticos con una «visión del mundo», de entrar entonces en el tiempo por medio de la traducción, que es a la vez un remitir-se-hacia-adelante y un dejar-atrás. Muy pronto, sin embargo, las traducciones nuevas van a recubrir esto arcaico «por-traducir». . . la sucesión de estadios, infinitamente más compleja de lo que la presenta el dogma de los manuales de psicoanálisis, no es en definitiva sino el movimiento de detraducción-retraducción de algo originario (lo originario adulto, luego lo originario del inconciente individual) según los idiomas disponibles: «lenguajes»³⁰ de la oralidad, de la analidad, de la genitalidad, etcétera.

Retomemos los tres ekstasis: el ser humano sólo está tendido hacia un porvenir porque él es auto-teorizante y auto-traduciente, cada circunstancia importante de su vida (hemos dado los ejemplos de un duelo o de un psicoanálisis)

²⁸ Siguiendo aquí indicaciones efímeras de Freud: carta 112 del 6 de diciembre de 1896 de la correspondencia con Fliess (carta 52 de la antigua numeración).

²⁹ Empleamos el término «teoría» no en un sentido abstracto, sino de la manera en que es constantemente empleado por el psicoanálisis: el niño se explica el nacimiento de un hermano por la «teoría cloacal».

³⁰ Este término se toma aquí en un sentido absolutamente metafórico o extenso, y sin conceder ningún privilegio a lo verbal.

es para él la ocasión de volver a poner en cuestión la «traducción» *presente*, de detraducirla volviéndose hacia un pasado, y de intentar una mejor traducción de ese pasado (traducción más englobante, menos reprimente, con medios renovados). Los momentos fundamentales de la temporalización humana son aquellos en los cuales se produce este retrabajo en el efecto de *après-coup*.³¹

Conclusión

1. Más programática y condensada que verdaderamente desarrollada aquí, nuestra teoría quiere volver a poner en marcha la reflexión filosófica sobre el tiempo, detenida desde los avances de los poskantianos, de los fenomenólogos o incluso de los filósofos de la historia. La tríada de los *ekstasis* temporales se sitúa en el fundamento de toda concepción dialéctica; hace falta tomar partido sobre la manera en que se opera el movimiento, es decir, a partir de qué *desequilibrio* se engendra.

La dialéctica hegeliana nos parece que lo descubre en la oposición pasado (tesis) – presente (antítesis), donde el movimiento es entonces: pasado → presente → futuro. Incluso si, por una inversión suprema, el futuro es él mismo la verdad del pasado, y hasta coincide con él.

La dialéctica del existencialismo (tomado este término en un sentido muy amplio) privilegia el «ser-para», por tanto, el desequilibrio presente-futuro. Y la visión del pasado es remodelada en función del proyecto: presente → futuro → pasado.

El psicoanálisis privilegió desde el comienzo al movimiento que, a partir del presente, se vuelve hacia el pasado. Nos quedaba por interpretar esta secuencia: presente → pasado → futuro, a la luz de una teoría traductiva-detraductiva de la existencia humana, y remitir este movimien-

³¹ Para decirlo muy rápido: por genial que sea la invención del término, la *Nachträglichkeit* freudiana está desgarrada entre dos visiones de sentido único: aquella de la acción diferida del pasado sobre el presente y la de la comprensión retroactiva del presente hacia el pasado. Una concepción dialéctica de la *Nachträglichkeit* sólo es posible gracias al prototipo que propone el proceso de la traducción.

to, generador de la diacronía misma, a ese motor sincrónico que es la situación originaria de seducción.

2. Tres términos han aparecido en diferentes momentos de nuestro recorrido: tiempo, temporalidad, temporalización, a los cuales sería necesario agregar un cuarto: el de la historicidad.

Cada uno de estos términos es más específico y más diferenciado que aquel que le precede:

El *tiempo* es considerado en el nivel cosmológico, el del mundo físico al cual pertenecemos.

La *temporalidad* inmediata puede ser reservada al nivel animal. El avance decisivo de Freud consiste en ponerla en relación con la percepción y con el ritmo de esta. No dudamos de que la psicofisiología pueda darnos puntos de apoyo al respecto.

Con la *temporalización*, es el nivel humano el que se alcanza. La temporalización designa el modo según el cual el existente humano se organiza según el tiempo, intentando tomar de sí mismo, en cada nuevo giro, una nueva perspectiva. De la temporalización hemos tratado aquí.

Por último, la *historicidad* cae parcialmente fuera de los límites del presente artículo. Historicidad de un pueblo (de una «masa», para hablar como Freud) o historicidad de la humanidad. Esta noción nos hace franquear otro escalón. No sólo la sucesión de las detraducciones-traduccionen, sino su *recapitulación*. Dejaremos esto para otros desarrollos.

4. Debate a propósito de «Temporalidad y traducción»

Maurice Dayan

Uno se ve tentado inicialmente a chicanear a Laplanche, ese detraductor-retraductor de Freud que no vacila en ejercer violencia a la lengua que ama para hacerla trabajar en beneficio de su discurso traductor y auto-traductor. Pero, más allá de la broma, se advierte claramente que el modelo de la traducción (que el autor de los *Nuevos fundamentos* considera necesario distinguir «cuidadosamente» del orden lingüístico) comanda toda esta nueva perspectiva de la temporalidad y de la temporalización.

Cuando escribo «modelo de la traducción», quiero decir que esta actividad, esta práctica en la que Laplanche descuella, y que es precisamente una práctica lingüística (aun si ella no es la de un lingüista), sugiere por sí misma, en razón del investimento singular que la incita y la promueve cuando la aplicamos al texto psicoanalítico, un proceso teorizante que mira, más allá del lenguaje, a la realidad psíquica. No se trata de que el modelo en cuestión permita representarse esta otra realidad como inteligible a partir de operaciones inter-lenguajes efectuadas sobre textos. No sólo Laplanche no tiene la ingenuidad de pensar esto, sino incluso no está dispuesto a acordar a la categoría del lenguaje una supremacía epistémica. El no retorna a Lacan y no anda en busca de un nuevo atajo para dotar al inconciente de una «estructura» análoga a la de un lenguaje. El incluso especifica, para quienes tuvieran dudas, que los significantes reprimidos, fragmentados y que se han vuelto intraducibles son «verbales o no verbales». Todo esto está muy bien, pero no impide pensar lo siguiente: la traducción

«Débat» (à propos de «Temporalité et traduction»), *Psychanalyse à l'Université*, 14, 54, 1989, págs. 37-50; «Suite sur "Temporalité et traduction"», *ibid.*, págs. 69-73.

es originalmente un acto lingüístico y la modelización que esta práctica sugiere da lugar a una cuestión previa e inevitable. ¿Podría el modelo que de esto deriva ser *constituido* teóricamente y tener un valor operatorio fuera del campo del lenguaje? En otros términos, y para decirlo rápido: ¿bastaría seguir la inspiración freudiana de la carta 52 (la represión como rechazo de traducción; Laplanche prefiere «rehusamiento» para verter esta *Versagung*, pero pasemos) para poder describir un proceso traductivo que no fuera lenguajero, en el sentido estricto del término?

Seguramente no es fácil concebir una traducción sin lengua de partida ni lengua de llegada. Respecto de la segunda, podemos admitir que las representaciones verbales del preconciente correspondan a elementos interconectables, susceptibles de ser referidos a objetos o a relaciones. ¿Pero de qué modo lo arcaico «por-traducir», señalado por Laplanche, haría las veces de un idioma? Si las «representaciones» que coexisten sin organizarse mutuamente forman un ser cripto-parmenídeo fragmentado, ¿qué podría haber de traducible en un ser de esta especie y qué significa la *exigencia* que se le atribuye de una traducción sin cesar mejor?

Encontramos elementos de respuesta a ambas cuestiones en la teoría de la seducción originaria. Del mundo adulto, el niño recibe mensajes «impregnados de significaciones sexuales» inconcientes, mensajes percibidos como enigmáticos, «o sea», por traducir. Detengámonos un momento en este «o sea»: Laplanche postula que lo recibido como enigma exige traducción. ¿No lleva esto a trasponer fuera de lo conciente y a imputar a «un niño en desayuda» la perplejidad reflexiva del ser *hablante* ante la Esfinge? Por otra parte, le son propuestos a este niño «mensajes y excitaciones» (las bastardillas son mías): ¿que haya mensajes por traducir implicaría que se busque también traducir excitaciones? ¿Y tendría la traducción «exigida» el mismo sentido en estas dos vertientes del enigma?

La teoría en cuestión asigna al desequilibrio entre el exceso de saber inconciente en el seductor (por relación al seducido) la posición de motor inmóvil del movimiento de temporalización, y sitúa también este motor en el origen de una traducción que siempre fracasa parcialmente. He ahí el núcleo del esquema que se nos propone, el paso más

importante franqueado por Laplanche con la perspectiva de un «retrabajo de la filosofía del tiempo». La originalidad del derrotero, su coherencia profunda con la concepción anteriormente expuesta del origen intersubjetivo del inconciente son tan evidentes la una como la otra. Nuevas observaciones y cuestiones suscita sin embargo este abordaje, en relación estrecha con las precedentes. Las formularé también brevemente —lamentando no haber tenido. . . el tiempo de desarrollarlas— y remontándome en primer lugar a las premisas de la problemática:

1. La tríada freudiana presente-pasado-futuro es opuesta pertinentemente a las tríadas extáticas de las filosofías (dialécticas o no). Esta tríada vectorizada es concebida a partir del paradigma de la interpretación analítica, para la cual Laplanche invierte la versión traductiva: el pasaje del presente al pasado se hace no por una traducción sino por una detraducción; el pasaje del pasado al futuro representa, más allá de la interpretación misma, una traducción «más completa, más englobante y menos represiva». Pero al desplegarse toda la experiencia de la cura en el campo de la interlocución (cualquiera que sea la apertura de este campo sobre otra cosa), el *modelo* de la detraducción es necesariamente lenguaje: interpretamos a partir de enunciados, incluso si lo hacemos de «palabra a palabra», sorteando las formas sintácticas. De este modelo tomado de la cura resulta también que el primer tiempo de la tríada analítica no corresponde al proceso *óntico* de la temporalización en el niño: ese proceso no comienza por una «retrogradación» de la traducción.

2. Adhiero con gusto a la inversión del modelo traductivo de la interpretación (que, por otra parte, no ha sido demasiado ilustrado salvo por M. Klein). Pero lo que no va de suyo, es que la detraducción pueda ser tratada como una operación simétrica de la traducción, en el sentido de que ella reconduciría a los elementos «por traducir» iniciales. La cuestión merece ser planteada: ¿reencuentra esta detraducción las representaciones inconcientes, o bien algo totalmente distinto que sería su indexación lenguajeo-analítica más o menos aceptable, y por qué el movimiento traductivo temporalizante no sería inicialmente pasado?

3. El privilegio acordado por Laplanche al concepto de traducción presenta el inconveniente de todas las extensiones metafóricas de un vocablo que tiene un empleo operatorio originalmente bien definido. La ventaja, tal vez falaz, es que se le puede oponer de una manera aparentemente simétrica la detraducción. Ni este inconveniente ni esta ventaja aparecen con el término trasposición (*Umsetzung*), que Freud asoció de manera significativa al de traducción (*Übersetzung*), afirmando respecto del inconciente que «lo conocemos sólo como conciente, después que ha experimentado una trasposición o traducción a lo conciente» (*AE*, vol. 14, pág. 161). Pero, más allá del problema lexical, conviene destacar que el concepto de trasposición es empleado sólo (en el *corpus* freudiano) cuando están en cuestión pulsiones y afectos: trasposición del amor en odio; trasposición de las energías psíquicas de las pulsiones en afectos, y particularmente en angustia; trasposición de la moción pulsional en manifestación de afecto —que la represión acaso logre inhibir—; o también: trasposición de una elección de objeto erótica en una modificación del yo (de la libido de objeto en libido narcisista). Todas estas expresiones, que no indican una sola y misma dirección, muestran con claridad que la «traducción» no podría cubrir todo el campo de procesos psíquicos fundamentales que designa la «trasposición», en tanto que esta se aplica por el contrario en todo lugar en el cual es posible recurrir a aquella.

Digo que estamos aquí más allá del problema lexical, porque está claro que esta problemática de la trasposición de las pulsiones en afectos (para atenernos a lo esencial) está ausente de la concepción laplanchiana de la temporalización. ¿Habría que ver en el rehusamiento a un inconciente «reservorio de pulsiones biológicas irreductibles» un tratamiento sumario e implícito de esta misma problemática? ¿Y, en este rehusamiento mismo, veríamos una reducción polémica (que sería inaceptable) de la teoría freudiana de las pulsiones? No lo sé. Sin embargo, ocurre que, en mi visión (como en el discurso freudiano), la representación no es lo único que entra en juego en el proceso temporalizante de la trasposición. Mientras que, por otro lado, parecería que ella, claramente, será en fin de cuentas la dueña del juego en una visión traductiva de los destinos posibles del ser seducido.

4. La cuestión, ya mencionada, de una eventual «traducción» de las excitaciones mensajeras del inconciente del adulto debe evidentemente ser relacionada con la constitución del objeto-fuente de la pulsión, como lo concibe Laplanche. Sin duda, hay allí un medio de hacer más claro este aspecto de la acción atribuida al «motor inmóvil» seductivo. Pero, del lado contrario, el concepto mismo de objeto-fuente merece ser retrabajado en razón de que su autor, herrero hábil e ingenioso de herramientas intelectuales, presta una atención suficiente a la excitabilidad corporal. Porque, sin ella, nada de excitación. ¿Y no ansiamos nosotros «simplemente», con nuestra ficción más o menos feliz del aparato psíquico, dar cuenta del modo en que cada uno hace marchar unidos, como decía Montaigne, su cuerpo y su alma?

Respuesta a M. Dayan

Maurice Dayan acompaña desde tan cerca mi derrotero, y va tan directamente a lo esencial, que me contentaré con puntuar algunas cuestiones.

Del modelo traductivo pienso en efecto, postulo, que puede tener valor operatorio fuera del campo del lenguaje en el sentido estrecho del término. Por este camino me ha precedido más de uno, no sólo Freud sino también Jakobson, con su noción de «traducción intersemiótica». Resta sin embargo, pero esto es para mí *otro* problema mucho más preocupante, que el movimiento de detraducción-retraducción toma un sentido diferente cuando se trata de la confrontación del sujeto con *sus propias* traducciones pasadas (en la cura, el duelo, la vida en general) y a partir del proceso originario de temporalización que confronta al individuo con los «significantes enigmáticos» del otro. Estos son enigmáticos en tanto *exigen*, ellos también, detraducción, pero la vía de esta se encuentra barrada por la represión del otro adulto. Convengo perfectamente en que hay aquí un pasaje al límite, de lo empírico a lo originario. Hablar de «proto-temporalización» es designar, de un modo diferente, el mismo salto. Pero el «encabalgamiento» que nos hace pasar del proceso intratemporal a lo que intento caracterizar como su motor inmóvil es guiado, ordenado, por este hilo de Ariadna: se trata siempre de significantes.

En este sentido, mi expresión «mensajes y excitaciones» propuestos al niño debería ser rectificada si no dejara ver suficientemente lo siguiente: las excitaciones que provienen del adulto sólo son traumáticas porque ellas vehiculizan mensajes «para ellos mismos ignorados». En cuanto a la «perplejidad» del niño, ella no es, en mi opinión, reflexiva, ni ligada al hecho de que se trate de un sujeto hablante, en el sentido del lenguaje verbal. Pienso que el *infans* se ve confrontado con el enigma y lo percibe antes de haber adquirido el lenguaje.

La tentativa de subsumir la traducción (*Übersetzung*) bajo la categoría de la trasposición (*Umsetzung*) que cubriría un campo más vasto, y particularmente la relación de la pulsión al afecto, me recuerda, por si fuera necesario, que Dayan es más freudiano que yo en tanto quiere remitirme amigablemente a una problemática freudiana más clásica. Porque es exacto que mi concepción de la pulsión me aleja considerablemente de Freud, y me aproxima (tal vez) a cierto Lacan. La fórmula siguiente es sin duda provocadora, en razón de que invierte radicalmente algunas formulaciones freudianas: «La pulsión es la forma mediante la cual el objeto-fuente *afecta* al cuerpo y exige de él cierto trabajo». Que el *afecto* (y el afecto de base, la angustia) sea del «cuerpo» no me parece demasiado discutible ni incluso, necesariamente, antifreudiano. Queda en pie que sólo a partir de la pasividad del cuerpo con relación al «cuerpo extraño interno» es posible examinar en qué medida el afecto debe ser considerado efecto, representancia, trasposición o traducción de la pulsión.

Lamento responder aquí demasiado perentoria y lacónicamente: las cuestiones puestas de relieve por Dayan necesitan, como él lo sugiere, no réplica sino «retrabajo».

Pierre Fédida

Jean Laplanche se propone entonces, si no tratar, al menos recapturar orientaciones de su reflexión que recaen sobre lo que se puede llamar *temporalización* en psicoanálisis. «La temporalización designa el modo según el cual el existente humano se organiza según el tiempo, intentando tomar de sí mismo, en cada nuevo giro, una nueva perspec-

tiva» (cf. pág. 84). Dando por entendido que la *temporalización* es una *actividad* inherente a los procesos analíticos, constituye aquí el objeto de un examen distinto de todo lo que pueda ser pensado en el nivel del *tiempo*, de la *temporalidad* y de la *historicidad*. En la conclusión de su artículo, Jean Laplanche explicita claramente su proyecto de conjunto actualmente en obra: «Nuestra teoría quiere volver a poner en marcha la reflexión filosófica sobre el tiempo» (pág. 83). «El psicoanálisis privilegió desde el comienzo al movimiento que, a partir del presente, se vuelve hacia el pasado. Nos quedaba por interpretar esta secuencia: presente → pasado → futuro, a la luz de una teoría traductiva-detraductiva de la existencia humana, y remitir este movimiento, generador de la diacronía misma, a ese motor sincrónico que es la situación originaria de seducción» (págs. 83-4).

Apoyándose en particular en la expresión de Novalis, «*Trieb zur Übersetzung*», Laplanche subraya que la pulsión de traducción «proviene, surge, no del *traductor* sino de esto intraducido, o de esto imperfectamente traducido que *exige* sin cesar una (mejor) traducción». Y continúa: «Para resumirnos en este punto: el movimiento de temporalización, presente → pasado → futuro, es un movimiento de detraducción-retraducción. Presupone algo ya-traducido anterior, pero también algo por-traducir primordial, que llamamos inconciente» (pág. 80).

El conjunto del artículo de Jean Laplanche —y en particular estas proposiciones— suscita, en mi opinión, cierto número de preguntas.

1. El proyecto del analista de «volver a poner en marcha la reflexión filosófica sobre el tiempo» es, en un primer abordaje, audaz, pero se comprende en su propia medida si la tarea es la de esclarecimiento y fundamentación antropológicos del pensamiento psicoanalítico —como lo exigía ya Ludwig Binswanger, para quien las cuestiones de la temporalidad y de la temporalización son centrales en la obra freudiana aun cuando Freud no haya llegado a «despertarlas»—. La problemática *general* así abierta por la *temporalización* es la problemática misma de la antropología fenomenológica de Kant a Husserl, pasando por Hegel. Dicho de otro modo, todo proyecto psicoanalítico de «volver

a poner en marcha la reflexión» *antropológica* «sobre el tiempo» y, en particular, a través de la idea del movimiento de temporalización no puede, en mi opinión, ahorrarse tomar en cuenta el itinerario husserliano —aun cuando más no fuera para evaluar hoy el estado del debate entre fenomenología y psicoanálisis.

2. Otra puntualización se impone, además, a la anterior. Ella se sostiene en los recientes trabajos de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (*Entre el tiempo y la eternidad*, 1988) así como en las contribuciones reunidas bajo el título *Tiempo y devenir A partir de la obra de Ilya Prigogine* (1988) sobre la base del Coloquio internacional de Cerisy de 1983. El estudio de los fenómenos irreversibles, de las fluctuaciones, de los puntos de bifurcación, de las estructuras disipativas, etc., no puede permanecer extraño a la especulación metapsicológica cuando se trata de temporalidad y de temporalización. (Trabajo personal por aparecer sobre esos temas.)

3. La tesis cuya formulación es esbozada aquí por Jean Laplanche reposa en una «analogía» (la palabra merecería detenerse un momento) entre «proceso analítico» y «proceso o (la) manera de proceder de la traducción». Aunque una formulación tal no suscita objeciones mayores si se la toma por una comparación *metafórica* (a la manera de Sócrates, se interrogan oficios cuyas actividades permitan según una progresión negativa definir el oficio de psicoanalista: ¿es médico? ¿tejedor? ¿arqueólogo? ¿seductor? ¿traductor? . . .), ella no va de suyo cuando supone una analogía. Que la cuestión de la traducción se haya visto introducida muy tempranamente por Freud (cf. la famosa carta supuestamente 52 a Fliess) para comprender el funcionamiento de la memoria (o del recuerdo), el estatuto de las huellas mnémicas y la organización del síntoma histérico, es muy cierto. Pero la cuestión freudiana de la traducción no puede hacerse independiente de la inscripción y de la reinscripción —ni de la *escritura* (cuya especificidad es aquí inherente a la *escucha* psicoanalítica y al paradigma técnico del sueño para esta escucha)—. Creo entonces que la cuestión freudiana de la traducción se apoya en presupuestos teóricos conexos referidos a la memoria y al lenguaje y que trae consigo consecuencias fundamentales en cuanto a la hipótesis

mito-filogenética, las lenguas y la imposible lengua fundamental, la simbólica (no el simbolismo), la cultura, etcétera.

4. Por último, y leyendo aquí a Jean Laplanche —y no vacilando en confiar al *debate* una forma amigablemente polémica—, no podemos abstenernos de plantear la cuestión: ¿qué diferencia aquí su posición de la de un Lévi-Strauss en la manera en que este pensó (en particular en la *Antropología estructural*) la interpretación del mito (y por el mito) en términos de traducción y de re-traducción? Ciertas afirmaciones de Jean Laplanche (págs. 79-84) justifican esta aproximación problemática. ¿No se podría decir, en efecto, que la interpretación de un mito por sí mismo —el hecho de que cada traducción del mito (cada «versión») levante parcialmente la represión inherente a la tradición del mito y a su transmisión al propio tiempo que constituye una reorganización que está ella misma sometida a la represión— se efectúa sobre el eje presente → pasado? Ciertamente, el método de Lévi-Strauss no es en absoluto comparable al psicoanálisis: ¡le es incluso antagónico! Pero lo que Jean Laplanche describe como «proceso de temporalización» y que supone un «*por-traducir* primero», un «en el fundamento» —*el inconciente*—, ¿está tan alejado del proceso de *historización* propio de las traducciones del mito y que supone un conjunto primordial desorganizado?

Estas preguntas sólo valen para abrir o alimentar un debate. Como en este debate se argumentan prácticas de teorización, mi interrogación personal recae sobre la autogénesis por la obra de Jean Laplanche de esta teoría de la temporalización/traducción.

Las consideraciones que acabo de presentar brevemente no pueden evidentemente ser sustraídas ni abstraídas de ciertas posiciones personales que se expresan actualmente en mi propia investigación y que puedo brevemente resumir así:

En mi artículo «*Passé anachronique et présent réminiscent*» (en *L'Écrit du Temps*, n° 10, 1985), intenté modificar una condición de abordaje del tiempo en psicoanálisis. Mi atención dirigida al *sitio del lenguaje* en el análisis y al *epos* de la situación me condujo a interrogarme sobre lo *anacrónico* y, en razón de ello, sobre un pasado que no estaría

en el horizonte de anterioridad de un presente. Lo *en el presente* del sueño, de la transferencia. . . define una función de la interpretación más local que temporal (cf. mi trabajo sobre «Théorie des lieux»). En estas condiciones, el eje presente → pasado sólo adquiere para mí sentido si son previamente desgramaticalizadas y vueltas asintácticas (o paratácticas) categorías de representación que pertenecen al discurso de lo manifiesto.

Es —parecería— *la escucha analítica* (y no sólo la escucha del analista) la que, siendo condición de resonancia y de insurrección semántica de las palabras, recibe las *ondas* de temporalidad presentes de la palabra en la cura. Yo propondría que la *temporalización* concierne a una actividad de un proceso inter-trasferencial y, por supuesto, contra-trasferencial (cf. mi trabajo sobre *L'absence*). Paradójicamente tal vez, estoy más interesado por la *historización* del levantamiento de la represión que por la temporalización.

En cuanto al «futuro», no me parece que deba ser pensado psicoanalíticamente como tal (es una formación de síntesis del mismo carácter que los ideales sintomáticos): concierne bajo su dimensión teleológica a *la palabra de la interpretación* de la cual la función de interpretar presente ↔ pasado es, en mi opinión, indisociable de las operaciones de desplazamiento y, por tanto, de *producción de los posibles*.

Por último, mi interés llevado a *la construcción en análisis* me hará enunciar la proposición: *temporalidad-construcción-historización*. Muy esquemáticamente, para mí: las temporalidades dan cuenta de un *en el presente* (los lugares) atemporal, la construcción solicita del lenguaje un pasado anacrónico, la historización es el proceso teórico, de auto-teorización (cf. *L'absence*) del síntoma.

Me congratulo de la iniciativa tomada por Jean Laplanche de solicitar un debate de este tipo y deseo vivamente que se continúe.

Respuesta a Pierre Fédida

Pierre Fédida me confronta, con pertinencia, a otros encaminamientos concernientes al tiempo, no todos los cuales me son familiares del mismo modo.

En lo que concierne al abordaje fenomenológico, más avanzo y más mi reflexión me parece situarse en un terreno que se superpone ampliamente con el de Heidegger, pero, por el contrario, muy poco con las preocupaciones de Husserl. Este, en efecto, se sitúa en el nivel del tiempo perceptivo y de su fenomenología, y no en el de la temporalización de una vida. San Agustín y Husserl con aproximaciones reflexivo-descriptivas, así como Freud por medio de su pequeña «pizarra mágica», se ocupan del tiempo en el cual el «alma» se distiende y se estrecha nuevamente, retiene el pasado y se extiende hacia un futuro inmediato. . . una temporalidad que (podemos suponer, a riesgo de incurrir en juicio de lesa humanidad) es común a la mayoría de los organismos vivos, «animalículos» o no.

En cuanto a la comparación con Lévi-Strauss, me parece halagüeña, pero no me inspira demasiado en este caso preciso. Yo encuentro seguramente en Lévi-Strauss, con la noción de grupos de transformaciones, la idea de una suerte de traducción recíproca de las versiones de un mito. Pero el grupo no está orientado en el tiempo, y no encuentra en modo alguno su motor en un «por-traducir» primordial, ya sea organizado o desorganizado. El pasaje de lo colectivo (el mito) a lo individual (la temporalización de una vida) me parece, además, aventurado. Cuando yo hablo de traducción en el proceso de temporalización del individuo, me refiero a una actividad efectiva y jalonable de auto-traducción, en tanto que la «traducción» que pasa de una forma N a una forma $N + 1$ de un mito es asunto sólo del mitólogo. Cada mito, para Lévi-Strauss, no es otra cosa que el conjunto (indefinido) de sus versiones, entre las cuales no se podría describir ninguna vectorización temporal de un sujeto, ningún proceso de detraducción-retraducción.

¿Cuáles son los presupuestos que permiten dar al modelo de la traducción un alcance generalizado, fuera del dominio estricto del lenguaje verbal? Ya he respondido a Maurice Dayan que una extensión tal podría considerarse del patronazgo de un lingüista como Jakobson. De todos modos, un uso de este tipo me parece mucho menos azaroso que la aplicación al aparato psíquico del modelo de la escritura. Yo sé bien que Derrida extendió la vía freudiana, que describía la huella mnémica como inscripción, para metaforizar a su vez esta última en escritura. Queda por

decir que, para mí, la escritura, *prosaicamente*, es un fenómeno segundo, una inscripción *codificada* y socializada del lenguaje verbal, que tiene sus orígenes históricos (prehistóricos) precisos. Pero bien podemos suponer, *sin metáfora*, que el niño *anterior* a la invención de la escritura estaba ya confrontado con los mensajes adultos y con la tarea imposible de su traducción. Digo «prosaicamente» porque Pierre Fédida sabe hasta qué punto deseo positivizar la prehistoria, es decir, liberarla de las hipótesis mito-filogenéticas.

Cuento con la próxima publicación de *Théorie des lieux* para prolongar esta discusión entre nosotros.

Jacques Gagey

Jean Laplanche pone de relieve con razón que las ideas de Freud sobre el tiempo, tal como se las puede articular en una lectura que no tema hacerlas «trabajar» un poco, esbozan un movimiento de temporalización que, partiendo del presente, desaloja al pasado ahí adherido, y posibilita el futuro. Ninguna duda de que los ekstasis temporales en efecto se encadenan de ese modo en el trabajo de la interpretación, como él lo pone de manifiesto. Ninguna duda de que la cura encuentra y afina en esto un proceso de la conciencia ya operante, entre otros procesos, y como lo muestra Laplanche, en el trabajo del duelo.

¿Se podría sin embargo enunciar que esta «lógica» presente-pasado-futuro constituye lo específico de una filosofía psicoanalítica del tiempo?

Me parece que el despliegue de los tres ekstasis temporales no puede hacerse nunca si no es en este orden. Estos ekstasis, en efecto, aunque se pueden nombrar por separado, no se pueden tomar como dimensiones independientes, susceptibles como tales de formar parte de una pluralidad de composiciones. Se trate del sentimiento del tiempo, del tiempo cosmológico (más precisamente, de su representación), de las emergencias temporalizantes del sujeto viviente, humano, histórico, cualquier relación con el tiempo los descubre anudados entre sí según el esquema 2-1-3.

Es preciso decir que la determinación del pasado, del presente y del futuro como tres ekstasis de la temporalización no es un dato inmediato. De la doble comprobación de

que las cosas permanecen sin duda (la casa de mi infancia está aún allí, desafiando al tiempo) pero que no cesan de deteriorarse (esta casa natal lleva, pese a todo, la marca del tiempo), el pensamiento popular concluye en principio, a la manera de Heráclito, que el ser es esencialmente frágil, hasta incapturable. Hace así de Cronos el agente de la desintegración de todas las cosas, la fuente de una desesperanza epistemológico-existencial. Pura negatividad, este tiempo popular no se da ningún ekstasis: sin presente, está en vías de pasar; sin verdadero futuro, su advenimiento hará de él un presente sin espesor, en vías entonces de desaparición; en cuanto al pasado, imposible conferirle un estatuto, porque el hecho de haber sido no dispone de ningún lugar pensable donde ordenarse (ningún infierno, entonces, cuyo acceso no haya sido barrado por las aguas del Leteo).

No hay ekstasis temporales si no se reconoce en el tiempo la dimensión formal de la actividad psíquica; a esto llega poco a poco la filosofía, a medida que logra recobrarse del aparente salvajismo de Cronos. . . y de la antítesis que le cincela el idealismo precrítico en su convicción valiente pero un poco limitada de la Idea, o sea, de la eternidad de la verdad.

Esta emergencia intelectual sobreviene claramente a partir de Kant y de Hegel, como lo destaca Jean Laplanche (deberíamos tal vez precisar: en la posteridad de Lutero), porque es ahí donde se comienza a admitir que hay, que puede haber movimiento en el ser, del cual las diferentes figuras y decursos de la historia individual y/o colectiva no significan la aniquilación sino el despliegue.

Pero este pasaje de lo onto-teológico a la filosofía dialéctica no dota al ser de ekstasis temporales salvo haciendo de la reflexividad la fuente del movimiento a través del cual se dice en lo sucesivo que el ser se da ser. Y por ello mismo, estos ekstasis quedan ordenados los unos por relación a los otros según el esquema presente, pasado, futuro.

Si la disposición esencial del ser ya no es mantenerse en su ser, al menos en su ser-así, si es destituido de su estatuto de ser todavía y siempre el mismo, el ser hace ahora continuo corte consigo. El ser del ser es una auto-dialectización, dicho de otro modo, una reflexividad que lo temporaliza. Es decir que el ser no cesa de «pasatizar» en cada momento su

presente, o sea, rompe la compacidad que instila la insistencia del pasado en el presente para posibilitarse un futuro. Los posibles, en efecto, no pueden desplegarse si no se deconstruye la plenitud que les impediría aparecer; por lo tanto, si no se desliga lo que en el presente tiende a reiterar el pasado. La apertura temporalizante o reflexiva va entonces, siempre, del presente al pasado, al futuro.

Creo entender que Jean Laplanche comparte este sentimiento. Sabe muy bien que filosofar es tomar distancia, diferenciar, deconstruir una primera elaboración, descualificar la pertinencia y, por lo tanto, la actualidad de aquella, que en lo sucesivo se considera parte del pasado de la vida intelectual. Por eso sostiene, acertadamente, que una filosofía psicoanalítica del tiempo sólo puede sobrevenir en un *après-coup* con respecto a Freud. Pero deberá convenir en que, para el caso, este *après-coup*, que remite a cierta anterioridad de las representaciones presentes hasta aquí como un dato, a fin de posibilitar representaciones nuevas, lleva consigo una determinación *a priori* del tiempo, aquella misma que lo convierte en la forma del movimiento por el cual nos desasimos del presente en tanto reconocemos la insistencia del pasado. La temporalización presente-pasado-futuro es la condición trascendental de la reflexión, no su objeto; no es susceptible de modificaciones.

Ninguna duda hay, además, de que Jean Laplanche ve en la filosofía de la existencia más un defecto en reconocer una verdad primera que el esbozo de una estructuración distinta y eficiente de la temporalización. Mi interrogación se circunscribe entonces al interés —y se centra en ese interés— de poner de relieve que el defecto en cuestión recae más en la formulación que en el fondo del asunto.

El enemigo del psicoanálisis no es la filosofía de la existencia tal como ella se busca desde Husserl hasta Ricoeur a través de Heidegger, Sartre y algunos otros, sino sin duda el trabajo de la racionalidad, en tanto este persista en inscribirse en el marco de una filosofía no dialéctica como todavía hoy sucede en el caso de las ciencias de la naturaleza.

La causalidad reata lo sucesivo por la inteligencia que se da de las concatenaciones que lo atraviesan. Pone en evidencia estructuras diacrónicas, esto es, de los seres cuya naturaleza se expresa en un cambio ordenado, prerregulado, y no en un cambio histórico-reflexivo. La Naturaleza,

esto es, el conjunto de todas esas naturalezas, que se supone ordenado, triunfa aquí sobre el tiempo, lejos entonces de desfallecer ella, pero lo consigue al precio de un horizonte filosófico precrítico.¹ Así se forma, en efecto, el mito de una compacidad irrefragable de todos los fenómenos, atravesados como ellos están por una causalidad transitiva que permite imaginarlos en una pura y simple inmanencia al extenso desarrollo de una realidad única y perfectamente determinada (y tanto peor para Heráclito si el correr «inasible» de su río deja lugar, en lo sucesivo, a la articulación sin falla del flujo de nuestros cursos de agua con su ambiente geográfico-climatológico). Dialéctica y temporalización se han perdido aquí, o todavía no se las ha hallado. No hay sino una plenitud intramundana que no se ve amenazada por pérdida alguna, que desafía a cualquier novación, donde el trabajo analítico no podría encontrar un lugar, no tanto porque no se hubieran demostrado su aplicación y su eficacia, cuanto por una forclusión *a priori*, axiomática.

Que la racionalidad clásica no piense el tiempo, el tiempo del corte y de la eventual novación; que lo evacue ligando con fuerza lo sucesivo (aunque sea con desdén de las fragilidades que, a pesar de todo, se cuelan de contrabando); que enmascare esa falta con recursos verbales para calificar parámetros matemáticos homogéneos a todos los que permiten construir estructuras carentes de temporalización (por más que sean diacrónicas): sobre esto, justamente, debe recaer con prioridad la crítica, porque interesa a la fundación de las ciencias humanas. . . y del psicoanálisis.

Por otra parte, esta crítica no presenta grandes dificultades. Es fácil hacer comprender que discernir estructuras, diacrónicas o no, nunca tuvo interés salvo en tanto esas estructuras son de hecho artificios, lugares y momentos propicios para que en ellos advenga el corte, sea por sí, sea por el juego de una acción supervisada. Una racionalidad contemplativa se complace en imaginar que participa de la eternidad. La racionalidad encarnada se sabe al servicio de

¹ Ese precio es muy elevado, hasta insoportable; consiste, de hecho, en instituir capciosamente una religión del saber total. La lección esencial del positivismo se ha perdido aquí. Si Auguste Comte, en efecto, se aventuró a instituir de manera explícita —desde luego que sin éxito— la religión positivista internacional, fue sin duda para poner coto a la deriva ideológica del racionalismo científico.

los intereses y del trabajo humanos, y que le hace falta participar en su obra de desmontaje/reestructuración, para influir sobre esta; también ella es temporalizante.

Es fácil también mostrar que lo reflexivo a veces se basa en lo que ocurre ya en el nivel prerreflexivo, con lo cual se debaten la biología y la neurofisiología cuando ellas no se tapan los ojos. Los muy frecuentes retrasos de los organismos elementales en responder a la acción pretendidamente causal de los estímulos,² cuando una causalidad «bien hecha» debería obligarlos a producir *hic et nunc* una respuesta ya presta, hacerlos miembros de un ecosistema estricto, nos fuerzan a comprender que también ellos, y a su manera, «se toman su tiempo». Deconstruyen, parcializándola, la articulación rigurosa con el ambiente donde se insertaban. Para reconocer esto no cuenta la demasiado clásica fragilidad del ser, sino que atestigua sólo su costado vivo, porque la magnitud del retardo en reaccionar mide el grado de psiquización de los organismos. En este punto por cierto confluimos con lo que apuntó Freud, según nos lo refiere Jean Laplanche, acerca del investimento periódico de las excitaciones y el hecho de que esa periodicidad distancia de estas, provechosamente, al ser vivo.

El desplazamiento que sugiero para la crítica no tendrá por cierto como consecuencia confundir el *homo psychanalyticus* con el ser-proyecto, el ser-para-el-futuro, el ser-para-la-muerte, de lo cual en efecto se ha discutido bastante desde comienzos del siglo. Estaría destinado a permitir situar mejor la diferencia. Esta no obedece a que unos tales, en oposición a otros cuales, desdeñaran tomar en cuenta, para lanzarse hacia adelante, un presente bien anteriorizado. No nace de que unos se dejen aspirar como en vértigo por un puro «telos», por un futuro olvidadizo de cualquier pasado. Un proyecto sólo existe por la distancia que se toma frente al entrelazamiento de un presente sobre el que pesan determinaciones que lo orientan mal. La reflexividad existencialista, en consecuencia, no sufre menoscabo por reconocer la estructura formal de la temporalización, sino por deslindar mal, o de manera insuficiente, las gravitaciones del pasado, indicándolas como errores o faltas. Este dis-

² Cf. J. Gagey, «Brèves remarques sur le temps en psychologie», *Bulletin de Psychologie*, n° 317, págs. 660-4.

tanciamiento no es operatorio. Lo sería sólo si el Bien por venir estuviera determinado de antemano, lo que en efecto no ocurre y, por otra parte, nos reduciría al campo de una filosofía predialéctica. Frente a esta reflexividad, que inaugura una proliferación de elaboraciones de las que ninguna atina a presentar su legitimidad, el «método» del psicoanálisis adquiere toda su fuerza, y se vuelve posible situar con firmeza, en su nivel verdadero y fecundo, la confrontación del psicoanálisis y de las filosofías de la reflexividad.

La misma situación frente a esos cantores de la «vida» que son Jung y Bergson. En cada uno de ellos existe sin duda un movimiento de anteriorización del presente como condición de un futuro rico. La diferencia respecto del trabajo psicoanalítico —y no es menor— consiste en que aquella anteriorización sobrevalora el pasado después de haber registrado su acción en el presente. El vitalismo sacraliza las fuerzas que ve operantes desde hace tiempo, si no desde siempre, en el presente, y nos invita a confiarnos en ellas mañana, todavía más que hoy; en confiar en ellas «religiosamente», por falta —también aquí— de un método para «retraducir» (retomo con mucho gusto la expresión de Jean Laplanche) ese pasado.

Nada de esto nos aparta fundamentalmente de los dichos de Jean Laplanche, cuyo objeto es sin duda mostrar que la interpretación es en lo esencial un método que restaura en el analizando la posibilidad de retraducir un pasado enigmático. Pero quizá no sea ilícito esperar que, centrando la atención más en el método que aquí gobierna la temporalización que en la estructura temporalizante, se dibujarán mejor unas comparaciones sugestivas. Porque existen muchos esbozos de método en otras disciplinas, sobre todo en las disciplinas históricas.³

Respuesta a Jacques Gagey

Pese a mi introducción en sobrevuelo, bien rápida, mi propósito no es el de historiador de la filosofía. Queda en

³ Pienso sin duda, muy en particular, en la epistemología, que tiene por función retraducir en los contextos culturales sucesivos el *activum* de la racionalidad, ese agujón, también él enigmático, que nos hace creadores de saberes que nunca son sino parciales.

pie el hecho de que yo no suscribo la idea de que toda relación con el tiempo, y toda reflexión sobre el tiempo, descubran los ekstasis en tanto necesariamente anudados según el orden: presente, pasado, futuro. He dicho a Pierre Fédida que mi interrogación se situaba en el mismo terreno que la de Heidegger. Pero este —como lo ha vuelto a enunciar aun recientemente Ricoeur— afirma «la primacía del futuro en el recorrido de la estructura articulada del tiempo». El vector originario es el porvenir (*Zukunft*), el norte (*Worauhin*) hacia el cual el sujeto se arroja con decisión. A esta *Entschlossenheit*, «decisión resuelta», del «ser-para», yo opongo otra decisión, no menos resuelta, la de Freud, que se arroja deliberadamente hacia el pasado. Pero lo que intento aportar aquí es que ese movimiento no busca una suerte de cifrado por interpretar, que fuera como su «*arjé*», sino que es un movimiento de desligazón-detraducción, que así se reata con la fuerza viva de un por-traducir fundamental.

Tuve la fantasía, hace un momento, de un Maurice Dahan que se erigía para mí, oveja descarriada, en el Buen Pastor del freudismo; otro tanto hacia Jacques Gagey, para el redil de la «filosofía reflexiva». Con la diferencia, sin embargo, de que yo nunca frecuenté este segundo rebaño. De ahí que, en fórmulas que hacen expedito el derrotero de esta filosofía, no reconozca nada del movimiento metódico y resuelto del análisis, tal como lo concibo: «Partiendo del presente, desaloja(r) el pasado que allí se acantona, y posibilitar(r) el futuro». . . «hacer sin cesar corte consigo mismo». . . «no cesa(r) de llevar hacia el pasado en todo momento su presente», etc. Estas fórmulas son seguramente unas descripciones del funcionamiento del «sistema percepción-conciencia», del que Jacques Gagey señala, no sin pertinencia, que «toma su tiempo» «ya en el nivel pre-reflexivo», es decir, en el animal. Pero lo que yo intento describir a través de la dialéctica de las versiones sucesivas de una vida pertenece a un dominio totalmente diferente.

En fin, ¿cómo no reafirmar que el enigma no es, en mi opinión, el del pasado en general, sino el de aquel inherente a la relación originaria con el otro adulto y su «trascendencia»: la relación de seducción originaria?

5. Implantación, intromisión

«Recordamos la antigua discusión», en la cual Pasche y Renard¹ hacían al pensamiento de Melanie Klein la objeción más radical. Al poner en el origen el proceso de proyección —decían—, M. Klein se instalaba definitivamente en el idealismo. Todo partía del interior; buenos y malos, los objetos no hacían más que surgir, conejos o palomas, de la caja del ilusionista. Objeción bien fundada, pero la razón era tal vez mal percibida: la concepción de un inconciente primario, endógeno y, en última instancia, biológico, no permitía al psicoanálisis más que este tipo de pensamiento; y no ignoramos que la reducción del inconciente a algo pulsional biológico, antes de que M. Klein la llevara al extremo (llega hasta a ignorar la represión), pertenece de inicio a Freud mismo.

Dando, por el contrario, una prioridad a la introyección dentro del juego proyección-introyección, se gana sin duda algo. La introyección, y su modalidad más patente, la represión, implica que el sujeto pone inicialmente algo adentro, instauro un inconciente, antes de constituir, por proyección, un mundo objetual sexual según las líneas de fuerza surgidas de lo reprimido. Yo mismo he insistido en la prioridad de este movimiento (la represión originaria), frente a cualquier otro, en la constitución del sujeto psíquico. El objeto-fuente, si bien es «fuente», es también y ante todo objeto «caído abajo», reprimido. Lacan, con su idea de una simbolización o de una *Bejahung* (afirmación) primaria,² iba manifiestamente en esta dirección.

«Implantation, intromission», *Psychanalyse à l'Université*, 15, 1990, págs. 155-8.

¹ F. Pasche y M. Renard, «Réalité de l'objet et point de vue économique», *Revue Française de Psychanalyse*, XX, 4, octubre-diciembre de 1956, págs. 517-24.

² *Escritos*, Siglo XXI Ed., 1971 (diversas referencias, sobre todo pág. 372).

Queda por señalar que introyectar o proyectar, reprimir, simbolizar o afirmar son verbos y procesos en los cuales el sujeto gramatical y real es «el sujeto», el individuo mismo.

Volvamos sobre los «mecanismos de defensa», y sobre las tentativas de rendir cuenta de lo más extraño al sujeto: lo que gravita en torno de la psicosis. Freud intenta cercar esta «ajenidad» en la perversión, pero también en la psicosis, con el concepto de renegación (*Verleugnung*); un trozo de la realidad es renegada, puesto en esta suerte de situación intermedia en la que el sujeto «ya lo sabe, pero aun así» (O. Mannoni). Más radical, la tentativa de Lacan con la «forclusión». El «significante del padre» no es admitido por el sujeto en su mundo «simbólico». Lo que es forcluido de lo simbólico, como sabemos, supuestamente retorna en lo real. . .

Sin embargo, también aquí, renegar o forcluir implican un *acto* del sujeto *infatigable*. Para renegar o para forcluir, pese a la afirmación un tanto fácil según la cual «él no quiere saber nada de eso», es necesario evidentemente que nuestro sujeto, Jacques, Anatole o Sigmund, sepa, o al menos aprehenda, algo de lo que va a expulsar, por radical que se suponga esta expulsión. De proyección en renegación, de renegación en forclusión, el psicoanálisis, ilusionista tomado en su propia trampa, se extenua en creer que el «conejo», surgido de la caja, luego «retorna» en lo «real».

Sabemos que Aristarco de Samos, en el siglo III a. C., descubrió el heliocentrismo.³ Una ignorancia que se perpetúa hasta la obra de Copérnico, cuya «revolución» no es más que un redescubrimiento, un resurgimiento luego de un largo período de escotomización.⁴ Cuando Freud habla de tres ataques o humillaciones mayores infligidas por la ciencia al narcisismo humano,⁵ agrega a la humillación cosmológica debida a Copérnico (la Tierra ya no es el centro del mundo) y a la humillación biológica aportada por Darwin (el hombre no es más el soberano del mundo animal),

³ Le debemos también las tentativas inauditas de medir las distancias Tierra-Luna, Tierra-Sol, y los diámetros de la Luna y del Sol. Freud conocía bien esta prioridad de Aristarco sobre Copérnico.

⁴ Es probable que Copérnico conociera los trabajos de Aristarco.

⁵ «Una dificultad del psicoanálisis», *GW*, XII, págs. 3-12; en *AE*, vol. 17, 1979, págs. 125 y sigs.

la humillación psicológica, debida a Freud en persona (el yo no es ya «el amo en su propia casa»).

Revolución imperfecta sin embargo, inacabada, puesta en cuestión por Freud mismo. Porque si en lo sucesivo el individuo está regido, en la teoría psicoanalítica clásica, por un inconciente incognoscido y pulsional, no es menos cierto que este «ello», por ajeno que se lo suponga, no es un «ajeno». Habita supuestamente *en el centro* del individuo, a quien gobierna a su antojo,⁶ incluso si ha destronado al yo. Un soberano en el lugar de otro, pero claramente instalado en la torre de control.

Proyectar, introyectar, identificarse, renegar, forcluir, etc., todos estos verbos con los cuales funciona la teoría analítica para describir los procesos psíquicos se caracterizan por tener en común al individuo en cuestión; yo proyecto, yo reniego, yo reprimo, yo forcluyo, etc.⁷ ¿Qué ha sido, como en el caso de Aristarco, escotomizado? Simplemente este descubrimiento de que *el proceso viene originariamente del otro*. Los procesos en los cuales el individuo manifiesta su *actividad* son todos secundarios frente al tiempo originario, que es aquel de una pasividad: la de la seducción.

El *autocentrismo* —para crear este vocablo— ha retornado con vigor (casi desde el comienzo), imponiendo su hegemonía sobre el conjunto de la metapsicología, de la clínica y de la práctica. Retorno de la vieja filosofía del sujeto (renovada en la salsa biológica, o, eventualmente fenomenológica),⁸ después de la tímida incursión «aristarquiana»

⁶ De esta concepción centrada, concéntrica, del ser humano, hay mil testimonios en Freud. Así, entre otros, esta formulación asombrosa de que sería el inconciente quien, «desde el interior», enviaría hacia el mundo exterior, «por medio del sistema P-Cc», esa suerte de antenas retráctiles que caracterizan el funcionamiento perceptivo. Este inconciente no tiene ya nada que ver con el reprimido, es decir, con aquel que el análisis descubrió. Cf. «Nota sobre la "pizarra mágica"», *GW*, XIV, págs. 1-8; en *AE*, vol. 19, 1979, págs. 239 y sigs.

⁷ O bien: Anatole proyecta, Anatole reniega, etc. Mi distinción no pasa entre la primera y la tercera personas (distinción cara a los personalistas y a Politzer), sino entre el sí mismo y el otro.

⁸ Tan vanas como la tentativa, antes mencionada, de hacer surgir del interior un «extraño», una «ajenidad» absoluta, serían las elaboraciones del último Husserl, y su búsqueda patética de una «síntesis» o de una «constitución pasiva» del objeto.

de los años 1895-1897. Allí, Freud parecía a punto de destronar a «Anatole» de su actividad originaria. La sexualidad le venía del otro, era implantada en él por el otro. Un momento fugitivo. . .

Nosotros proponemos otorgar todo su lugar, en metapsicología, a procesos irreductibles a un autocentrismo; aquellos cuyo *sujeto* es simplemente el otro. No el Otro metafísico, o yo no sé qué «pequeño otro». El otro de la seducción originaria, en primera instancia el otro adulto. En el centro de este proceso, el de la *implantación*. Designo así el hecho de que los significantes aportados por el adulto se encuentran fijados, como en superficie, en la dermis psicofisiológica de un sujeto en el cual una instancia inconciente no está aún diferenciada. Es sobre estos significantes recibidos pasivamente donde se operan las primeras tentativas activas de traducción, cuyos restos son lo reprimido originario (objetos-fuente). Remito aquí a *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*.⁹

La implantación es un proceso común, cotidiano, normal o neurótico. Al lado de este, como su variación violenta, hay que hacer lugar a la *intromisión*. En tanto que la implantación permite al individuo una recaptura activa, con su doble faz traductivo-represora, hay que intentar concebir un proceso que obstaculiza esta recaptura, sorteando las diferenciaciones de las instancias en vías de formación, y pone en el interior un elemento rebelde a toda metábola.

No dudo de que un proceso emparentado con la intromisión juega también su rol en la formación del *superyó*, cuerpo extraño no metabolizable.

Por opuestos que sean los procesos clásicos «autocentrados», y los introducidos aquí, «alógenos», no se nos escapará que todos encuentran su modelo en *procesos corporales* bien conocidos, que ponen en juego el volumen del cuerpo, su envoltura y sus orificios. La intromisión está en una relación principal con la analidad y la oralidad. La implantación se refiere sobre todo a la superficie del cuerpo en su conjunto, a la periferia perceptiva.

⁹ Buenos Aires: Amorrortu editores, 1989, esquema pág. 136. Lo que he descrito en el *Fort-da* podría servir aquí de ejemplo: el significante allí implantado es el ausentamiento del padre o de la madre; retomado activamente por el niño en la traducción del *Fort-da*.

6. El tiempo y el otro

Suelo servirme de esta anécdota —dice Freud en *La interpretación de los sueños*— para ilustrar el factor del *après-coup* en el mecanismo de las psiconeurosis: «Erase un joven —dice la anécdota— gran aficionado de la belleza femenina; cierta vez en que la conversación recayó sobre la bella nodriza que lo amamantara, exclamó: “Me pesa no haber aprovechado entonces mejor esa buena ocasión”». ¹

Se trata de una asociación al «sueño de las parcas» o de los *Knödel* ² introducida por la siguiente observación: «En el pecho de la mujer se reencuentran el amor y el hambre»; en este sueño, en efecto, Freud se refiere explícitamente a las significaciones sexuales; sin embargo, hay un momento en el cual se detiene en el camino, por razones de discreción y de pudor. No entraré entonces en las complejidades de este sueño, y me conformaré con tomar la anécdota tal como ella se presenta fuera de ese contexto: una ilustración del *concepto de après-coup*. Hay razones para pensar que esta ilustración data de 1898, como el sueño, es decir, bien dentro de la historia de ese concepto que se extiende de 1895 a 1917. Historia compleja que no detallaré aquí, pero que he seguido muy de cerca este año en mi curso en la Universidad. Para situar dos posiciones: Lacan toma nota del concepto en el «Hombre de los Lobos», es decir, en 1917, pero ignora la teoría de la seducción. De modo simétrico, Georges-Arthur Goldschmidt cree que Freud «dejó caer esa palabra» luego

Texto presentado en el marco de las *Journées de l'Association Psychanalytique de France*, en Vaucresson, junio de 1990. «Le temps et l'autre», *Psychanalyse à l'Université*, 16, 61, 1991, págs. 33-56.

¹ GW, II-III, pág. 211; en AE, vol. 4, 1979, pág. 218.

² Sueño ampliamente comentado por Didier Anzieu en *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, París: PUF, nueva edición, 1975, t. II, págs. 473 y sigs.

de 1898.³ Evidentemente, un simple vistazo al «Laplanche y Pontalis» lo hubiera desengañado. El cree también que esta palabra se ofrece con toda naturalidad en el movimiento de la lengua de Freud; cuando en verdad el *après-coup* es un término extraído de la lengua corriente, transformado en sustantivo (*Nachträglichkeit*) en un momento preciso de las cartas a Fliess y valorizado como vocablo técnico por Freud mismo. Todo lo atestigua. La apoteosis del concepto para Freud es la cuantificación, y iqué frase más provocadora, en su ambición cientificista, que esta: «El monto del *après-coup* está entonces muy disminuido»!⁴

Sin embargo, que la conceptualización del *après-coup* en Freud no está siempre en el nivel de la profundidad que nosotros mismos encontramos. . . *après-coup*, lo muestra fácilmente el ejemplo del texto propuesto en la *Traumdeutung*. Marquemos, de manera cómoda, gracias a la «flecha del tiempo»: pasado, presente, futuro. La anécdota nos propone dos escenas sucesivas, ligadas por esta flecha: el niño al pecho, luego el aficionado a las mujeres hecho adulto y pensando en el pecho de su bella nodriza. Una teoría que invirtiera la flecha del tiempo sería la de la interpretación retroactiva, o de la imaginación retroactiva, calificada por Freud de «retrofantasear» (*Zurückphantasieren*). Es esta la posición, después de todo, de este joven, que no es freudiano y que no sabe nada de la sexualidad infantil. El se resitúa simplemente hacia atrás: «¡Ah, si hubiera sabido! ¡Ah, si hubiera simplemente sabido desear, si hubiera podido desear!». En el límite se trata de una broma, que por otra parte sólo los hace sonreír como tal. Una broma se hace a menudo a expensas de aquel que no sabe, en este caso el lactante, que «ignora» la buena oportunidad: la sexualidad es aquello que se oculta a los niños, aquello que ellos no pueden ni siquiera presentir. Pero la interpretación de Freud (prácticamente todos los textos dan testimonio de ello) va en el sentido inverso, es decir, no invierte la flecha del tiempo, ella es determinista. La traducción inglesa de la *Nachträglichkeit* por *deferred action*, «acción diferida», endurece posiblemente esta elección, pero coincide bastante con la

³ G.-A. Goldschmidt, *Quand Freud voit la mer*, París: Buchet-Chastel, 1988, pág. 87.

⁴ GW, XII, pág. 88.

doctrina explícita de Freud. Esa doctrina, como sabemos, es la del efecto «en dos tiempos» de la excitación: la representación puede tener un efecto mucho más excitante, por lo tanto mucho más traumatizante que la irritación somática de partida, pero ello porque en el intervalo se ha producido una maduración orgánica.

Hecho notable, el contexto de aparición del concepto de *après-coup* es la carta del 14 de noviembre de 1897, que, después del abandono de la teoría de la seducción, marca un retorno vigoroso de lo orgánico. Esta carta, donde por primera vez aparece en cinco ocasiones el concepto, con el término sustantivado *Nachträglichkeit*, definió en principio, como una suerte de programa, lo que en el curso de los años se elaborará como una sucesión de «estadios», ligados a zonas erógenas orgánicas. Por otra parte, ella abrocha este programa mismo a una sucesión de épocas en la «filogénesis», abrochamiento que yo he indicado hasta qué punto lo considero inaceptable.⁵ Esta erogeneidad, al ser concebida como puramente fisiológica, orgánicamente determinada y predeterminada genéticamente, demandará demasiado a Freud, confrontado él mismo con la aporía cuando se trata de *definir* la sexualidad infantil en el sentido amplio que él le confiere. ¿Mantendrá él al menos esta exigencia, prefiriendo no «ceder en la palabra» sexual a sustituirla tal vez con términos más aceptables, como «placer de órgano», «interés», etc.?⁶ En los sucesores, a decir verdad, esta aporía incluso desaparece: la sexualidad infantil, no genital, es difícil de aprehender —precisamente

⁵ En diversas ocasiones, formulé explícitamente mi oposición absoluta a la hipótesis filogenética en *psicoanálisis*, cualquiera que sea su forma: reproducción de la filogénesis en la ontogénesis de la pulsión, fantasías originarias heredadas biológicamente, transmisión genética del guión de la horda y del Edipo, innatismo del ello, etcétera.

Esta oposición no apunta evidentemente a la transmisión genética de las aptitudes y funciones psicofisiológicas adquiridas en la historia del viviente y de la especie, que son intrínsecamente ajenas al campo del psicoanálisis, aun si constituyen su presupuesto. Por el contrario, el problema de la transmisión de lo sexual (en el sentido psicoanalítico) y también de sus modos de «ligazón» (Edipo) se debe tratar según modelos que remitan a la comunicación interhumana, y no a la genética.

⁶ Reléanse, sobre este punto, los dos capítulos 20 y 21 de *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, así como los artículos «Sexualité» y «Plaisir d'organe» del *Vocabulaire de la psychanalyse*, París: PUF, 1967.

como en nuestra anécdota, donde no se distinguen función y placer alimenticio, por una parte, sexualidad oral, por otra, con su placer, su zona, su objeto específico—, y entonces será pura y simplemente abandonada; se hablará todavía de oralidad (de analidad) o de relación de objeto oral (anal), pero prácticamente ya nunca de *sexualidad* oral u anal. ¿Quién, entre los kleinianos, pronuncia aún la palabra sexualidad infantil? ¿Quién se interesa en el placer erógeno pre-genital?⁷ En cierto modo, los medios franceses, y en particular la APF, son tal vez una excepción o uno de los últimos bastiones de la idea de sexualidad infantil.

Quise introducir para empezar la breve historia del aficionado a las mujeres porque ella traza del modo más simple una secuencia temporal, pero también porque abre la vía de dos interpretaciones de la *Nachträglichkeit*, tan pobres y tan desexualizantes, en fin de cuentas, la una como la otra. La vía regrediente, la de la interpretación llamada hermenéutica, se abstiene absolutamente de la postulación de una sexualidad infantil. Pero la vía progrediente, la de la sucesión de estadios, no corre menos el riesgo de desexualización. En la concepción corriente de la «relación objeto», los estadios infantiles, incluso cuando todavía se los llama sexuales, ya no lo son sino de modo metafórico o por convención. Ya no estamos frente a los avatares de la sexualidad, sino a los del amor y el odio, lo que vuelve prácticamente obsoleta cualquier referencia a un placer, a un objeto, a zonas sexuales excitables.

Hablar del tiempo, proponer *una elaboración del pensamiento del tiempo* que tenga en cuenta los movimientos psicoanalíticos. Para ser claro, existen dos movimientos indicados por el psicoanálisis. Dos movimientos que se sitúan en un nivel totalmente distinto del pensamiento del tiempo

⁷ Sería interesante censar, en textos como los de Melanie Klein, la aparición de los términos «sexualidad» o «erogeneidad». Veríamos que están totalmente desconectados de toda relación con las zonas erógenas: lengua y labios, ano, sin hablar del pecho, que *jamás* es concebido como una fuente de *placer* sexual. Cuando se sostiene este discurso ante ciertos medios analíticos, uno obtiene la réplica siguiente: «Es usted quien niega la sexualidad infantil; usted descuida las erecciones precoces del lactante». El plegamiento prepsicoanalítico de lo sexual sobre lo genital se ha operado definitivamente.

y de los cuales uno es explícito, y el otro, totalmente implícito. En este segundo, todo queda, por así decir, por hacer, a partir de indicaciones fulgurantes y sumarias. Para clarificar las ideas previamente, quisiera dividir las cosas del modo siguiente: filosófico o científico, el pensamiento del tiempo se desarrolla en cuatro niveles,⁸ a la vez bien distintos y evidentemente conectados. El nivel que yo llamo I es el del tiempo cosmológico; digamos: el tiempo del mundo. El nivel II es el tiempo perceptivo, aquel de la conciencia inmediata; es también, lo subrayo ya, el tiempo del viviente. El nivel III es el tiempo de la memoria y del proyecto, la temporalización del ser humano. Por último, el nivel IV es el de la historia, tiempo de las sociedades humanas, y aun de la humanidad concebida como un todo. Cada pensador ocupa uno o múltiples niveles. Casi siempre toma como base de partida un nivel privilegiado y lo irradia más o menos sobre los otros. Para ligar aquí algunos nombres de manera perentoria, tal vez provocativa: en el nivel I y II, con una relación privilegiada e íntima entre ambos, situemos a Kant. En el nivel II, recordemos que situamos el tiempo perceptivo, por lo cual *a priori* nada permite decir que este no sea el tiempo del animal en general. Es tanto mas paradójico situar allí a pensadores como Husserl y como San Agustín. Me refiero aquí a los análisis de Ricoeur en *Temps et récit*. En el nivel III reinan Heidegger y el existencialismo, y también la hermenéutica. El nivel IV, el tiempo de la historia, implica no sólo temporalización como el nivel II, sino recapitulación. Se admite como indiscutible definir las sociedades históricas como aquellas de las cuales tenemos los archivos, aquellas que tienen su memoria escrita y no sólo su memoria integrada. Evidentemente, puede existir también una historia de la temporalización individual, es decir, una recapitulación de la historia del nivel III; es de la cual hablamos precisamente en estas Jornadas de la APF: las «historias de casos».

⁸ Cuando se discutió esta exposición, D. Anzieu me reprochó hablar de «niveles», prefiriendo a este término el de «campos». Mantengo la idea de niveles, que se refiere explícitamente a una jerarquía «positiva» tanto en los dominios de la realidad como en las ciencias. No tengo objeción respecto de la idea de que la vida se construye sobre la base de lo inanimado, y lo humano, sobre la vida; sólo la relación de los niveles tres y cuatro es más compleja de lo que daría a entender la simple idea de superposición.

¿Dónde se sitúa Freud en esta escala? Ustedes saben que él hace muchas incursiones en el nivel histórico (IV), pero su emplazamiento principal es doble: su teoría del tiempo que yo llamo «explícita» se sitúa en el nivel II; es una teoría formulada como tal por Freud, como teoría psicológica. En cuanto al pensamiento implícito del tiempo, implicado por el psicoanálisis pero no desarrollado por este, se sitúa en el nivel de la temporalización de la existencia, es decir, en el nivel III.

La teoría explícita, la del tiempo perceptivo, es expuesta en múltiples ocasiones, pero, de manera principal, en el texto sobre «la pizarra mágica» (1925). Es necesario volver allí, porque ella se presenta como teoría freudiana del tiempo, proponiéndose entonces como inexpugnable. Pero quisiera precisamente mostrar que conviene avanzar sobre ella para elaborar un pensamiento del tiempo de la existencia humana. Freud nos dijo que conservó esta teoría largo tiempo en secreto. De hecho, ella emerge en lugares bien precisos de su especulación y tiene probablemente un origen parcialmente breueriano o, en todo caso, un punto de partida en los intercambios entre Breuer y Freud. Este pensamiento liga la conciencia del tiempo a la conciencia del funcionamiento del aparato perceptivo. Tal funcionamiento es en efecto concebido como periódico, rítmico, hecho de destellos y de interrupciones. Cito: «Sería como si el inconciente, por medio del sistema *P-Cc*, extendiera al encuentro del mundo exterior unas antenas que retirara rápidamente después que estas han experimentado las excitaciones (. . .) Yo suponía por otra parte [Freud habla en pasado, como de un pensamiento que lo ocupa desde hace mucho tiempo] que en este modo de trabajo discontinuo del sistema *P-Cc* está el fundamento de la aparición de la representación del tiempo».⁹ No pretendo entrar aquí en los detalles, porque no es mi objetivo directo, y me conformo con cinco observaciones sobre este modelo apasionante. La primera es que la conciencia del tiempo está ligada a un ritmo, lo cual, en cierto modo, desvaloriza la objeción que parecería ir de suyo: usted deduce la conciencia del tiempo de la conciencia del funcionamiento de un aparato en el

⁹ «Nota sobre la “pizarra mágica”», *GW*, XIV, pág. 8; en *AE*, vol. 19, 1979, pág. 247. Entre corchetes, comentarios de J. L.

tiempo. No ha entonces avanzado usted nada, ya que deduce el tiempo del tiempo. Freud escapa en cierto modo a este argumento, ligando la conciencia del tiempo, por así decir, al tiempo del tiempo, es decir, al ritmo. Es necesario que el tiempo lineal se redoble en su «derivada» (en el sentido matemático del término), es necesario que se reduplique *materialmente* en ritmo, ese ritmo justamente de la interrupción y de la conexión, del destello y de la oscuridad, para devenir conciencia del tiempo.

Mi segunda observación es que el ser así descrito está desde el comienzo presente en el mundo.¹⁰ La percepción del mundo, lejos de ser la constitución de un *first not me*, se liga por el contrario a la extensión periódica de la excitación, al cierre periódico opuesto a la acción del *not me*. El mundo se constituye en el viviente por un repliegue a partir de un exceso de mundo que sería la «percepción» en el ser inanimado. La piedra tiene exceso de mundo, el viviente se sustrae de ese exceso de mundo para constituirse, justamente, un tiempo. No hay percepción y no hay memoria (aun cuando fuera inmediata) sino por constitución en organismo separado.

Mi tercera observación es que no hay ninguna razón para pensar que el modelo propuesto sea exclusivo del ser humano. Todo el funcionamiento descrito es el de un viviente, aun cuando fuera rudimentario, ya que Freud toma el modelo (*Vorbild*) del animalículo protoplasmático. El animalículo protoplasmático es a la vez descrito realmente por sí mismo y tomado como ejemplo de lo que ocurre, con modificaciones, en un viviente mucho más complejo. Hay a la vez, podríamos decir, metáfora, vale decir, modelo, y metonimia, vale decir, continuidad en la escala de los vivientes. Esto significa claramente que estamos en el nivel II y sólo en ese nivel, el de una psicología de la percepción. Por otra parte, con cierta ironía, pero no con *impertinencia*, quisiera aproximar aquí a Freud, Husserl y San Agustín.¹¹ Todos ellos se apoyan en la percepción ligada a un ritmo. Los ejemplos más frecuentemente propuestos, aquellos que

¹⁰ Esto va contra la imagen de los seudópodos propuesta por Freud. El modelo del animalículo implica aun el peligro de concebir el mundo como constituido a partir de un sujeto narcisista.

¹¹ Cf. J. Lagrange, «Problématiques du temps: phénoménologie et psychanalyse», *Psychanalyse à l'Université*, 13, 52, 1988, págs. 575-607.

encontramos en Husserl, en San Agustín, sin duda también en Bergson, son los de la percepción de un sonido o de una secuencia musical. Podría mencionar también la autoridad de Merleau-Ponty, que no vaciló jamás en su *Fenomenología de la percepción*, y ya en su *Estructura del comportamiento*, en restablecer la continuidad entre el análisis fenomenológico en el ser humano y la observación o la experimentación en el animal.

Mi cuarta afirmación es que esta teoría, cuya verdad queda por comprobar, pero que en mi opinión merece serlo, se sitúa de modo *extra-psicoanalítico*. Ninguno de los conceptos rectores de la teoría y de la práctica encuentran allí su lugar: la sexualidad está ausente, la represión, la defensa, la transferencia también. En cuanto al tiempo IV, que es el de la historia de una vida, historia del caso o historia de enfermedad, no vemos de qué manera podría beneficiarse de esta teoría de la percepción.¹²

Mi último punto, finalmente, lleva las cosas más lejos. Esta teoría extra-psicoanalítica puede devenir *anti-psicoanalítica* a partir del momento en que se busca revestirla con el análisis. Un testimonio es, en mi opinión, el empleo del término «inconciente» en el texto citado: «Sería como si el inconciente, por medio del sistema *P-Cc*, extendiera al encuentro del mundo exterior unas antenas». Hay allí una recaída en Freud (que se marca en numerosos lugares, desde las *Formulaciones sobre los dos principios* hasta la noción de ello, etc.) en una concepción de la persona humana construida alrededor de un primer núcleo que sería el inconciente, núcleo forzosamente innato, biológico, instintual. El inconciente estaría en el centro de la persona, de donde enviaría pseudópodos; la persona se asemejaría a una muñeca rusa. El inconciente, lejos de ser lo ajeno en mí, sería mi fundamento, mi punto de partida.¹³ Reencontramos aquí uno de los múltiples avatares de la tentativa tendiente a construir una psicología a partir de nociones psi-

¹² Esta teoría no se tomó como base en ninguna «historia de casos».

¹³ En el texto, contemporáneo de este, sobre la negación, no es ya «el inconciente» sino el «yo» el que envía pseudópodos: signo, en nuestra opinión, de la fluctuación total en el pensamiento de Freud cuando opera el plegamiento de lo psicoanalítico sobre lo psicológico. Cf., sobre todo esto, J. Laplanche, *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1989, págs. 71-2.

coanalíticas, con lo cual estas pierden toda su especificidad, su carácter ominoso, su ajenidad.

El tiempo humano, el tiempo III, se podría decir que es lo propio del hombre. Evidentemente, existen muchos «propios del hombre»: *erectus*, *habilis*, *sapiens*, hasta *sapiens-sapiens*; la risa es lo propio del hombre, el lenguaje es lo propio del hombre. Retengo tres «propios del hombre» para mi desarrollo de hoy: se temporaliza; tiene un inconciente (con todo lo que hay de escandaloso en esta expresión: *tener* un inconciente); tiene una relación originaria con el enigma del otro. Lo que quisiera intentar sería mostrar la conjunción de estas tres propiedades esenciales.

¡Qué terreno más propicio para ello que el de la pérdida: el hombre confrontado con la pérdida! Al punto de que la dimensión de la pérdida es probablemente co-extensiva de la temporalización misma. Entonces, el *duelo*, del cual Freud habla mucho antes de *Duelo y melancolía* y también después; cuyo nombre él pronuncia en los *Estudios sobre la histeria* para significar dos elementos que remiten directamente a la temporalización: el duelo es un *trabajo*, es trabajo de recordar (*Erinnerungsarbeit* en el caso Elizabeth); y es un afecto en la *duración* (*Daueraffekt*): tiene un comienzo y un final, ocupa un *lapso*. Voy a hablar entonces nuevamente de Freud, no para desarrollar su teoría sino para descubrir allí, a la vez como indicación y como falta, precisamente como ausencia, lo que tiene de más importante. ¿Sería tan asombroso, después de todo, que, tratándose de la ausencia, los elementos importantes se anuncien, en la teoría, por la ausencia?

Duelo y melancolía no es entonces el único texto sobre el duelo, está enmarcado al menos por otros dos textos: *Tótem y tabú* (1912-1913) y *La transitoriedad* (1916). *Tótem y tabú* es bastante poco leído en nuestros días, mientras que Freud lo consideraba su mejor libro; dato que Jones comunica, sin experimentar pese a ello la menor vergüenza en clasificar esta obra entre las «aplicaciones no médicas del psicoanálisis» (*sic*). Cuando nos referimos a él, generalmente es en función del gran fresco de la horda, del problema del tótem y del asesinato del padre. El asesinato del padre de *Tótem y tabú* eclipsa todo, hasta nuestra memoria del texto; eclipsa en particular el capítulo II, que es totalmente

independiente¹⁴ y que se intitula: «El tabú y la ambivalencia de las mociones de sentimiento». Veo de pasada, desde el comienzo de este capítulo, el término «enigma» (enigma del tabú), que viene, en Freud, a cualificar algún tipo de problema por resolver. Lo fundamental de este estudio nº 2 es sin duda el «tabú de los muertos». Allí se tratan además otros tabúes, en particular «el tabú de los enemigos», pero es notable ver que le están subordinados. Los únicos enemigos tabú son los enemigos muertos. En otros términos, no basta ser enemigo para desencadenar la fobia de «tender la mano hacia», hay que estar, ante todo, muerto.

Voy a recoger algunos elementos en este texto sin comentarlo de un extremo a otro; es muy largo, muy interesante, pero lamentablemente sólo es accesible actualmente en la vieja producción de S. Jankélévitch, llena de errores, y sólo válida para una lectura rápida. Un primer elemento interesante es la noción de «reserva»; el término está, en Freud, en francés: «al tabú se liga algo como el concepto de una reserva»; esto, por ejemplo, en el sentido en que el pintor emplea este término. *Reserva espacial*: existen, en el territorio del clan, espacios donde no se tiene el derecho de entrar, espacios sobre los cuales no se puede avanzar, objetos o personas que no se pueden tocar. Pero se trata también de una *reserva temporal*, porque hay un tiempo del tabú: son impuros e intocables aquellos que han tocado al muerto, pero esto durante un tiempo determinado, variable, por otra parte, según la dignidad y el rango del muerto. Incidentalmente, encontramos allí algo que, evidentemente, gusta a Freud, en el sentido de su inclinación por la cuantificación: hay una fuerza del tabú que es, por así decir, cuantitativa, análoga a las fuerzas de gravitación universal, atracción o repulsión; fuerza tanto más grande cuando se trata de un jefe que cuando se trata de un subjefe, cuando se trata de un padre que cuando se trata de un tío, etc. Este espacio vacío no se constituye entonces sólo en el espacio de la reserva, sino también en el tiempo. El tiempo del tabú, por ritual que sea, nos conduce de un modo no menos irresistible a pensar en el tiempo del duelo. Por otra parte, el duelo mismo, hasta no hace mucho tiempo aún, estaba ritualizado: se «llevaba el duelo» y por un tiempo preciso,

¹⁴ *Tótem y tabú* se publicó por entregas; se trata de ensayos separados.

un tiempo más o menos prolongado según la proximidad de la persona por la cual se estaba en duelo.

Otro aspecto muy apasionante es un tercer tipo de lo que Freud llama «reserva», aun cuando no emplea aquí esta palabra. Se trata de una reserva que yo diría *lingüística*. Pasamos aquí al «tabú del nombre». En efecto, entre lo que no debe ser tocado, está el nombre del muerto, que no puede ser pronunciado. Y la mejor manera de no tentarse de pronunciar el nombre del muerto es cambiarle el nombre. Se cambia entonces el nombre del muerto para acomodarse a esta prohibición y para poder seguir hablando de él. De uno en otro, se cambian todos los nombres de los emparentados: las personas, pero también los animales (en particular, los animales totémicos), los objetos familiares, etc. Cito aquí un breve pasaje, inicialmente con su apariencia «folklórica». «Entre los guaycurúes del Paraguay, el jefe solía, en esa triste ocasión, dar nuevo nombre a todos los miembros de la tribu, que ellos recordaban en lo sucesivo como si lo hubieran llevado desde siempre. Además, cuando el nombre del difunto coincidía con la designación de un animal, un objeto, etc., a muchos de los pueblos citados les parecía necesario rebautizar también a estos animales y objetos para que al usar esas palabras no se recordase al difunto. No podía menos que resultar una alteración continua del léxico, lo cual deparó hartas dificultades a los misioneros, en particular cuando la proscripción del nombre era permanente (. . .) de este proceso sofocador resulta la importante consecuencia de que estos pueblos no tengan tradición ni reminiscencias históricas, y las máximas dificultades se opongan a una exploración de su prehistoria».¹⁵

El obstáculo mismo de «hacer historia» es referido por Freud a esta reserva lingüística, o sea, a la voluntad de embarullar las cartas o, más radicalmente, de cortar las pistas, de impedir el archivo, con lo que tropiezan evidentemente los misioneros, de quienes sabemos que fueron, por otra parte, grandes historiadores.

El problema del cambio de nombre vira un poco en la prosecución del desarrollo de Freud, pero se abriría sobre la cuestión inmensa del nombre propio, de su traducibilidad, aun del derecho a pronunciarlo. Ustedes saben que el Nom-

¹⁵ *Tótem y tabú*, GW, IX, págs. 70-1; en AE, vol. 13, 1980, págs. 61-2.

bre por excelencia —al punto de que Chouraquí actualmente hace de él su caballito de batalla en la traducción de la Biblia— es el verdadero nombre de Adonai, aquel que puede ser escrito, pero no puede ser ni proferido ni —por supuesto— traducido. Los nombres —dice Freud— tienen, para algunos, plena «significación de cosa» o «significación-cosa» (*volle Dingebedeutung*). «Para algunos», es decir, «los primitivos y los niños» (y «los psicoanalistas», agregará él; por mi cuenta, incluiría a los traductores). El nombre propio, como la muerte, es intraducible: sólo sería intercambiable, en rigor, con la persona misma.

¿Qué significa entonces cambiar todos los nombres? Podríamos decir que es tomar nota de un límite del duelo. Todo lo que es atributo del muerto puede ser cambiado: pero su nombre es intocable, imposible de *metabolizar*. De ahí que se vuelva imposible hacer la historia de estas sociedades. ¿Pero no tenemos el hábito, nosotros, psicoanalistas, de preguntarnos si el *resultado* de un proceso no es su *meta* inconciente? Haré entonces la hipótesis de que esto se produce *para* impedir la posibilidad misma de una historia. *Post hoc ergo propter hoc*; he ahí uno de nuestros razonamientos familiares en psicoanálisis. E, incluso si sociedades que tengan un cambio continuo y absoluto de los nombres son, en el límite, apenas concebibles, esto nos permite sin embargo captar cómo, por el tabú, es conservado un espacio de no duelo en el interior del cual es posible el duelo, *el duelo de todo el resto*. El tabú abre así la cuestión mucho más vasta: ¿qué es metabolizable en la pérdida, y qué no lo es?

Para Freud, en sus momentos de realismo conquistador, todo es metabolizable. El tabú sería puramente patológico, reductible sin resto a un mecanismo puramente subjetivo, interno, «ipso-centrista». Aquí se echa mano (me extendo todavía un poco sobre esta cuestión del tabú) de las dos nociones conjuntas de ambivalencia y de proyección. Interviene una discusión con Wundt (autor hoy totalmente olvidado) que podemos encontrar confusa, pero que sin embargo es esclarecedora.¹⁶ La ambivalencia primera, para

¹⁶ Incluso si Freud, mientras pretende, en *Tótem y tabú*, que «escucha con atención» a Wundt, deja estallar su ira en sus cartas: «Wundt me exaspera», escribe a Ferenczi el 17 de octubre de 1912; «iverse obligado a leer tales pamplinas tras once sesiones de análisis, ¡qué duro castigo!».

Wundt (tal como podemos releerla a través del texto de Freud), concierne al fenómeno mismo, incluida la palabra; la *palabra* tabú sería en sí misma ambivalente: sagrado e impuro, venerable y execrable. Se podría incluso decir, en cierto modo, pre-ambivalente. Wundt engloba ambos aspectos en una noción original indistinta —lo «demoníaco»— que sólo después se desdoblaría en veneración y execración. Por el contrario, para Freud —esto es muy importante—, ambas vertientes, de odio y de amor, de veneración y de execración, están desde el comienzo opuestas, contrastadas. La ambivalencia del significante es segunda en él respecto de una ambivalencia pulsional originaria. Hay allí una suerte de prefiguración del debate en el cual Benveniste vendrá a discutir más tarde el texto de Freud sobre «El sentido antitético de las palabras primitivas».¹⁷ Las palabras originarias, dirá Benveniste, no tienen sentido «opuesto». Ellas designan algo previo al clivaje en dos sentidos. La palabra latina *altus* —para recordar este ejemplo común a Benveniste y a Freud— quiere decir para el traductor «alto» o «profundo»; pero en la lengua de partida *altus* es pre-ambivalente: indica sólo la dimensión vertical previa al momento en que la posición del observador se fije, sea en el fondo del pozo, sea en el brocal; y sólo a partir de este momento se podrá decir, si está en el fondo del pozo, «el pozo es alto», y si está en el brocal, «el pozo es profundo». ¿No podemos pensar —pregunto por mi parte— que lo que se prefigura en Wundt, lo que Freud hubiera podido leer en él bajo el nombre de lo demoníaco, era una ambivalencia y hasta una «pre-ambivalencia» original del mensaje del otro? Lo que Freud rechaza, en su oposición a Wundt, y bajo pretexto de oscuridad y de irracionalidad, es una concepción en la cual los muertos devienen demonios, se revelan en su aspecto enigmático, y dejan todo el lugar, por estar ausentes para lo sucesivo, a su mensaje enigmático.

La objeción de Freud es simple y profundamente racionalista: en ningún caso los demonios pueden ser considerados explicaciones últimas, «*letzte Dinge*». ¡No creemos, simplemente, en los demonios! «Ni la angustia ni los demonios pueden considerarse en la psicología como unos elementos últimos que desafiarían toda reconducción ulterior. Dis-

¹⁷ GW, VIII, págs. 214-21; en AE, vol. 11, 1979, págs. 143-53.

tinto sería si los demonios existieran realmente; pero ellos, como los dioses, son creaciones de las fuerzas anímicas del hombre; han sido creados por algo y desde algo».¹⁸

Freud, al desarrollar el tabú sobre el caso de los muertos, se facilitó las cosas. Los demonios, evidentemente, son creaciones del hombre. Pero los muertos, *tampoco ellos* existen. En cierto modo, ellos son también una creación. Ellos dejan entonces todo el campo libre a la proyección. Proyección que, en última instancia, es la de una ambivalencia pulsional, constitucional. Esta ambivalencia —nos dice Freud— es «más o menos fuerte de acuerdo a la predisposición». Pero la ambivalencia —no sabemos bien por qué— es particularmente importante en los primitivos (del mismo modo que en los neuróticos. . .).

Este capítulo de *Tótem y tabú* incluye una de las exposiciones mas englobantes sobre la proyección. Englobante porque se nos propone aquí un continuo, que va desde la proyección o desde la supuesta proyección de las sensaciones corporales, supuestamente creadora del mundo exterior, hasta la proyección paranoica. He aquí claramente, de nuevo, la psicología (incluso la ontología) psicoanalítica que yo denunciaba hace un momento.

Los muertos están bien muertos. Este es el caso extremo. Pero, muerto o no, el otro se construye en principio por proyección. La vía de la proyección será aquella en la cual Melanie Klein se comprometerá, se precipitará, luego, a fondo. Lo bueno y lo malo son cualidades originalmente proyectadas sobre el otro. Vuelvo al caso del enemigo: ni aun el enemigo, que es realmente malo, basta para suscitar un tabú; su malevolencia no es suficiente para considerarlo un objeto malo; para que él sea un objeto malo, se requiere la proyección de mi odio.

¿Existe, en el desarrollo de Freud sobre el tabú, algo que rompa este encierro originario, del cual sólo se sale por la proyección? Encuentro dos indicaciones, una en el mismo *Tótem y tabú*, que no es sino un testimonio indirecto: la mención de un parentesco entre el tabú y «el imperativo categórico». Hay ahí —me parece— la indicación de una salida hacia el otro, hacia el mensaje del otro. El superyó no está aún presente, sólo anunciado; vemos bien que el su-

¹⁸ GW, IX, pág. 34; en AE, vol. 13, 1980, pág. 33.

perió será referido inicialmente a las huellas verbales, a las huellas de lo «dicho» parental. La otra indicación de una apertura sobre la dimensión originaria del otro no está en este texto, sino que es en *El tabú de la virginidad* donde la vamos a encontrar.¹⁹ Se trata de uno de los raros textos que rompe el ipso-centrismo freudiano. El temor a desflorar a la mujer —nos dice Freud— es temor de la castración, pero, por una vez, no está enteramente proyectado. El bonito desarrollo concerniente a la proyección está aquí parcialmente caduco. Cito: «Toda vez que el primitivo ha erigido un tabú es porque teme un peligro, y no puede negarse que en todos esos preceptos de evitación se exterioriza un horror básico a la mujer. Acaso se funde en que ella es diferente del varón [*anders ist als der Mann*], parece eternamente incomprensible y misteriosa, ajena y por eso hostil».²⁰ Texto raro y en todos los sentidos *extra-ordinario*. No sólo la proyección es remplazada por un movimiento centrípeto, por una inyección originaria de miedo, sino que el otro término de la explicación freudiana, es decir, la ambivalencia, la ambivalencia amor-odio, es relativizada. Tampoco la hostilidad es una «cosa última», un elemento último; ella está aquí subordinada a la alteridad: «diferente y, por eso, hostil». Los demonios no son una cosa última —objeta Freud a Wundt—; lo que es último, originario, es la ambivalencia amor-odio y la proyección que resulta de ella. Aquí, en *El tabú de la virginidad*, se podría decir que Wundt le responde en cierto modo; la ambivalencia no es una «cosa última» —parece decir Wundt por la voz de Freud—; lo que es último, al final, es lo demoníaco, lo oculto, lo inquietante (*das Unheimlich*), lo que es «diferente», lo que originalmente viene *del* otro, según el modo de lo otro. Sólo secundariamente se cliva en bueno y malo.

Lo que Freud advierte en la relación con la mujer, ¿por qué no lo descubre en la relación con el muerto? Pienso que le falta una categoría que no sea ni la realidad exterior, el peligro real, ni lo subjetivo, es decir, lo pulsional proyecta-

¹⁹ Cf. *Problemáticas II. Castración. Simbolizaciones*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1988.

²⁰ *GW*, XII, pág. 168; en *AE*, vol. 11, 1979, pág. 194.

do. En lo que concierne a la relación con la mujer, la falta de esta categoría no se hace sentir demasiado. La mujer está allí, real: es aun posible, entonces, que un peligro real sea vagamente percibido, olfateado. Aparentemente, Freud puede recurrir a la categoría de la fantasía y a la de la realidad sin tener necesidad de un tercer dominio de ser. Pero el muerto está bien muerto. No hay ningún peligro, ninguna alteridad por percibir, salvo por pura proyección. Falta una categoría aquí en Freud, pero no es aquella de lo «simbólico», es la del mensaje o del significante, lo que es muy distinto. Introduciendo esta categoría, la diferencia entre el otro viviente y el otro muerto se relativiza. Un significante sigue siendo un significante, haya sido depositado hace milenios, reencontrado en el desierto o en una pirámide. Se puede incluso decir que entonces gana en alteridad, ya que el otro que lo emitió o inscribió no está ya allí para sostenerlo, para ser el garante o el intérprete.

El duelo. Hablar del duelo en Freud es tropezar con esta misma falta, la falta de la categoría del mensaje y, en particular, del mensaje enigmático. No pretendo retomar *Duelo y melancolía*, sino sólo marcar su aporía central concerniente al duelo.

Se trata, en primer lugar, de una extraordinaria invención. El duelo, que parecería tan evidente, el dolor, el tiempo que toma, etc., no es sino la cara manifiesta de un trabajo. Trabajo consecutivo a la pérdida del otro y que consiste en una *Lösung*, o *Ablösung* (volveré sobre estos términos). Pero, tras este brillante comienzo, todo el análisis se referirá a lo patológico: lo cual, diría yo, por jugar un poco con las palabras, es. . . bien normal. El duelo es considerado «prototipo normal» de la melancolía; es aquello que ilumina y, por lo tanto, sobre él no habría luz que iluminara: ¿cómo esclarecer la luz? «No se nos ocurriría —dice Freud— confiarlo al médico para tratamiento»; por lo tanto, no es necesario ni tampoco deseable el análisis. «Sería inapropiado, hasta nocivo, perturbarlo». O incluso: en el duelo «ese comportamiento [de inhibición] nos parece no patológico, porque sabemos muy bien cómo explicarlo». Por último, declaración extraordinaria: remitimos «la melancolía a una pérdida de objeto sustraída a la conciencia, a diferencia del duelo, donde nada de lo que concierne a la pérdida es incon-

ciente». Y henos de nuevo aquí en presencia de este impresionante andamiaje psicopatológico de *Duelo y melancolía*; un andamiaje factorial de tres niveles: la pérdida simple, que es el duelo; la pérdida + la ambivalencia, que produce el duelo obsesivo con culpabilidad (aquel del cual hablaba ya en *Tótem y tabú*); por último, la pérdida + la ambivalencia + la elección de objeto narcisista, que produce la melancolía. Andamiaje, pero sobre una base frágil: el duelo chirría bajo el peso de aquello que supuestamente lo sostendría. Un duelo que no sería sino conciente, sin eco infantil, sin ambivalencia, sin repercusión narcisista: ¿dónde encontrarlo?

Encontramos este rechinar del duelo bajo el peso del edificio psicopatológico y metapsicológico a partir de *Duelo y melancolía*. El dolor del duelo —nos dice Freud—, en cierto momento, «parece ir de suyo». Pero luego, unas líneas más adelante: «No es fácil explicarlo económicamente». En efecto, si el duelo no implica ninguna herida narcisista, ninguna efracción del yo, ¿cómo comprender que sea tan doloroso? Cuando precisamente el dolor, en el pensamiento freudiano, es ante todo efracción. . . E incluso más adelante: «No podemos ni siquiera señalar los medios por los cuales el duelo cumple su tarea».

Paso sobre estos múltiples chirridos para llegar a la confesión del fracaso, a la confesión de que el coloso tiene pies de barro: es un año después, en *La transitoriedad*. Leamos este lindo pasaje (lindo por su caída): «El duelo en cuanto a la pérdida de algo que hemos amado o admirado parece tan natural al profano, que lo declara evidente. Pero para el psicólogo, el duelo es un gran engima [he aquí la palabra que deja escapar], uno de esos fenómenos que no pueden ser aclarados en sí mismos, pero a los cuales se reconducen otras oscuridades». Y un poco más adelante: «Pero por qué ese desasimiento (*Ablösung*) de la libido de sus objetos debería ser un proceso tan doloroso, no lo sabemos, y no podemos deducirlo actualmente de ninguna hipótesis. Vemos sólo que la libido adhiere a sus objetos y que no quiere abandonar aquellos que perdió, incluso cuando el sustituto se encuentra disponible».

¡Qué escándalo para Freud! ¡Por qué no se cambiaría enseguida de objeto puesto que el antiguo ha desaparecido y que otro está al alcance de la mano! Pero, pese a este

enigma reiterado, este pasaje desemboca en una conclusión perentoria, como impaciente por acabar: «He aquí entonces claramente al duelo» (*das also ist die Trauer*).²¹

Escándalo para un realista, para quien los muertos están bien muertos. ¿Por qué hacer todo este trabajo para cambiar de objeto? ¿Por qué tantos remilgos? Sin embargo, este bloque enigmático del duelo permanecerá intangible después y en la posteridad. Abraham buscará un momento para explorar el duelo, es decir, para hacer trabajar a Freud, pero será rápidamente reprendido. Freud no quiere que se lo haga trabajar. Muy rápidamente, el duelo quedará sepultado, hundido bajo la psicopatología, que, poco a poco, lo reinvierte. Abraham, luego Melanie Klein, incluso en el artículo en el cual ella analiza su propio duelo. Lagache, por último, en el caso intitulado «Duelo patológico», es tal vez quien más hizo para reabrir la cuestión del duelo en su conjunto.

Muchas pistas para reabrir esta cuestión. Entre otras, una pista a la vez poética y lingüística: esa paciente que, cuando vino a consultarme, me contó enseguida cómo había visto partir a su marido a la guerra, hace ya muchos años. ¡Ninguna novedad! Las búsquedas en todos los archivos, en todos los campos, rusos o nazis, fueron en vano. Dicen que se evadió, pero no hay ninguna prueba, y pretendientes jóvenes y numerosos se presentan en su casa, requiriéndole cambiar de objeto, volver a casarse. Y ya. . . ustedes han reconocido a Penélope. Ustedes conocen su ardid, el del famoso paño. Dejemos, por nuestra parte, recaer sobre el ardid algunas palabras:

. . . στῆσαμένη μέγαν ἱστὸν (*Od.*, II, 94)
«Habiendo erigido un gran mástil»

Esto demanda explicación porque ἱστὸν significará enseguida, en la línea siguiente, un tejido. El enlace entre ambos sentidos de esta palabra es metonímico. Es sabido que en el oficio de tejedor los hilos de la «cadena» se enrollan sobre un rodillo. Conocemos habitualmente el rodillo horizontal, pero, en los oficios antiguos, el rodillo era verti-

²¹ GW, X, pág. 360; en AE, vol. 14, 1979, pág. 311.

cal, la tela se tejía a partir de una suerte de mástil, un rodillo erecto, con todas las asociaciones que ustedes quieran.²²

... ηματίη μὲν υφαίνεσκεν μέγαν ἱστὸν (104)

«De día ella tejía una gran tela»

νύκτας δ'ἀλλύεσκεν (105)

«Y de noche, ella lo analizaba»

(ἀλλύεσκεν, imperfecto iterativo de ἀναλύειν, es decir, deshacer, o. . . analizar).

El último verso citado describe el momento en el cual el ardid es descubierto por los pretendientes. Estos, que han entrado en sospechas por este trabajo que no avanza, compran la complicidad de una servidora e irrumpen una noche sorprendiendo a Penélope en su trabajo de destejido:

καὶ τὴν γ'ἀλλύουσιν εφεύρομεν ἀγλαὸν ἱστὸν (109)

«y la encontramos en vías de analizar su resplandeciente tela»

He aquí, entonces, este trabajo de Penélope; pero, ¿cuál es exactamente? ¿Se trata de tejer o de destejer? La analogía entre «analizar» y «deshacer» el tejido nos invita a tratar de invertir todo el proceso. Tenemos el hábito de este género de interpretaciones. Se nos dice en la fábula manifiesta: esposa sabia y fiel, quiere desembarazarse de los pretendientes y teje con la sola meta de destejer, es decir, de ganar tiempo para el momento en el cual su Ulises vuelva. Pero podríamos suponer también lo inverso: tal vez ella sólo desteje *para* retejer, para poder tejer una nueva tela. Se trataría entonces de un *duelo*, el duelo de Ulises. Pero Penélope no corta los hilos, como en la teoría freudiana del duelo, ella los desenreda pacientemente para poder recomponerlos de un modo distinto. Este trabajo es además nocturno, bien lejos de la claridad conciente con la cual Freud pretende que se rompan los hilos uno por uno. Este trabajo demanda tiempo, es repetitivo (de allí el verbo en forma iterativa), protege una reserva. Podríamos decir, para introdu-

²² Un «tejido» se dice así con la misma palabra que el «mástil erecto». Además, en el verso citado, στησαμένη (habiendo erigido) es de la misma raíz que ἱστόν (mástil erecto).

cir aquí la adquisición del tabú: protege la reserva del *tabú de Ulises*, la reserva del *nombre de Ulises*.²³ Sin embargo, hay una finalización posible. Podemos vislumbrar que una noche la nueva tela, al menos por un tiempo, no se desteja.

La pista abierta por Homero nos conduce entonces más lejos. Por las palabras mismas del poeta, ella nos invita a entrar nuevamente en el texto de *Duelo y melancolía*. El verbo griego, hay que insistir en este punto, es exactamente el alemán *lösen*, «desligar», «resolver». La *Lösung* de un problema es la «solución» o su «resolución». A partir de lo cual, la lengua alemana desarrolla una serie de derivados: *lösen*, *auflösen*, *ablösen*, *erlösen*. El francés tiene también una serie semejante a esta, con las palabras formadas sobre la raíz latina *solvere*: «*solution*» [«solución», en castellano] (pero no el verbo «*soudre*», de donde surge el bastante feo «*solutionner*»²⁴ [solucionar]); «*résoudre*» [resolver], «*dissoudre*» [disolver], «*absoudre*» [absolver]; pero las equivalencias no se establecen exactamente. Ἀναλύειν, en todo caso, es exactamente *auf/lösen*, disolver, ana/lizar: se trata de una resolución que se opera «subiendo» (*auf* - ἀνα), es decir, acercándose a lo elemental o a lo originario. El psicoanálisis hubiera podido ser llamado por Freud, si no hubiera querido escoger un término griego, *Seelen-Auflösung*: desanudamiento, disolución o resolución de las almas. Los términos en «*lösen*» son frecuentes en Freud, y por otra parte muy difíciles de traducir si se intenta conservar cierta continuidad en el francés. En *Duelo y melancolía*, ellos se encuentran en particular bajo las dos formas *lösen* (*Lösung*) y *ablösen* (*Ablösung*). Así, en el pasaje central, tan conocido, sobre el duelo: «Cada uno de los recuerdos y de las expectativas, tomados uno a uno, en que la libido estaba ligada al objeto son puestos en marcha, sobreinvertidos, y sobre cada uno se efectúa la *Lösung* de la libido».²⁵

²³ La idea de una «reserva del nombre» permitiría tal vez hacer trabajar de un modo nuevo la famosa cuestión del «Nombre del Padre».

²⁴ [En cuanto a «resolver»: «*résoudre*», también en castellano se emplea en el sentido de hallar una solución. Sin embargo, el empleo de la palabra «solucionar»: *solutionner*, no es —a diferencia de lo que ocurre en francés— objeto de reproche. (N. de la T.)]

²⁵ GW, X, pág. 430; en AE, vol. 14, 1979, pág. 243.

Dos términos merecerían aquí ser comentados. En primer lugar, la «puesta en marcha» [*mise en position*], que corresponde al alemán «*einstellen*». Se trata aquí exactamente del «posicionamiento» de una pieza en una máquina, a los fines de ejercer sobre ella cierto trabajo. En una antigua traducción, propusimos «*mise sur le métier*» (poner en obra, poner en marcha), lo cual evocaba más directamente el «*métier à tisser*» (telar). No podemos sino maravillarnos de ver a Freud, que en ninguna parte hace alusión a Penélope, aproximarse a esta misma imagen para el trabajo del duelo.²⁶

El término «*Lösung*» puede, también, llevarnos del lado del «destejer», o del desanudamiento de la libido; este matiz está ciertamente presente en la palabra alemana, pero, por desdicha, tiende a borrarse en el curso de este artículo, en beneficio de la *Ablösung* que nos hace bascular hacia el desligamiento, el soltar amarras, incluso la ruptura de enlaces. Lo que prevalece en Freud es el desligamiento de la libido del objeto, o, más exactamente, de la representación de este. Esto no debe asombrarnos, ya que el objeto es definido constantemente por él como «lo que hay de más variable en la pulsión», de suerte que el cambio de objeto, una vez que este ha desaparecido, parece ir de suyo, salvo complicaciones neuróticas.²⁷ De allí tal vez el hecho de que Freud no vea que el duelo, como trabajo de destejer, así como prototipo de la melancolía, pueda ser concebido como el

²⁶ Tanto más asombrosa es la otra intuición de Freud, que lo lleva a atribuir a la mujer la invención del tejido, en el que ve una suerte de perfeccionamiento del vello pubiano que, en su opinión, encubre la ausencia del pene (en *Nuevas conferencias*, GW, XV, pág. 142; en AE, vol. 22, 1979, pág. 123).

A partir de lo cual se abren numerosas pistas:

La de la etimología griega, tal como la refleja el texto de Homero, donde ἰστόν es a la vez el mástil peneano del tejedor y el tejido que se enrolla a su alrededor, velándolo. Del mismo modo, el tejido pubiano es al propio tiempo lo que vela (*verhüllen*) y, simbólicamente, lo que es velado (cf. «La cabeza de Medusa», GW, XVII, págs. 45-8; en AE, vol. 18, 1979, págs. 270-2).

Una interrogación sobre la relación privilegiada de la mujer, a partir del tejer-destejer, con el duelo y la melancolía.

La puesta en relación del objeto perdido, en el duelo y/o la melancolía, con el pene faltante o perdido.

²⁷ Cf. al respecto J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., artículo «Objet».

del análisis: destejer para que se teja una nueva trama, desanudar para *dejar* que se formen nuevos nudos.²⁸

¿Cuáles son los enlaces sobre los cuales recae el trabajo del desligamiento?,²⁹ ¿cuáles son destejidos? Freud habló de «recuerdos» y de «expectativas» que nos ligan al otro. Lo que él no toma en cuenta, pero que rara vez está ausente, precisamente en el tejido, el *con-texto* de estos recuerdos y expectativas, es el lugar otorgado al *mensaje* del otro. Para quien está de duelo, este mensaje nunca se ha captado suficientemente, nunca se ha comprendido suficientemente. No existe duelo sin la pregunta ¿y él qué diría?, ¿qué habría dicho?, sin el lamento o el remordimiento de no haber podido dialogar suficientemente, oír lo que el otro tenía para decir.

Eric Toubiana, en su trabajo sobre la «psicopatología de la herencia», muestra esto claramente.³⁰ La lucha por la sucesión no es una lucha material por los bienes del difunto. El encarnizamiento que causa estragos en torno del testamento (el de César, por ejemplo) eterniza esta palabra enigmática, traumatizante, efractora, hasta mortal, esta voz del otro. Una voz sin duda emparentada con el superyó, pero que no se confunde totalmente con él.

Enigma. Cuando oigo hablar de enigma, paro la oreja. El enigma, pese al término alemán que traducimos de este modo, *Rätsel*, no es sólo simple adivinanza (del verbo *erraten*: adivinar). El enigma, tal como yo lo entiendo, debe ser diferenciado tanto de la adivinanza como del problema por resolver, o incluso del *misterio*.³¹ Cuando oímos hablar de enigma, propongo la siguiente receta: a partir del enigma

²⁸ Freud se expresó claramente, en *Wege der psychoanalytische Therapie*, *GW*, XII, págs. 184-6, acerca del carácter espontáneo de la «psico-síntesis» en el paciente en análisis. La «reconstrucción» del paciente, al menos en el análisis de las neurosis, no es asunto del analista.

²⁹ Entre desanudamiento (*Lösung*) y desligazón (*Entbindung*), la lengua francesa propone una aproximación [*déliement, déliaison*] que no existe en alemán. La relación entre el destejer los lazos asociativos y la desligazón (desencadenamiento) de la libido merece, sin embargo, ser subrayada.

³⁰ *L'héritage et sa psychopathologie*, París: PUF, 1988.

³¹ Se está en todo derecho, por supuesto, de confundir estos términos; yo intento, por mi parte, diferenciarlos. El enigma, como la adivinanza, es propuesto al sujeto por otro sujeto. Pero la solución de la adivinanza

de, pasar al enigma *en*, a la función del enigma *en*.³² Me explico: cuando se habla —y retomo los términos de Freud— del enigma *de* la femineidad (¿qué es la mujer?), propongo —con Freud— pasar a la función del enigma *en* la femineidad (¿qué quiere una mujer?). Del mismo modo (aquí Freud no opera el pasaje), lo que llama el tabú nos remite a la función del enigma en el tabú. E incluso más al enigma del duelo, a la función del enigma en el duelo: ¿qué quiere el muerto? ¿qué quiere de mí? ¿qué quiso decirme?

El enigma reconduce entonces a la alteridad del otro; y la alteridad del otro es su reacción a su inconciente, es decir, su alteridad para sí mismo. Propuse el título de esta conferencia, «El tiempo y el otro», de un modo aproximado. Por una parte, este no respondía del todo a lo que quería decir, por otra, me fui dando cuenta de que retomaba el título de una obra de Levinas, ya antigua.³³ Una obra que no sería sin duda la más adecuada para confrontar lo que afirmo respecto del pensamiento de este autor. Lamentablemente, el mejor título hubiera sido un poco más sofisticado: algo como «El tiempo y los/otro», es decir, los diferentes «otro». En Freud, hay al menos dos dominios del «otro»: *der Andere* y *das Andere*. Estamos obligados a especificar,

(teóricamente) está por completo en la posesión conciente de quien la propone, por lo tanto es enteramente resuelta por la respuesta. El enigma, por el contrario, no puede ser propuesto sino por alguien que no domina la respuesta, porque su mensaje es una formación de compromiso en la cual participa su inconciente.

Hablar del «enigma» de un fenómeno natural (el enigma de los «agujeros negros») es, en nuestra opinión, impropio, a menos que supongamos un demiurgo con un inconciente. Decir que el lactante propone un enigma al adulto, así como lo inverso (cf. D. Houzel, en *Journal de la psychanalyse de l'enfant*, 8, 1990, pág. 289), es suponer que el aparato psíquico de la cría humana está inicialmente clivado entre «inconciente» y «preconciente-conciente», clivaje constitucional en mi opinión inadmisibles.

En cuanto al misterio. . . dejemos a la teología el cuidado de situarlo con relación a las categorías del mensaje y del significante!

³² Ese «en» no tiene aquí ninguna connotación tópica, y no sitúa al enigma «dentro» del aparato psíquico. Si hubiera que situar al enigma, sería por el contrario como ser de superficie, implantado en principio en la piel del cuerpo, luego en la envoltura del yo (cf. el esquema de la represión originaria, *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1989, pág. 136).

³³ E. Levinas, *Le Temps et l'Autre*, 1ra. ed. 1948, reed. París: PUF, («Quadrige»), 1983; ed. cast. *El Tiempo y el Otro*, Barcelona: Paidós editores, 1993.

en francés, el otro en masculino: «la otra persona», y *das Andere* o *das andere Psychische*: «lo otro psíquico», «la otra cosa». «La otra cosa» es simplemente el inconciente. Ninguna razón para rehusarle a esta «otra cosa» los caracteres de intemporalidad y sobre todo la ausencia de negación. Ausencia de negación, ausencia de discursividad desde un punto de vista diacrónico, y ausencia de «valor» (en el sentido saussureano de oposición estructural) en la sincronía. Por otra parte, como indiqué hace un momento, al criticar un punto en la teoría del tiempo perceptivo en Freud, el inconciente no puede ser en modo alguno considerado como el núcleo de nuestro ser, el *Kern unseres Wesens*, en el sentido de un *intimior intimo meo*. Lejos de ser el núcleo, es el otro implantado en mí, el metabolito del otro en mí: para siempre, un «cuerpo ajeno interno».

«La otra persona». La otra persona es primera con relación a la construcción de la subjetividad humana (nivel III del tiempo), es decir, de la subjetividad sexual y temporal. Quisiera hacerlo oír por un momento, a propósito de todos los «mecanismos» descritos por el psicoanálisis. Tomemos, por ejemplo, procesos como la introyección y la proyección: este par ganó terreno después de Freud, y con Melanie Klein. Se le reprocha a Melanie Klein, no sin razón en cierto modo, el primado de la proyección. Lo recordaré a propósito del tabú: en Klein, pero ya en Freud, el objeto es malo, primordialmente, por proyección. ¿Se trataría, en razón de ello, de oponerle una introyección que sería más originaria? ¿No nos encontraríamos, una vez más, ante el problema del huevo y la gallina: cuál es el primer movimiento? ¿La proyección? ¿La introyección? La única manera de no perderse en esta absurda querrela de prioridad, en esta búsqueda de un movimiento perpetuo auto-engendrado, es *salir* del dilema. Fundamentalmente, lo que quiero decir es que introyección tanto como proyección (y también represión, defensa, identificación, etc.) son mecanismos en los cuales el sujeto, el sujeto mismo del verbo, es el individuo en cuestión: yo introyecto, pero también, porque no se oponen aquí mecanismos en primera, en segunda, o en tercera persona, tú reprimes, Pierre o Sigmund se identifican. Todos estos procesos se «conjugan» con la persona de la cual se trata; capturado en esta trampa del ipso-centrismo, el psicoanálisis no hace más que correr detrás

de mecanismos en los cuales el sujeto aún actuaría, aunque finja [*feignant*] ser pasivo.³⁴ Pensemos en el mecanismo de renegación, en el cual es el yo, sin ser yo, el que no quiere saber nada de ello, sabiéndolo al mismo tiempo. Incluso la «forclusión» de Lacan es capturada en esta trampa: introducida tras una admirable denuncia de ese «*percipiens* infatigable» que no cesa de ser el mecanismo de toda la concepción puramente proyectiva de la alucinación, constituye, pese a todo, un retorno velado a posiciones ipso-centristas que creíamos haber superado; forclusión, no-admisión en lo simbólico, se nos dice. . . pero, ¿quién «no admite», si no es el presidente Schreber como sujeto «infatigable» del proceso? ¿Quién «forcluye» el Nombre del Padre. . . si no es Daniel-Paul mismo, *en persona*? ¿No se podría proponer entonces una inversión fundamental; los mecanismos originales no son «en persona» sino «en otro», es preciso formularlos a partir del otro: *él* implanta, *él* intromisiona. . . en Pierre, Jacques o Sigmund?³⁵

Vuelvo ahora a mi tema central, el de la temporalización; exactamente la que Heidegger describe como distendida entre sus tres *ekstasis*: presente, porvenir y habersido. Nada queda por decir respecto de esta distensión, ni de ese punto de partida de la descripción. Indicaba hace un momento que mi análisis se sitúa *no en contigüidad* con el de Heidegger pero sí *sobre el mismo terreno* de ser. Mi crítica no recae entonces sobre la tensión entre sus *ekstasis*, sino sobre su encadenamiento y sobre la prioridad por establecer entre ellos. Apunto aquí no sólo a Heidegger sino hacia toda la hermenéutica, comprendido en ello el gran movimiento hermenéutico que invade actualmente al psicoanálisis y del cual no somos lo bastante concientes en Francia: no estamos suficientemente presentes en el debate que se instaura con la hermenéutica en el seno del movimiento psicoanalítico internacional. Heidegger y la

³⁴ Exactamente lo inverso, pero también el correlato, de la famosa fórmula de Cocteau: «Ya que esos misterios me superan, intentemos [*feignons*] ser su organizador» (*Les mariés de la Tour Eiffel*, en *Théâtre de Cocteau*, I, París: Gallimard, 1949, pág. 57). Yo diría, evidentemente: «ya que este *enigma*. . .».

³⁵ Para un desarrollo más completo, cf. el capítulo del presente volumen «Implantación, intromisión».

hermenéutica dan prioridad «al ser para», como lo volvió a enunciar aun recientemente Ricoeur: Heidegger afirma «el primado del futuro en el recorrido de la estructura articulada del tiempo».³⁶ El vector originario es el por-venir (*Zukunft*), el norte (el *Woraufhin*) hacia el cual el sujeto se arroja con decisión. Conocemos el término heideggeriano *Entschlossenheit*, traducido sea por «decisión», sea por «resolución» o «decisión resuelta». Con esa misma resuelta decisión Freud se remite, él mismo, hacia el pasado. Y no hay allí nada para volver a decir, nada que reformar de nuestra parte. El análisis es movimiento hacia el pasado, es remontarse, la *Lösung* es *Auflösung*, término que indica bien el movimiento. Pero lo que hay que agregar con fuerza es que es un remontarse disolvente, un remontarse resolutivo, y no un remontarse hacia lo que sería, supuestamente, la fórmula última de mi ser. Más allá de las traducciones y de las construcciones pasadas, de los tramos que deshace, el análisis se remonta a lo largo de los hilos «del otro»: la otra-cosa de nuestro inconciente, la otra-persona que implantó sus mensajes, con, en el horizonte, la otra-cosa en la otra-persona, es decir, el inconciente del otro, que hace que sus mensajes sean enigmáticos.

Hablo de un motor inmóvil de la temporalización, retomando en cierto modo la imagen aristotélica. Pero, más que teorizar al respecto, quisiera volver a la anécdota del «aficionado a las mujeres». Aparentemente ella se limita a la relación entre dos escenas: el niño al pecho, el adulto en presencia del pecho. No hay allí sino dos protagonistas, el individuo en cuestión y su «objeto», el pecho. En esta historia de 1898, Freud, que ha abandonado la teoría de la seducción, olvida, hasta escotomiza, a *la nodriza*, en la cual rehúsa ver una nueva imagen del «adulto perverso» de las cartas a Fliess. Aquí, ella no es sino el soporte de un objeto sin enigma, objeto por consumir. ¿De qué objeto, por otra parte, y de qué consumición se trata? ¿Es la leche por ingerir? ¿Es el seno por. . . succionar. . .? ¿incorporar. . .? ¿acariciar. . .? ¿excitar. . .? En cuanto al pezón, precisamente la parte erógena del objeto, está cruelmente ausente, del mismo modo como toda referencia al placer que busca allí el otro.

³⁶ P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. III. *Le temps raconté*, París: Seuil, 1985, pág. 103.

He aquí, pues, lo que falla tanto en la conceptualización imperfecta, inacabada, del *après-coup*, como en la teoría freudiana de la sexualidad infantil, e incluso en la teoría del apuntalamiento: más allá del movimiento que la lleva hacia una escena llamada primera, «el niño al pecho», el análisis (el destejido de esta escena) se abre sobre la actividad, la implantación, el mensaje y también el placer sexual enigmático del otro. Así se dibuja tal vez una vía para salir del dilema que agita nuestra práctica, presa entre el puro determinismo y la sola donación de sentido. Un primer «por traducir», si tuviera, como en germen, todo el sentido, sería una llave maestra, una clave para abrir todo. Pero, inversamente, un primer «por traducir», si tuviera la opacidad del hecho bruto, estaría abierto a todos los sentidos, y en razón de ello la donación de sentido sería puramente arbitraria. Un primer «por traducir», si es mensaje para sí mismo ignorado, proveniente del otro e implantado por él, lanza originariamente el movimiento de traducción-detraducción, que es el de la temporalidad humana.

7. La interpretación entre determinismo y hermenéutica

LAPLANCHE, 1991 "La interpretación entre determinismo y hermenéutica - Un nuevo planteo de la cuestión" en: LAPLANCHE Jean La prioridad del otro en psicoanálisis, Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

El debate sobre la interpretación en psicoanálisis no data de ayer, y no está, por cierto, cerrado. En esta controversia, el gran libro de Ricoeur¹ marca un momento importante. Nos equivocariamos si subestimáramos el impacto, siempre actual, de esta obra, una de las pocas que ha superado verdaderamente las barreras de lenguaje que se oponen a la difusión de las ideas psicoanalíticas francesas, y una de las pocas que se cita de continuo como una reflexión filosófica fundamental en lo referido al psicoanálisis.

No es restar valor a esta obra fundamental y profunda afirmar que no propone una perspectiva que vaya más allá de Freud, sino un intento de reconciliar el freudismo con concepciones que le preexistieron por mucho tiempo. Más precisamente, consagra el retorno vigoroso, en el corazón de la problemática freudiana de la interpretación, de una tradición clásica, secular y aun milenaria: la de la hermenéutica. Retorno vigoroso, que no es sin embargo la primera incursión de la hermenéutica en el psicoanálisis: esta primera incursión data explícitamente de Jung y Silberer, y se puede situar, *grosso modo*, bajo el estandarte de la interpretación «anagógica», la cual no se satisface con describir lo que es o ha sido, sino que indica «un estado o un proceso por vivir». Más de un pasaje de Ricoeur serviría para sostener tal filiación que, a mi entender, no implica desvalorización alguna. Sin querer atribuir a Ricoeur una influencia decisiva en todas las cuestiones, puede resultar

Conferencia del 15 de enero de 1991 en la Sociedad Psicoanalítica de París, y del 18 de enero de 1991 en el «Seminario psicoanalítico» de Zurich. «L'interprétation entre déterminisme et herméneutique: une nouvelle position de la question», *Revue Française de Psychanalyse*, 5, 1991, págs. 1277-301.

¹*De l'interprétation. Essai sur Freud*, París: Seuil, 1965.

práctico situar la continuación del debate en una suerte de «después de Ricoeur».

En Francia, es capital la discusión instaurada en torno de los escritos y las tesis de Viderman, que encontró su culminación en el coloquio organizado por la Sociedad Psicoanalítica de París, publicado en 1974 bajo el título «Construcciones y reconstrucciones en psicoanálisis».²

En el extranjero, si bien relativamente desconectado del psicoanálisis francés, el debate no es menos vivo. Podemos citar el libro de Donald P. Spence, *Verdad narrativa y verdad histórica*,³ cuyo prefacio, escrito por Robert S. Wallerstein (presidente de la IPA), marca suficientemente la capacidad de sacudir ideas recibidas; entre muchos otros, se podría también mencionar el tratado de Thomä y Kächele,⁴ que se sitúa explícitamente en la línea hermenéutica e, incluso desde otro enfoque, toda la obra de Roy Schafer.

Todos estos cuestionamientos a la teoría clásica de la interpretación analítica incluyen numerosos matices. El cuestionamiento anglosajón se caracteriza en particular por la crítica radical a todo el pensamiento metapsicológico, y se basa en una teoría de los enunciados y de la narratividad proveniente de la llamada filosofía «analítica», ajena en gran medida al pensamiento francés.

Pero, finalmente, a pesar de los puntos de partida y los fundamentos filosófico-epistemológicos variables, se distinguen dos posiciones, resumidas con claridad por los términos opuestos de *reconstrucción* y *construcción*:

Por una parte, un punto de vista «realista», el cual pretende que la neurosis es una «enfermedad de la memoria» y que sólo la recuperación de la historia *real* del sujeto (sea por el levantamiento de la amnesia infantil sea por una reconstrucción) permite al yo desprenderse de mecanismos ciegos y acceder a cierta libertad.⁵

² *Revue Française de Psychanalyse*, XXXVIII, 2-3, 1974, págs. 323-84.

³ *Narrative Truth and Historical Truth*, Nueva York, Londres: W.W. Norton, 1982.

⁴ *Lehrbuch der psycho-analytischen Therapie*, Berlín, Heidelberg, Nueva York: Springer-Verlag, t. I, 1985; t. II, 1988.

⁵ Es así como Viderman resume. . . : «La concepción historicista y el postulado que la justifica, el del determinismo»: «En Freud, la neurosis era una enfermedad de la memoria; y la recuperación de la historia del sujeto, el restablecimiento de una trama histórica rota por el efecto de las defen-

Por otra parte, una posición «hermenéutica creadora», que asienta que todo objeto es *construido* por la perspectiva del sujeto, y que el objeto histórico no podría escapar a este relativismo. El enfoque psicoanalítico del pasado individual no podría derogar esta regla: no hay hechos en bruto, «sólo hay experiencia interrogada». En este preciso sentido habla Viderman de invención y de creatividad de la interpretación. Por fin, el proceder del psicoanalista no debería ser diferente del de cualquier científico: sale al encuentro de los datos, sueños, recuerdos, asociaciones, con la ayuda de pre-conceptos sin los cuales simplemente no vería nada. Poco importa lo que ha visto o dicho Leonardo, «lo que importa es que el analista, sin consideración por la realidad, ajuste y ensamble estos materiales para construir un todo coherente que no reproduzca un fantasma preexistente en el inconciente del sujeto, sino que lo haga existir al decirlo».⁶

sas, luego la reintegración a una conciencia que había perdido recuerdos esencialmente traumáticos, o deseos culpabilizados, debían probar, por el efecto de la interpretación, o de la construcción, que el acceso a la totalidad de la historia significativa es a la vez posible y está al alcance de la técnica psicoanalítica, y que una vez cumplida esta tarea, hemos alcanzado la *restitutio ad integrum*, objetivo fundamental de la cura analítica». «La bouteille à la mer», *Revue Française de Psychanalyse*, XXXVIII, 2-3, 1974, pág. 350.

⁶ *La construction de l'espace analytique*, París: Denoël, 1970, pág. 164. Sin duda tales formulaciones, voluntariamente provocadoras, no podrían sino atraer hacia Viderman el calificativo, e incluso la acusación, de analista-demiurgo. Pero su respuesta o su defensa, el segundo tiempo de su argumentación, tiene con qué sorprender: la interpretación del analista, si bien debe ser «inventiva», «plural», e incluso a menudo «arbitraria», no deja de guiarse de un modo seguro por la hipótesis de un ello primordial biológico y de esquemas o fantasmas originarios innatos: «Es bajo la forma fundamental profunda del fantasma originario como vienen a jugar las modulaciones de los acontecimientos que singularizan su historia e historizan al sujeto». Así, para retomar términos que no son de Viderman, sino de Ricoeur, el «telos» de la interpretación no sería arbitrario, sino que coincidiría en cierta manera con lo que constituye la «*arjé*» de todo individuo: su ello primordial, hereditario y, por qué no, filogenético. Sea como fuere, Viderman opone por tanto un Freud a otro Freud, un Freud historiador a un Freud que se podría decir kantiano, en razón de que postula categorías *a priori*, patrimonio común de todos los hombres, y que regulan su aprehensión, su «construcción» de lo real. Y, en efecto, si los fantasmas originarios son, por así decirlo, lo que orienta con mano firme toda fantasía del sujeto, ¿por qué no orientarían, de un modo casi homotécico, la actividad «poiética» del analista?

La interpretación analítica debería entonces, por fin, recordar que es *soberana*, puesto que todo pasado está determinado a partir de mi presente, incluso desde mi futuro, de mi pro-yecto.

Intervenir en un debate es hacer oír, en lo posible, otra voz. No una voz conciliatoria, ni tampoco una voz que tome partido por una de las partes contra la otra, sino una tercera voz.

Pero, como para medir la temeridad de mis palabras, destaco que las dos voces indicadas pueden, una y otra, invocar en cierto modo a Freud. Estas son, por ejemplo, las dos orientaciones alternas, que gobiernan las redacciones sucesivas, las correcciones, del caso del «Hombre de los Lobos». Una de ellas busca una verdad fáctica, detallada, cronológica, de la escena originaria; la otra, de repente da gran crédito a las objeciones de Jung, abandona casi toda la realidad que se ha intentado reconstruir con tanto esfuerzo, con tanta dificultad, y admite que todo esto tal vez sólo sea una fantasía retroactiva, fundada apenas en algunos indicios; pero hay que añadir que, para Freud, una fantasía tal, a su vez, sólo encuentra su plena justificación en la existencia de esquemas filogenéticos, verdaderas categorías que, *a priori*, dan forma a cualquier vivenciar individual.⁷

Enfrentados, pues, a dos posiciones que pueden juzgarse, en primer análisis, tan freudianas la una como la otra, ¿cuál podría ser el encaminamiento? Afirmar que el debate es falaz es, en cierto modo, intentar mostrar que Freud mismo cayó en la trampa, con la salvedad de remontarnos con él hasta el punto donde él mismo se extravía. Pero para hacer esto es necesario, al menos, indicar cuál es la trampa.

⁷ Cuando Pontalis y yo mismo exhumamos del completo olvido en que se hallaban en la comunidad analítica los «fantasmas originarios» (*Fantasmе originaire, fantasmes des origines, origines du fantôme*, 1964; ed. revisada, París: Hachette, 1985; ed. castellana, «Fantasía originaria, fantasías de los orígenes, orígenes de la fantasía», en *El psicoanálisis francés contemporáneo*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1972), no esperábamos, por cierto, el destino grandioso que se les dio, en particular en la comunidad analítica francesa. Tal es el destino del exégeta o del crítico: por haber redescubierto esta noción y mostrado todo el lugar que tiene en el sistema freudiano, nos convertimos necesariamente en sus campeones. Veinticinco años después, me topo con la estupefacción y la incredulidad cuando afirmo mi decidida oposición a la fábula de las fantasías filogenéticamente transmitidas, en la descendencia del padre de la horda primitiva.

Para decir las cosas simplemente, *la ilusión principal es aquí la comparación con la historia de los historiadores, la historiografía*. Más que una comparación, es incluso la tentativa de aplicar al psicoanálisis un modelo epistemológico que proviene de un dominio totalmente diferente.

Y, en efecto, es precisamente la historia historiadora, la historiografía, la que se toma constantemente como testimonio en este debate. Sea que se la recuse, bajo su forma clásica, como empeñada en restituir una verdad puramente fáctica («verdad histórica» según los términos de Spencer), sea que se la apoye (con Viderman) en una historiografía moderna, que ha sabido superar un realismo ingenuo y extraer todas las consecuencias del hecho de que el objeto histórico, como cualquier otro, es un objeto construido.

Es entonces obligado y forzoso que haga un breve rodeo, como no especialista, por la historia colectiva de los hombres. Antes de interrogar, radicalmente, como veremos, la pertinencia de este paradigma para nuestra disciplina, es necesario decir acerca de esto algunas palabras.

«Lo que fuerza a la historia a redefinirse es, en primer lugar, la toma de conciencia, por los historiadores, del relativismo de su ciencia. Ella no es lo absoluto de los historiadores del pasado, providencialistas o positivistas, sino el producto de una situación, de una historia. Este carácter singular de una ciencia, que tiene un solo término para su objeto y para sí misma, que oscila entre la historia vivida y la historia construida, experimentada y fabricada, obliga a los historiadores, ya concientes de esta relación original, a interrogarse nuevamente sobre los fundamentos epistemológicos de su disciplina».⁸

Uno puede hacer manifiesta esta ambigüedad —pero, ¿es siempre tan fácil?— repartíendola entre la historia que sucede, la historia que se cuenta y la historia como disciplina o historiografía. El positivismo histórico, caricaturizado y estigmatizado quizás un poco a la ligera, apuntaría, en su realismo ingenuo, a una reproducción sin fisuras de «la historia que sucede» en la historiografía. La expresión famosa, eternamente citada de L. von Ranke, y según la cual el his-

⁸ J. Le Goff y P. Nora, *Faire de l'histoire*, París: Gallimard, 1974, t. I, «Présentation», pág. x.

torizador debería mostrar solamente «cómo eso propiamente sucedió», se ha convertido en un verdadero chivo expiatorio de la epistemología de la historia. Bástenos recordar dos etapas fundamentales de esta crítica, al menos en Francia: Aron, por una parte, la escuela de los Anales, por otra.⁹

Con Aron y su *Introduction à la philosophie de l'histoire*,¹⁰ la crítica del positivismo es radical. En tanto que la intención manifiesta del filósofo es marcar límites y encontrar una posición aceptable entre un realismo ingenuo del objeto y un relativismo absoluto, el combate principal se libra contra el positivismo, de manera que el relativismo parece ocupar de hecho todo el terreno. El propio Aron, años después, señaló con acierto su reacción contra esto, denominando especulativa, en una suerte de movimiento pendular, su antigua posición, y oponiéndose vigorosamente a las facilidades del «perspectivismo»: «En los medios parisinos la fórmula “no hay hechos” goza de todos los favores. Por supuesto, no ignoro que en cierto sentido la fórmula es verdadera: no existen hechos que no sean contruidos (. . .) pero en fin de cuentas, por momentos, estoy tentado de hacerme el beocio».^{11,12}

Si la «disolución del objeto», proclamada durante un tiempo por Aron, ha podido prestarse a las interpretaciones más subjetivistas, y, en el límite, negar todo conocimiento histórico, el trabajo de la escuela francesa, llamada de la «nueva historia», o aun escuela de los Anales, sigue una vía muy distinta: practicantes del «oficio de historiador», parten de esta práctica, y de las «nuevas técnicas» propuestas por los métodos de la investigación moderna, para definir

⁹ Podríamos valernos, en este punto como en tantos otros, del valiosísimo estudio de Ricoeur: *Temps et récit*, París: Seuil, 1983-1985, en particular, t. I.

¹⁰ París: Gallimard, 1938, nueva edición, 1986, con nota introductoria de Sylvie Mesure.

¹¹ *La révolution introuvable*, París: Fayard, 1968, pág. 124 (citado por Sylvie Mesure, pág. viii de la obra nombrada en la nota 10). Cuando se da un lugar preciso al relativismo histórico, nada puede detenerlo. Así, de algún modo, ciertas fórmulas de la *Introducción* podrían ser enarboladas para justificar la negación del «hecho» de las cámaras de gas por un Faure, o la relativización de las masacres de los Khmers Rojos, por Madame Verges. Una utilización del relativismo que Raymond Aron habría despreciado, sin duda.

¹² [El adjetivo gentilicio «beocio» pasó a designar, ya desde la Antigüedad griega, «tonto, estulto, bobo», en honor a la rusticidad de los habitantes de la región de Beocia. (*N. de la T.*)]

«nuevos objetos», correlativos a «nuevos enfoques». Seguramente, estas nuevas perspectivas son correlativas de una crítica de los objetos convencionalmente admitidos; es en menoscabo de los dos átomos tradicionales de la historia clásica: por una parte, el individuo histórico y, particularmente, el «gran hombre» (ese gran hombre que constituye, precisamente, el objeto de un capítulo del Moisés de Freud), y, por otra parte, «el acontecimiento». Pero en su lugar surgen nuevos objetos, que no son menos creíbles ni menos científicos por el hecho de ser contruidos: historia de la «larga duración», extendida a veces hasta una historia de los climas, historia de los hechos sociales, incluida una historia de la fiesta, también una historia de las mentalidades, que se extiende hasta una historia de la muerte, una historia de las instituciones más que de los hechos políticos; a la inversa, y en lo puntual, la monografía considera objetos voluntariamente descentrados con relación al individuo: así, el famoso «Montaillou, pueblo occitano» destrona a la «historia del reino de Luis XIV» o a la «historia de las batallas», cuya famosa (batalla de) «Marignan 1515» se ha convertido en el *slogan*, destinado al ridículo.

Pero más allá de las tomas de partido indispensables a toda innovación, asistimos claramente a un enriquecimiento y no a una selección arbitraria. Aun la historia de los personajes históricos sale renovada, más que abolida, de los enfoques cruzados que se superponen. El acontecimiento mismo reconquista terreno cuando advertimos que, antes de ser una creación arbitraria de los cronistas, es constituido como tal en el momento mismo en que es vivido. Elaboraciones improvisadas en caliente, pero también reelaboraciones sucesivas, forman parte del objeto histórico, y, desde este punto de vista, bien puede decirse, con Pierre Nora, que asistimos a un «retorno del acontecimiento»,¹³ pero totalmente renovado porque intenta considerar simultáneamente tres aspectos de la palabra «historia» que forman toda su especificidad: historia que adviene, historia que se cuenta e historia del historiador. Síntesis posible o imposible, la que quiere, por ejemplo, dar una visión de conjunto de la historia de Vichy, y de la historia del recuerdo de Vichy.¹⁴

¹³ *Op. cit.* (cf. la nota 8), t. I, págs. 210-28.

¹⁴ Cf. Henri Rousso, *Le syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, París: Seuil, «Points Histoire», 2da. ed., 1990.

¿En una historiografía tal, profundamente renovada, puede inspirarse el psicoanálisis? O bien, por el contrario, ¿no será este un modelo falaz para nuestra disciplina? Falaz cuando pliega la investigación freudiana sobre la de una verdad histórica que sería la de los historiadores clásicos (según la archifamosa fórmula de Ranke: el acontecimiento «tal como ocurrió efectivamente»). Pero modelo falaz *también* cuando quiere oponer a este positivismo una pura construcción del objeto histórico que sería igualmente válida para la «construcción psicoanalítica».

Para hacerlo presentir, me detendré un momento, como en dos *signos o indicios*, en dos puntos paradójicos donde (por así decirlo) psicoanálisis e historiografía se contraponen recíprocamente.

El primer punto es el del *determinismo*. Aquí sólo quisiera señalar que en ningún caso el historiador (sea «antiguo» o «moderno») formula exigencias deterministas tan rigurosas como las expresadas en el debate psicoanalítico cuando se trata de la supuesta predictibilidad del presente a partir del pasado. Si hay determinismo, para la historiografía moderna, pero también probablemente para la gran mayoría de los historiadores del pasado, no puede tratarse sino de correlaciones válidas para secuencias bien precisas, para breves «*items*» susceptibles de repetición; o bien, en una dimensión completamente diferente, de correlaciones de larga duración, que hacen depender la acontecialidad de otros factores, como la geografía, la economía, incluso la evolución de los climas. Pero es verdaderamente notable que los psicoanalistas se batan, para rechazarla o para intentar defenderla, por una concepción del determinismo histórico que nunca ha sido la de los historiadores, y que apela sobre todo a la ocurrencia de Pascal sobre el... largo de la nariz de Cleopatra. No obstante, esta singularidad de la exigencia determinista, entre los psicoanalistas, no es una extravagancia, es una de las piezas importantes de nuestro legajo. Tenemos el derecho de preguntarnos si ella no ha sido adosada, traspuesta sobre la secuencia diacrónica, a partir de nuestra comprobación cotidiana: el largo de la nariz de Cleopatra... puede efectivamente ser la *causa* determinante, rigurosa, de un síntoma.

La causa no es en absoluto la ley. Ella no establece relaciones constantes entre fenómenos, sino que pasa cuasi

mágica o mecánicamente a su efecto. En este sentido, ha sido totalmente destronada de todas las ciencias, incluida la historia, en provecho del establecimiento de correlaciones susceptibles de tomar la forma de una función. Quisiera sin embargo sugerir que, con el psicoanálisis, la causa pasada de moda, la causa arcaica, ha encontrado, por así decirlo, su verdadera patria en el sentido profundo de que la metapsicología es la *repatriación* de la metafísica.

Ocurre tal vez con *la arqueología* lo mismo que con el concepto de causa: dejada lamentablemente de lado, tendremos que preguntarnos si no encuentra en el psicoanálisis un sentido más profundo.

Si la historia moderna puede ser considerada, en cierta manera, una ampliación, un perfeccionamiento, y hasta una realización de la historiografía de todas las épocas, y si un Le Roy Ladurie no se ruboriza por considerar su filiación con Tucídides, hasta con Michelet, por el contrario la arqueología moderna anuncia verdaderamente la muerte de la arqueología clásica.

La arqueología tiene por lo menos tres ancestros, pero se podría decir que reniega vigorosamente esta ascendencia. El primer ancestro es el aficionado al arte y a la curiosidad, «el anticuario» en busca del objeto bello o del objeto curioso: ya el famoso Adriano era un «anticuario» en este sentido, un coleccionista instruido. El otro origen de la arqueología es el viajero. La arqueología reconoce sus objetos y sus yacimientos en los grandes «viajes» de los siglos XVII, XVIII y XIX, y en su cuidada e irremplazable descripción de los monumentos. ¿Cuál es, por último, el tercer antepasado del arqueólogo? Y bien, es menos recomendable: es el saqueador de tumbas y monumentos.¹⁵

En todo caso, lo que liga a nuestros tres personajes: el viajero, el saqueador y el aficionado, es precisamente el

¹⁵ Estaríamos sin embargo bien equivocados si nos hiciéramos los delicados y conserváramos sólo los dos primeros, el viajero y el aficionado, pues los tres están ligados. El aficionado siempre se ha provisto con el saqueador de tumbas, y a veces el viajero es a la vez los tres: viajero, aficionado y saqueador. Así, Lord Elgin despojó completamente el Partenón de sus famosos frescos para llevarlos al British Museum. ¿Ha sido perjudicial? Uno puede preguntárselo aun en la actualidad, cuando vemos a Atenas destruida por la contaminación moderna. ¿No habrá salvado Lord Elgin las Panateneas?

amor *al objeto por sí mismo*, al objeto a la vez bello, raro y lucrativo. Se trata de la búsqueda de la emoción ligada al objeto exhumado del pasado, una exhumación que rompe los lazos y rodea al objeto de un invisible cerco.

Toda la arqueología moderna se sitúa en oposición a esta arqueología en busca del objeto o de la ciudad, actividad tildada hoy de «aproximativa» (Leroi-Gourhan) o, más a menudo, incluso vivamente condenada por haber masacrado irremediamente campos de excavación importantes.

La arqueología moderna bien sabe, ella también, que la excavación es una destrucción irreparable, pero, en un sentido, poco le importa, desde el momento en que lo esencial haya sido extraído: «El estrato arqueológico es como un libro que se lee destruyendo cada página en el transcurso de la lectura, y que se tratará de poder reconstituir posteriormente».¹⁶ De tal modo, la excavación es destrucción necesaria, irremediable, pero, al mismo tiempo, debe intentar conservar cada estrato por los medios más diversos (fotografías, muestras, análisis, ficheros, esquemas, etc.). Pero si una destrucción metódica es de aquí en más coextensiva al trabajo del arqueólogo, es porque él desde ahora busca otra cosa que objetos materiales, y hasta de ruinas: la búsqueda de relaciones, de conexiones se ha vuelto más importante que la de objetos. ¿Qué significa esto, si no es que la arqueología moderna se ha convertido en una técnica puramente dominada, impulsada por los prehistoriadores o los historiadores y subordinada a sus objetivos: la documentación más completa, el fichado lo más ordenado posible de los fenómenos humanos?¹⁷

En lo sucesivo, la arqueología sólo vale por las redes de correlaciones *históricas* que contribuye a precisar más aca-

¹⁶ Paul Marie Duval, «L'histoire et ses méthodes», bajo la dirección de Charles Samaran, en *Archéologie antique*, París: Encyclopédie Pléiade, Gallimard, 1961, pág. 226.

¹⁷ Las dos estructuras que recientemente han trastornado los dos patios del Louvre ilustran esta oposición, en los métodos y en quienes los pusieron en marcha: en el patio cuadrado, la arqueología clásica ha reencontrado por un momento su esplendor, al exhumar el magnífico *castillo* de Felipe Augusto y el casco de Carlos VI. En el patio Napoleón III, por excelencia «estructura del Presidente», el minucioso trabajo de la raedera, del cincel, del químico y del fotógrafo ha permitido una aproximación documentada a la vida cotidiana, las técnicas artesanales, las relaciones socioeconómicas de los tiempos antiguos.

badamente. Sus objetos no son más que haces de relaciones y de técnicas. El momento en que son encolados, reconstituidos, mostrados, es sólo una concesión a la vulgarización o, si se quiere, a la pedagogía.

Entremos a cualquier exposición de arqueología. ¡Ah! Ya no es el inverosímil rejunte del viejo Museo de El Cairo, y aun menos el desorden artístico del antiguo «gabinete de curiosidades», precisamente concertado para agudizar el deseo y suscitar el asombro. A partir de ahora, antes de encontrar el menor objeto, nos vemos asaltados por grandes carteles que nos explican, con el apoyo de mapas, esquemas y diagramas, las migraciones de las poblaciones, los cambios en las costumbres y el hábitat, la evolución de las técnicas. El vaso o la estatua no tiene sentido salvo explicado, puesto en relación, encajado en la invención del torno del alfarero y el comercio de la arcilla o del estaño. Cautivado por el deseo de instruirme, me veo absorbido en la lectura de un cartel, y es preciso que mi esposa, impaciente, me saque de allí: ¡vamos, ven a ver ese caballo extraordinario!

Los organizadores de la exposición conocen bien este atractivo, y siempre terminan cediendo a él, aun si se reprochan *in petto* su demagogia. Pues todo este recorrido, tan bien señalizado por la razón histórica, está en realidad atraído, como por un imán, por una sola cosa: el maravilloso objeto de la exposición. Este objeto único, aislado (y, en este sentido, auténticamente *arqueológico*), presentado en una vitrina iluminada y, de preferencia, en un santuario separado, tapizado con terciopelo negro; este objeto hecho con un material a menudo indestructible; este objeto de oro, que constituye todo el atractivo de los afiches (el oro de los escitas, el oro de los celtas o el oro de los incas); este objeto intemporal, pues, atraviesa siglos y milenios para dirigirse directamente a nosotros; esta máscara de Agamenón, ¿qué quiere de mí? *Che vuoi?*, para citar a Lacan citando a Ca-zotte. Esta revancha, este retorno (un *Wiederkehr* que también es, tal vez, un *Heimkehr*) de la arqueología será uno de mis hilos directores para interrogar a Freud.

Hacer trabajar a Freud o, según otra fórmula, «interpretar Freud con Freud»,¹⁸ no supone buscar una enseñanza

¹⁸ Cf. «Interpréter [avec] Freud», *L'arc*, 34, 1968, págs. 37-46. Ed. en castellano: «Interpretar (con) Freud», Buenos Aires: Nueva Visión, 1978.

en él. Menos aún una ortodoxia. Tampoco supone elegir a un Freud contra otro, ni ir a pescar aquí o allá una formulación que me convenga. Hacer trabajar a Freud es mostrar en él lo que llamo una *exigencia*, la exigencia de un descubrimiento que lo empuja sin indicarle nunca la vía, que puede por lo tanto empujarlo hacia caminos sin salida o hacia falsas vías. Es retomar su encaminamiento, acompañándolo, pero también criticándolo, buscando otras vías, aunque movidos por una exigencia semejante a la de él.

Para decir las cosas más familiarmente, ¿qué hace correr a Freud? Mi respuesta, mi proposición es que: *no es la historia!* O, para que la fórmula sea menos provocadora, es algo que no tiene nada que ver con la historia de los historiógrafos.

En esta vía, me evitaré dos desvíos, al menos en el marco de esta exposición: el primero, que podría ser llamado freudológico, estudiaría en detalle las posiciones de Freud en lo referido a la historia de las sociedades, de la historiografía.¹⁹ El segundo desvío sería una comparación punto por punto de parecidos, diferencias, trasposiciones posibles, entre la historiografía de las sociedades y la de los individuos humanos. Por interesante que sea, tal comparación —un tanto académica— erraría el punto esencial: a lo que Freud aspira no es, traspuesta al individuo, una historia de vida, una biografía; no encontramos en ninguna parte, en él, una tal historia de vida, sea cual fuere el sentido que se dé a este término: ni una historia acontecencial, ni una historia del tipo Jones («su vida, su obra»), ni tampoco una historia teñida de psicoanálisis. Seguramente la palabra historia (*Geschichte*), aplicada al individuo, es frecuente en él. Pero, por el contrario, la palabra *Lebensgeschichte* (historia de vida-biografía) se borra muy a menudo ante la de historia de enfermedad o de enfermo (*Krankheitsgeschichte*, *Krankengeschichte*). El audaz fragmento «histórico» que sigue alimentando nuestros comentarios se titula: «A partir de la historia de una neurosis infantil». La palabra «historia» aparece claramente allí, pero singularmente acompa-

¹⁹ Entre muchas otras, la referencia, repetida hasta la deformación, según el relato de Tito Livio sobre la época real de Roma, mostraría que Freud no es en modo alguno insensible a un cuestionamiento relativista de la objetividad histórica. Un cuestionamiento que es muy anterior a la tesis de Raymond Aron.

ñada de *neurosis* y de *infantil* y, de modo aún más llamativo, precedida por un «*aus*»: «extraído de», o «a partir de». . .

Cuando releo la definición que Viderman impone, como una exigencia, a la tesis ortodoxa freudiana que combate: «restablecimiento de la continuidad de una trama histórica rota (. . .) reintegración de los recuerdos perdidos (. . .) acceso a la totalidad de la historia significativa, etc.», me digo, con Viderman, por supuesto, que no es esto lo que Freud logra realizar; pero, contra él, pretendo que *no es a esto*, en profundidad, *a lo que Freud aspira*, y ello incluso en ese texto aparentemente historiográfico que es «El Hombre de los Lobos». A lo que aspira es a una especie de historia del inconciente o, más bien, de su génesis. Una historia sincopada, cuyos momentos de hundimiento y de resurgimiento son los que cuentan por encima de todo. Una historia, se podría decir, de la represión, en la que las corrientes subterráneas son descritas con tanta —incluso más— precisión que los rasgos de carácter manifiestos. ¿Es un relato acontecial? Sería una paradoja pretender negar que algunos momentos temporales, situados, fechados, constituyen hitos esenciales de la investigación. Pero ¿cuáles son estos «acontecimientos» que señalan el giro de una época a otra? Citemos lo que concierne a uno de los más importantes:

«El momento temporal de esta mudanza puede indicarse con certeza: fue muy poco antes de cumplir el paciente sus cuatro años (. . .) Ahora bien, el suceso que permite esta separación no fue un trauma externo, sino un sueño del que despertó con angustia».²⁰

Curiosa historia acontecial, de la cual uno de los tiempos principales, decisivos, es un acontecimiento de naturaleza puramente interna.

¡Usted niega, se me dirá, la evidencia! ¿Qué más evidente, en todo este texto freudiano, que la búsqueda, cuasi policial, a través del más pequeño indicio, de una escena originaria que (según los términos de Ranke) haya «propia-mente ocurrido» (*eigentlich geschehen*)? Pero, ya que esta afirmación está generalmente ligada a los argumentos más decisivos de los comentaristas para mostrar que la escena

²⁰ GW, XII, pág. 53; en AE, vol. 17, 1979, págs. 27-8.

no pudo ocurrir ni ser observada, ni ser memorizada de ese modo, ¿cómo no considerar esta conjunción —exigencia positivista máxima impuesta a Freud/prueba de su logro mínimo— un modo decisivo de ahogar a Freud en el chaleco de fuerza de su postulado realista?

La referencia a una supuesta ortodoxia freudiana me parece aquí, como tantas veces, una trampa: o bien uno adhiere ciegamente a ella, o bien, más sutilmente, se la invoca para encerrar allí a Freud y condenarlo. Es en un más allá o más bien en un más acá de la ortodoxia donde conviene situarse; concretamente, en una interpretación de un número de indicios, incoherencias, rupturas, pequeños detalles, etc., que contradicen al conjunto pero que dibujan, según nuestro método analítico, otras tantas pistas convergentes. Para retomar una vez más el término de Ranke que en última instancia me es conveniente —*eigentlich* «propia-mente» o «propia-mente hablando»—, lo que Freud busca «propia-mente hablando» no es lo que ha «propia-mente ocurrido»: esto en el sentido del acontecimiento en bruto o, como decía Raymond Aron, del inhallable «Juan sin Tierra pasó por allí».

Entre mil indicios, en el «Hombre de los Lobos»: el hecho (ya mencionado) de que él considere súbitamente que la realidad acontecía de la escena originaria pueda ser barrida en un noventa y nueve por ciento sin que *nada* cambie de su efecto traumático; basta para ello un simple coito entre perros. Otro indicio: el hecho de admitir que se trata de un coito «repetido tres veces». . . ¿Cuál sería, en efecto, el verdadero recuerdo de un acontecimiento repetido tres veces, si no el recuerdo de una secuencia de tres acontecimientos: «Juan sin Tierra pasó por allí el 9 de abril, luego el 10 de mayo, luego el 15 de agosto». Mas aquí, en la escena originaria «reconstruida» por Freud, el «tres veces» está *incluido en el contenido*, como un detalle entre otros. ¿No es lo que ocurre, por ejemplo, en la lógica del sueño, donde el «tres veces», como cualquier otra observación concerniente al relato («esto no es claro», «esto se reproduce sin cesar», etc.) debe ser tomado como un elemento del contenido, y no como una característica extrínseca al sueño?

Pasamos —lo vemos claramente— del acontecimiento fáctico a algo diferente de él. Pero rehúso deslizarme demasiado directamente hacia el «fantasma», sabiendo demasia-

do bien que este, a falta de encontrar su razón en sí mismo, corre a su vez el riesgo de remitirnos sea a lo arquetípico sea a lo vivido atávico. Digamos entonces, más modestamente, que pasamos del *acontecimiento* a la *escena*.

Acontecimiento o escena: ¿cómo distinguirlos? Tal vez por sus modos de registro, que se reúnen con demasiada facilidad bajo el capítulo único del recuerdo o de la memoria: conciente-preconciente de un lado, inconciente del otro.

También aquí, en lo que concierne a la memoria, Freud no es unívoco. Su teoría de la memoria, cuando se aproxima a una psicología de la fijación, de la recomposición y de la evocación, es altamente creíble. Así, nos dice en su artículo «Sobre los recuerdos encubridores»: «Acaso sea en general dudoso que poseamos unos recuerdos concientes *de* la infancia, y no más bien, meramente, unos recuerdos *sobre* la infancia».²¹

Esto para la memoria conciente. En contraste con este relativismo de buen cuño, pero bastante trivial, recordemos la grandiosa imagen de *El malestar en la cultura*.²² En la vida anímica —afirma Freud— «nada de lo que se produjo alguna vez desaparece». La muy conocida comparación hace intervenir un sitio arqueológico, la Roma antigua, pero precisamente para mostrar toda la diferencia con la arqueología real. En la Ciudad llamada Eterna (no sin ironía), resulta muy evidente que toda nueva construcción presupuso una destrucción. Las capas arqueológicas no coexisten en estado intacto, sino sólo desgastadas, reducidas al estado de simples bases. No se puede construir un monumento sin haber destruido prácticamente todas las superestructuras del anterior. Pero veamos lo que sucedería, a la inversa, con ese sitio hiperarqueológico que es el ser humano:

«Adoptemos ahora el supuesto fantástico de que Roma no sea morada de seres humanos, sino un ser psíquico cuyo pasado fuera igualmente extenso y rico, un ser en que no se hubiera sepultado nada de lo que una vez se produjo, en que junto a la última fase evolutiva pervivieran todas las anteriores. Para Roma, esto implicaría que sobre el Pala-

²¹ GW, I, pág. 553; en AE, vol. 3, 1981, pág. 315.

²² AE, vol. 21, 1979.

tino se levantarían todavía los palacios imperiales y el *Septizonium* de Septimio Severo seguiría coronando las viejas alturas. Pero todavía más: en el sitio donde se halla el Palazzo Caffarelli seguiría encontrándose, sin que hiciera falta remover ese edificio, el templo de Júpiter capitolino; y aun este, no sólo en su última forma, como lo vieron los romanos del Imperio, sino al mismo tiempo bajo su forma más precoz, cuando presentaba aspecto etrusco (. . .) Sobre la plaza del Panteón no sólo hallaríamos el Panteón actual, como nos lo legó Adriano, sino, en el mismísimo sitio, el edificio originario de M. Agripa; y un mismo suelo soportaría a la iglesia Maria sopra Minerva y al antiguo templo sobre el cual está edificada». ²³

Dicho rápidamente: dos concepciones de la «memoria», una histórica, la otra arqueológica; una conciente-preconciente, la otra inconciente. Pero miremos esto más de cerca.

Esta imagen de Roma, que desarrolla el tiempo como una cuarta dimensión del espacio, podría hacerse plausible así: un observador se halla a 2700 años-luz de la Tierra, y mira a Roma. Lo que ve es la Roma de Rómulo, cuya imagen le llega en ese instante. Al mismo tiempo, le llegan, trasladadas por un tren de ondas luminosas continuas, las imágenes sucesivas de la misma ciudad, cuyo conjunto constituye verdaderamente el tipo de holograma en cuatro dimensiones descrito por Freud. Al observador le basta con desplazarse a lo largo de ese holograma (con «variar la dirección de la mirada o la perspectiva», dice Freud), para privilegiar tal o cual imagen, tal o cual monumento, y tal o cual época.

¿Por qué esta racionalización sólo me satisface a medias? Porque en nuestro tren de ondas que viajan entre la Tierra y Sirio, no encontraremos jamás tal o cual monumento, tomado aisladamente y definitivamente acabado, sino *todas* las etapas, en cada segundo, de su construcción y de su destrucción. La imagen freudiana de la memoria inconciente se vuelve, pues, en relación con nuestro modelo físico, extrañamente irrealista: no es ni la recomposición de la memoria viva, conciente-preconciente, ni el holograma íntegro de todo lo vivido (y que sería un revoltijo absoluto),

²³ GW, XIV, págs. 427-8; en AE, vol. 21, 1979, págs. 70-1.

sino una sucesión y una superposición de imágenes fijas, independientes unas de otras, «que coexisten unas junto a otras —como dice Freud del inconciente— sin combatirse ni influirse». Las etapas insensibles, los momentos de transición, quedan abolidos, en beneficio de una sucesión de arquetipos fijos, cada uno de los cuales forma un todo. Para parafrasear lo que decíamos a propósito del «tres veces» del Hombre de los Lobos, los «tres años» de construcción de la Domus Aurea de Nerón no están representados por el recuerdo de tres años de trabajos, que constituyan una secuencia temporal, sino que se convierten en una característica inherente a la propia Domus Aurea, en su contenido representativo: «La Domus Aurea que fue construida en tres años».

Se trata entonces de una curiosa coexistencia, hecha de fijeza y de manipulación, de veracidad y de artificio, lo que caracteriza a este singular campo arqueológico donde se conservaría el «objeto psíquico». No queremos negar que Freud vea allí un paradigma de la memoria, y es claramente bajo el signo conjunto de la memoria y de la arqueología como comienza el texto de «Construcciones en el análisis». Pero agregar allí el término inconciente —*memoria inconciente*— cambia sin embargo todo, porque ahora no se apunta a una trivial puesta en memoria, ni a las triviales recomposiciones de los recuerdos por lo vivido posteriormente, los marcos sociales, el envejecimiento, etc. Aquí está en cuestión un fenómeno psíquico que es a la vez cataclismo (como el hundimiento de Pompeya) y conservación definitiva (como el entierro de los objetos de Tutankamón).

A partir de esto, la imagen de la arqueología, que obsesiona a todo psicoanalista como obsesionó a Freud desde las cartas a Fliess hasta el último día, está lejos de haber dado toda su verdad. Remitir esta obsesión, como pretende Suzanne Bernfeld,²⁴ a la nostalgia de la Edad de Oro de Freiberg, al deseo por ese objeto intacto que sería la madre eternamente joven y bella, y a una sublimación atea de la creencia infantil en la inmortalidad, es ver realmente las cosas por el rabillo del ojo, invocando causas que existen en todos los humanos sin que la mayoría se preocupe sin embargo del objeto arqueológico, que, por el contrario, destro-

²⁴ «Freud and Archeology», *American Imago*, VIII, 2, 1951, págs. 107-28.

zan alegremente trabajando sus campos o construyendo sus autopistas. . .

Se debería calificar esta arqueología freudiana como *hiperarqueológica* o *hiperrealista*: aún más fascinada por el *objeto* que la arqueología de los tiempos antiguos. Un objeto que no sólo es cosa, sino que encierra en sí los tiempos de su construcción, los afectos que ha provocado y sin duda más aún, como comenzamos a presentirlo. Una arqueología que no está dominada por la historia, como pretende la ciencia moderna, sino que domina a la historia con la sola revivencia del objeto. Esto sucede con Schliemann, héroe y modelo para Freud: todo su conocimiento de la historia, historia poética de la *Iliada* o historia de los historiadores antiguos se utiliza con un único fin: ubicar pacientemente, sobre el terreno, las coordenadas del punto preciso donde habrá que cavar para exhumar Troya. Modelo entusiasmante para Freud, y que es un indicio mayor entre otros.

¿No es otro signo, otra línea asociativa, comprobar la preferencia que él otorga, cuando se trata de esta conservación inconciente, al término «huella»: huellas de memoria (*Gedächtnisspuren*) o huellas de recuerdo (*Erinnerungsspuren*)? Como si lo que estuviera en cuestión no fuera la memorización misma sino la huella, por así decir secundaria, dejada por el recuerdo, y esto como consecuencia de la represión.

Igualmente sugerente, aun si hemos dejado de prestarle atención, es el término «reminiscencia». Un término que, por supuesto, remite a Platón, y puede significar incluso una suerte de recuerdo; pero un recuerdo cortado de sus orígenes, cortado de sus vías de acceso, aislado y fijado, reducido a una huella. Huella que, sin embargo, no es necesariamente *falsa*, sino que contiene un «núcleo de verdad» más esencial que el recuerdo conciente trivial.

A partir de aquí observamos la distancia que existe entre la fórmula según la cual «la histérica sufre de reminiscencias» y la expresión de Viderman que hace de la neurosis (en Freud) una «enfermedad de la memoria». Si se nos quiere acompañar en esta idea, *el inconciente no es del orden de la memoria*, la represión no es una modalidad particular de la puesta en memoria. La represión, cataclismo y hundimiento en el inconciente, es tan diferente de una memorización como el entierro de Pompeya lo es de la crónica

de la séptima cruzada de San Luis escrita por Joinville. Más diferente aun, tal vez. Y es aquí donde aventuramos el término «hiperarqueología» —prestos, en contrapartida, a descubrir en esta la raíz profunda de nuestra fascinación por la arqueología.

Hiperarqueología = *hiperrealidad*. Aquí es donde se inscribe otra exigencia —y otra aporía— de la búsqueda freudiana, la que lleva el nombre de «realidad psíquica».

Tal vez convendría recordar lo que se planteó inicialmente: la existencia, el postulado, de un dominio tercero, que no sea la realidad material, fáctica, perceptiva, pero que tampoco sea la subjetividad, «lo simplemente representado» (*das bloss Vorgestellte*).

«Yo no podría decir si a los deseos inconcientes hay que reconocerles *realidad*; a todos los pensamientos de transición y de ligazón, desde luego, hay que negársela. Cuando se han llevado los deseos inconcientes a su expresión última y más verdadera, es preciso aclarar que la *realidad psíquica* es una forma de existencia particular, que no debe confundirse con la realidad *material*.²⁵

Lo que Freud designa aquí, esta intención —para hablar como un fenomenólogo—, nunca lo cumplirá. O bien sólo le encontrará *Ersatz*. El primer *Ersatz* consiste en remitir la realidad psíquica a la realidad psicológica, y es todo el movimiento de *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (cap. 23): bajo el amparo de la regla fundamental, y bajo el de la «ausencia de indicio de realidad en el inconciente», todos los pensamientos de transición (asociaciones) y de ligazón (fantasías) tendrían que ser puestos estrictamente en el mismo plano que, por ejemplo, los recuerdos. Todos, en efecto, son una parte de lo «real», tan reales como el mundo material, y es su conjunto el cual, en una perspectiva simplemente subjetivista, es llamado de aquí en más «realidad psíquica»; pero Freud ha pasado de un sentido al otro de esta expresión: de algo psíquico particular que sería realidad, que sería *cosa* en el inconciente, a la comprobación,

²⁵ GW, II-III, pág. 625; en AE, vol. 5, 1979, pág. 607. Señalemos al pasar los términos: «pensamientos de transición y de ligazón». Todo lo que es *relación*, en particular lo que es historia, resulta desvalorizado, des-realizado, con respecto a esta «realidad psíquica» suprema que es lo arqueológico.

bien trivial, de que todo pensamiento, aunque fuese ficción, es un *fenómeno* psíquico entre otros, digno de ser considerado y estudiado como tal.

Existen otros retornos (deformados, como lo es un «retorno de lo reprimido») de lo que Freud presintió y quiso cercar constantemente, esto psíquico duro-como-el-hierro, tal vez más resistente que el hecho perceptivo mismo; uno de esos retornos tiene el nombre de «fantasía originaria»; el otro, siempre en Freud, «ello» primordial anclado en lo biológico; en Lacan, por último, puede detectarse, bajo la capa del estructuralismo, un retorno de la misma exigencia, algo que quisiera conservar el mismo lugar: «lo simbólico». No puedo, aquí, encontrar el espacio para una crítica de estos diversos avatares.

Volvamos otra vez a las *reminiscencias* y a su forma principal, las *escenas*.

En toda la discusión acerca de las famosas escenas, su realidad, su inverosimilitud, la posibilidad de recordarlas, parecería que se ha producido un acantonamiento en dos elementos antitéticos que se oponen como lo harían (en una epistemología de carácter muy discutible) el hecho físico en bruto y la teorización del físico. Así aparece, ya que Viderman nos ayuda a clarificar las cosas, la escena de Groucha en el «Hombre de los Lobos»:

«Es —nos dice— una escena histórica, en el sentido de que se trata de un acontecimiento real y fechado; no se trata de la historia. No más que “Cesar cruzó por el Rubicón” (. . .) Se trata de hechos objetivos, comparables para los historiadores a la trayectoria de un cuerpo del mundo físico (. . .) Para que esta escena se anime, entre a estar viva y nos hable, es necesario que Freud mismo hable».²⁶

Se pasan por alto aquí dos cosas (y bajo esa expresión *se*, impersonal, sitúo no sólo a Viderman, sino también a sus contradictores, y sin duda, a Freud mismo): 1) Que antes de la interpretación de Freud existe una proto-interpretación por el sujeto mismo, de suerte que la interpretación psicoanalítica no ocurre jamás sino en segundo término. 2) Aún

²⁶ «La bouteille à la mer», *op. cit.*, pág. 343.

más importante: lo que debe interpretarse no es del orden de lo fáctico en bruto, ni incluso de lo fáctico histórico, en el sentido del estúpido «Juan sin Tierra pasó por allí». Sin embargo, mi objeción no radica en decir, como se ha mostrado de modo harto abundante, que «los hechos humanos no son cosas» y, en la acepción más general, que «tienen un sentido». Sino que *las escenas infantiles, aquellas de las que se ocupa el psicoanálisis, sólo cobran importancia por los mensajes que liberan.*

Me apoyaré aquí en un texto de Freud, que me parece ejemplar desde más de una perspectiva. Ejemplar porque muestra un proceso de represión en marcha. Ejemplar debido a que demuestra que el recuerdo es bien diferente de la fantasía inconciente que de él surge, así como, por otra parte, de la fantasía conciente, retoño de la precedente. Se trata de: «Pegan a un niño».²⁷ Comenté hace tiempo este texto, tomando en particular la noción de apuntalamiento.²⁸ Hoy vuelvo a él con un arsenal conceptual proveniente más directamente de la teoría de la seducción generalizada: mensaje, traducción, fracaso parcial de la traducción.

Recuerdo, entonces, las tres formulaciones propuestas por Freud como una secuencia cronológica, y nacidas —nos dice él— de varios análisis (cuatro pacientes).

1. Mi padre golpea a un hermanito-o-hermanita.²⁹
2. Mi padre me pega.
3. Pegan a un niño.

En la tercera etapa, no tengo nada que agregar a la descripción y a la perfecta explicación de Freud: se trata de una fantasía perversa conciente, que acompaña a una masturbación y que desemboca en el orgasmo. Esta fantasía es un retorno de la fantasía inconciente (número 2), y su derivación procede por múltiples vías: neutralización, compromiso entre la forma sádica del fantasma y el tipo masoquista de la satisfacción, desplazamiento de la culpabilidad, complejo de masculinidad, etcétera.

²⁷ GW, XII, págs. 195-226; en AE, vol. 17, 1979, págs. 173-200.

²⁸ Cf. *Vie et mort en psychanalyse*, París: Flammarion, 1970, cap. V (reed. colección «Champs», 1989). Ed. cast. *Vida y muerte en psicoanálisis*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1973, cap. 5.

²⁹ *Geschwisterchen*: el alemán designa de este modo a un miembro de la fratría, sin considerar su sexo. Asimismo, *Kind*, el niño, es neutro.

Concentrémonos en los estadios 1 y 2. Freud los designa a veces como dos etapas de una misma fantasía, pero, mirándolas con mayor detenimiento, ¿cómo atribuirles el mismo tipo de realidad?

El estadio 2 es efectivamente lo que llamamos una fantasía inconciente. Posee su carácter fijo y estereotipado; inaccesible a toda recomposición, lo es tanto más ya que nunca puede devenir conciente. Es únicamente construida por el análisis:

«Esta segunda fase es, de todas, la más importante y grávida en consecuencias; pero en cierto sentido puede decirse de ella que nunca ha tenido una existencia real. En ningún caso es recordada, nunca ha llegado a devenir-conciente. Se trata de una construcción del análisis, mas no por ello es menos necesaria».³⁰

En cambio, para la primera fase, Freud vacila abiertamente, y más bien se inclina a atribuirle carácter real:

«En verdad podemos vacilar en cuanto a si ya a este grado previo de la posterior fantasía de paliza debe concedérsele el carácter de una "fantasía". Quizá se trate más bien de recuerdos de esos hechos que uno ha presenciado, de deseos que surgen a raíz de diversas ocasiones; pero estas dudas no tienen importancia alguna».³¹

Esta última cita es reveladora de una posición bien diferente que en el caso del «Hombre de los Lobos». La escena real es variable, poco importan sus detalles, y tal vez es esta variabilidad la que signa su carácter vivencial. Diferentes circunstancias —diremos— han podido vehiculizar un mismo mensaje, y este ha podido ser repetido de diversas maneras. . . «Estas dudas no tienen importancia alguna» —concluye Freud.

Por su parte, cualificación significativa, la escena número 2, inconciente, es calificada como «fantasía original» (*ursprüngliche Phantasie*):³² lo que, por una parte, mues-

³⁰ GW, XII, pág. 204; en AE, vol. 17, 1979, pág. 183.

³¹ GW, XII, pág. 204; en AE, vol. 17, 1979, pág. 182.

³² GW, XII, pág. 223; en AE, vol. 17, 1979, págs. 197-8.

tra claramente que sólo con esta comienza la fantasía propiamente dicha; pero, por otra parte, tal formulación (en 1919) viene como a amenazar e incluso a desvalorizar la concepción de las «fantasías originarias» filogenéticas, formulada dos o tres años antes. Así, una fantasía inconciente puede ser «original» *sin dejar de ser el producto de un proceso individual*, y sin que sea necesario referirse a lo arquetípico y al inconciente de la especie.

Observación capital, por último: la fantasía inconciente no es el calco de la escena conciente, recuerdo fiel que simplemente habría sucumbido a la amnesia infantil. *La represión es algo totalmente distinto de una puesta en memoria.*

Es el momento de tratar de describir de otro modo el proceso cuyas etapas Freud traza tan claramente.

En el primer tiempo, los acontecimientos reales ocurridos entre los protagonistas familiares son algo muy distinto de puras secuencias materiales. Me parece evidente que, de un modo u otro, estas son *propuestas* al niño. No es como se pega una figurita en un álbum³³ que se le pega a un hermanito-o-hermanita, en presencia de «ego».³⁴ Tampoco es neutro e inocente (para el inconciente de Groucha) lavar el piso delante de «ego», con las nalgas prominentes.

El hecho de que el padre se dirija al espectador de la escena se manifiesta, en Freud, en una adjunción añadida a la primera formulación: «el padre golpea al hermanito-o-hermanita / que yo odio».

Este «que yo odio» no es un elemento fáctico, perceptivo, de la escena. Es un elemento *contextual*. No pertenece a uno u otro protagonista, sino que es su secreto o su tesoro común. Que yo odie al hermanito-o-hermanita y que, *sabiendo esto, mi padre le pegue ante mí, confirma bien que él me dirige un mensaje.*

Llego ahora a un segundo agregado, que Freud incorporará a lo que llama el primer estadio: «Mi padre le pega al hermanito-o-hermanita / que yo odio / él sólo me quiere a mí».

³³ [En francés en el original: «*battre un oeuf*» (batir un huevo) y «*battre un enfant*» (pegar a un niño). «No es como se bate (*bat*) una clara de huevo en la cocina que se pega (*bat*) a un hermanito-o-hermanita en presencia de ego». (N. de la T.)]

³⁴ Término que utilizo aquí, sin connotación metafísica, para designar, como lo hacen los etnólogos, al individuo «del que se trata», en el interior de las relaciones de parentesco.

Aun menos que el primer agregado, este no forma parte de lo percibido. Avancemos con la seguridad total de que se trata de una interpretación o, más exactamente de una *traducción*, hecha otrora por «ego» y reconstruida en el análisis. Desarrollo, siguiendo a Freud de muy cerca, la secuencia: «mi padre le pega [ante mí] al hermanito-o-hermanita que odio». . . «Esto quiere decir [*das heisst*]: mi padre no quiere a ese otro niño, él sólo me quiere a mí». ³⁵

Señalemos al pasar, para refutar a quien quisiera hacer del proceso traductivo algo puramente «intelectual», el rol principal del afecto, que aparece aquí a la vez en el contexto de partida, y en la traducción de llegada.

Me queda por justificar hasta el fin esta teoría traductiva de la represión, cuya formulación originaria encontré en la carta 52/112 de Freud a Fliess: «El rehusamiento de la traducción es aquello que clínicamente se llama “represión”. Subsiste así un anacronismo en cierta provincia, unos fueros están aún vigentes». ³⁶

¿Por qué *traducción* y no interpretación? Es porque esta última palabra, si bien aproximativamente exacta, resulta insuficiente. Demasiado vasta; y también se abre demasiado sobre las facilidades de la hermenéutica. Interpreto ciertamente un discurso (y un traductor además se llama «intérprete»), pero interpreto también la toma de la Bastilla como signo de un debilitamiento de la nobleza, y precursor de la guillotina.

Lo que se *traduce*, específicamente, no es un signo natural, ni tampoco histórico. Es un mensaje, un significante o una secuencia de significantes. Para que haya traducción, es preciso que alguien haya querido *decir* algo.

Vemos que recorro nuevamente a la categoría del *mensaje* o del *significante enigmático*, donde el término «mensaje» insiste en la noción de significante, en el hecho de que este representa a alguien (el «sujeto», dice Lacan) para un otro; es esto lo que puede llamarse incluso el aspecto «destinación» del significante. ³⁷

³⁵ GW, XII, pág. 206; en AE, vol. 17, 1979, pág. 184.

³⁶ Carta 112 del 6 de diciembre de 1896 (Carta 52 de la antigua numeración). Cf. AE, vol. 1, 1982, pág. 276.

³⁷ La noción de dirección es indispensable para comprender la obra cultural, así como para restablecer la conjunción entre esta y la «trasferencia».

Significante o mensaje —agrego— «enigmático». Pero rechazo de inmediato la idea de que todo significativo es enigmático, si se quiere entender por ello —lo cual sería bien trivial— que él es polisémico.³⁸ Si debiera abandonar a mis objetores el término «enigmático», forjaría entonces la expresión «significante comprometido», en el doble sentido en que este es *un* compromiso, como el síntoma, y en que está *comprometido por el inconciente* de quien lo emite.

Porque —se siente un poco de vergüenza al decirlo— el psicoanálisis, a continuación de Freud, olvida señalar que la represión y el inconciente están presentes en el otro antes de estarlo en el niño: en los padres del Hombre de los Lobos, en Groucha, y en el padre que pega.

El padre que «pega al hermanito-o-hermanita» *dice* más de lo que *quiere decir*. Quiere decir, por ejemplo: «Hay que castigar a los niños desobedientes, para educarlos». Más directamente, dirigiéndose a *ego*: «Ves bien que eres más inteligente que él. . . no eres tú quien merecería tal golpiza. . .».

Pero es apenas que este padre sabe lo que quiere decir algo como: «porque te quiero te aporreo».³⁹ Locución ambigua, ya que, concientemente, amar y castigar son los dos polos de toda buena educación, pero, inconcientemente, tienden a confundirse.

Por último, el padre no sabe en absoluto que él dice una cantidad de otras cosas, como: «querer es pegar, forzar, copular, como, por ejemplo, lo hago con tu madre. . . y esto no sólo genitalmente sino también analmente; ya que, ¿de qué otro modo se forzaría a un "hermanito-o-hermanita"? etc.».

Ante este mensaje enigmático, mensaje comprometido por múltiples resurgimientos inconcientes, el niño lo traduce lo mejor posible, con el lenguaje del que dispone.⁴⁰

³⁸ Sin ninguna duda, Freud y luego Jones, a partir de él, llaman símbolo, en sentido psicoanalítico, no a toda representación indirecta y polisémica, sino sólo a aquella en la que lo simbolizado es inconciente. Debido a ello, el símbolo reencuentra la antigua expresión de 1895: es el síntoma, como producción del inconciente, lo que constituye un «símbolo mnémico».

³⁹ [En el original: «*Qui aime bien châtie bien*» (algo así como: «el que quiere bien castiga bien»). (*N. de la T.*)]

⁴⁰ Se comprenderá, evidentemente, que llamo aquí «lenguaje», exactamente como lo hace Freud, a «toda especie de expresión de la vida psíquica», y no sólo al lenguaje verbal. Cf. «*L'intérêt de la psychanalyse*», en *Résultats, idées, problèmes*, I, París: PUF, 1984, pág. 198; *GW*, VIII, pág. 403; en *AE*, «El interés por el psicoanálisis», vol. 13, 1980, pág. 179.

Esta traducción es exactamente el texto hablado-vivido-sentido: «mi padre no quiere a ese otro niño, sólo me quiere a mí».

Lo que se ha dejado caer en esta traducción es el aspecto oscuro del mensaje, según el cual se ama, sexualmente hablando, pegando y forzando. Estos «fueros», esta «supervivencia» (*Überlebsel*) forman precisamente la fantasía inconciente, fantasía fija e inmutable, no historizada, hasta designificada, estúpida, inaccesible directamente, fantasía verdaderamente original, que no puede ser jalonada sino por los retoños perversos que conocemos.⁴¹

Para hablar de la interpretación psicoanalítica, y de su estatuto entre determinismo y hermenéutica, no podía evitar esta larga introducción a la tercera categoría, que propongo situar en el lugar postulado por Freud cuando habla de «realidad psíquica». Al lado de la realidad perceptiva y al lado de la realidad psicológica, cuya fantasía conciente-preconciente constituye un sector fundamental, habría que *plantear, como tercera realidad, la del mensaje*, es decir, la del significante en tanto que está dirigido por alguien a alguien. Decir que esta categoría se encuentra prácticamente ausente del pensamiento freudiano es decir que el otro, el otro humano, también se encuentra ausente en ella, en tanto fuente de mensajes. El otro, en particular parental, no está casi allí sino como protagonista abstracto de una escena, o como soporte de proyecciones: esto en Freud, pero también, y aun más, en Klein, por ejemplo.

La interpretación se ve desde entonces entrampada en el dualismo sin salida de una pura facticidad y de una imaginación creadora.

En un caso, ella reconstituye pacientemente «hechos», de los que espera ver surgir un determinismo que explique el presente por el pasado.⁴² Una explicación que se topará

⁴¹ «Mi padre me pega». ¿Es o no esta fantasía inconciente un recuerdo individual sepultado? ¿Es o no un esquema arcaico, transmitido por herencia, una suerte de quinta «fantasía originaria» que hay que agregar a las otras cuatro? Si, como nosotros, se responde que no a estas dos preguntas, ¿por qué no poner definitivamente en duda que los contenidos representativos del ello sean, por una parte, esquemas memoriales, hereditarios y, por otra, recuerdos reprimidos?

⁴² Es este el sentido banal y habitual del *après-coup* en la obra de Freud: una acción diferida del pasado sobre el presente.

siempre con la famosa parodia del psicoanálisis, anticipada genialmente por Molière: «Y por eso vuestra hija es muda».

En el otro caso, ella rubrica que los hechos humanos siempre tienen «un sentido», pero agrega, demasiado rápido, que este sentido es conferido, a un dato inerte, por ego. Ego infantil, luego ego de la cura, concebido como una suerte de colectivo interpretante. Pero la hipótesis creativista, donación de sentido cuya acción sería retroactiva,⁴³ no puede quedar suspendida en el aire: cuando Freud mismo se arriesga a ello con el pequeño Hans, inyectando, por así decir, el complejo de Edipo en la situación, atrae sobre sí de inmediato la pregunta: «¿El profesor habla entonces con el buen Dios para poder saber todo de antemano?». Del mismo modo, la hermenéutica a la Jung o a la Ricoeur, «recaptura de un discurso en otro discurso», intenta apenas disimular sus intenciones normativas y sus anclajes teológicos.

Entre determinismo y hermenéutica, ¿qué aportan la noción de mensaje enigmático y aquella, correlativa, de traducción? Con el *mensaje*, la idea de que hay sentido existente, preexistente, propuesto al sujeto, y del cual no es el dueño, sino que sólo se puede adueñar de él sometién-dosele. Con la noción de *enigma* aparece una ruptura del determinismo: en la medida en que el emisor del mensaje enigmático ignora la mayor parte de lo que quiere decir, y en la medida en que el niño no posee más que medios inadecuados e imperfectos de plasmación o de teorización de lo que le es comunicado, resulta descalificada cualquier causalidad lineal entre el inconciente y el discurso parental, por un lado, y lo que con él hace el niño, por el otro. Todas las fórmulas lacanianas sobre el inconciente como «discurso del otro», o sobre el niño «síntoma de los padres», desestiman la ruptura, la modificación profunda que se produce entre uno y otro, comparable a un metabolismo que descompone el alimento en sus elementos y recompone a partir de ellos un ensamblaje totalmente distinto.

Metabolismo —metábola— ¿por qué hablar también sobre traducción? Es en particular porque (como intenté de

⁴³ Este es el sentido que los hermeneutas pretenden dar al *après-coup* freudiano: una retroacción del presente sobre el pasado, que invierte la flecha del tiempo (cf. Thomä y Kächele, *op. cit.*, t. II, págs. 111-5).

mostrarlo en otra parte)⁴⁴ toda traducción auténtica supone una detraducción, es decir, postula que lo que le es propuesto es ya, de algún modo, una traducción. Aquel que traduce es el individuo humano, a quien he llamado, por comodidad, «ego». Desde la primera infancia él traduce, pero se entendería mal esta palabra si se viera en ella un proceso simplemente ideativo. Las teorías sexuales infantiles, que son uno de los prototipos de esta «traducción», implican una manera total —a la vez afectiva, imaginativa, intelectual y activa— de situarse con relación al mensaje adulto.

Indudablemente, ego no cesará de traducir luego, durante toda su vida. Pero, a menudo, a diferencia del niño, el adulto no hace más que traducir sus traducciones antiguas, dándoles, por así decir, «reediciones». La comparación con la traducción, en el sentido técnico de la palabra, por imperfecta que sea, puede ayudarnos: ego cree traducir a Freud, pero traduce a Strachey. . .

Sin embargo, no nos empecinemos en imponer el monopolio de este término y aceptemos sin dificultad adjuntarle equivalentes: construcción (o auto-construcción), ideologización, auto-teorización («teoría», tomada en el sentido de las «teorías sexuales infantiles»).

¿Cómo situar, con relación a este proceso tan antiguo como el hombre mismo, al psicoanálisis, a su inaudito descubrimiento y a la dinámica que instaura? En una palabra: permitir una auto-construcción más englobante, menos sujeta a lo «no traducido». No por medio de un levantamiento de la amnesia, sino por una deconstrucción de las construcciones antiguas, correlativas a un levantamiento, parcial, de las represiones.

«¿Qué clase de materiales pone a nuestra disposición [el paciente] en el análisis. . .?», se pregunta Freud en «Construcciones en el análisis».⁴⁵ Respondamos organizando estos materiales de un modo un tanto diferente del de él:

1. Recuerdos o fragmentos de recuerdos, ciertamente más o menos deformados, ideologizados, pero a los cuales es vano e hipócrita poner en el mismo plano que a las fanta-

⁴⁴ En el capítulo del presente volumen «El muro y la arcada».

⁴⁵ *Résultats, idées, problèmes*, II, París: PUF, 1985, pág. 270; *GW*, XVI, pág. 44; en *AE*, vol. 23, 1980, pág. 260.

sías, negando así que denoten, intencionalmente, de manera irreductible, un pasado efectivo. Es en el seno de estos recuerdos donde se hallan, dispersas, a menudo fragmentadas o repetidas, las escenas principales, aquellas que están como atravesadas por los mensajes parentales enigmáticos.

2. Construcciones o ideologías o teorías que representan el modo en que ego sintetiza para sí mismo su existencia: aproximativamente, pero también compulsivamente.

3. Retoños de lo reprimido original, en sí mismo inaccesible: lo que llamamos «formaciones del inconciente».

Sólo por comodidad distinguimos estos tres tipos de materiales porque, evidentemente, se encuentran constantemente mezclados, en los compromisos más variables.

¿Qué aporta el descubrimiento freudiano? ¿Es enunciar una tautología —o bien, no sería acaso reafirmar algo ampliamente olvidado— decir que, ante todo, aporta. . . *el análisis*? Ante todo, como insiste Freud, un método. «Método de las asociaciones libres polarizadas por la transferencia», así se lo podría definir. No pudiendo, aquí, desarrollar una concepción de la transferencia (como transferencia de la situación enigmática de destinación original),⁴⁶ necesito sólo insistir en el hecho de que el psicoanálisis —a lo largo de las cadenas de libre asociación— *analiza*, es decir, descompone, remite a elementos discretos.

Este es, en mi opinión, el sentido de la modificación terminológica introducida en «Construcciones en el análisis»: reafirmar el hecho de que la interpretación del analista es el exacto correlato de las asociaciones libres, de las que viene sólo a puntuar el curso, subrayando los cortes o puntos nodales. Nada que objetar entonces a la redefinición de Freud: «el término interpretación se refiere a la manera en la cual nos ocupamos de un elemento aislado del material, una ocurrencia, una operación fallida, etc.».⁴⁷ El término alemán *deuten*, *Deutung*, es aquí mucho más elocuente, y mucho menos «hermenéutico» que la palabra francesa «*interprétation*» [interpretación]: *deuten auf* es indicar con el dedo o con los ojos, «*pointer*» [puntuar], para retomar

⁴⁶ Cf., en el presente volumen, el capítulo «De la transferencia: su provocación por el analista».

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 273; *GW*, XVI, pág. 47; en *AE*, vol. 23, 1980, pág. 262.

este término del lacanismo.⁴⁸ Nunca hay que dejar de insistir en este carácter inaudito, revolucionario y, al mismo tiempo, científico del método freudiano. Incluso si este método parece ya adquirido, tal adquisición debe ser reconquistada sin cesar, contra los facilismos y las tentaciones siempre renovadas, incluso en nuestro medio, de la interpretación que «sólo se autoriza de sí misma».⁴⁹ La «revolución» aportada por el método freudiano está siempre en recaída: una «revolución permanente» es indispensable.

Avancemos en nuestra ubicación de las diferentes actividades en el análisis, y esto, siguiendo muy de cerca las indicaciones freudianas. ¿Qué sucede, entonces, con la *construcción*? ¿Puede uno autorizarse del texto que lleva este título para pretender que el análisis, y el analista, «construyen» un nuevo destino? Dos puntos nos parecen evidentes, en el conjunto del pensamiento de Freud:

1) Lo que entiende por el término construcción es siempre la reconstrucción del pasado,⁵⁰ y 2) la construcción de un nuevo destino para el sujeto, a partir del análisis, no podría ser una tarea del analista. Quien traduce sus mensajes originarios, quien construye su destino, en el análisis así como en la infancia, es ego y sólo ego. Hay que oír a Freud tronar, apenas se le reprocha el no proceder a una «psicosíntesis», y el no ayudar al sujeto a construirse: la síntesis —dice—, e incluso la compulsión a la síntesis, es tan dominante (al menos en el sujeto normal o neurotizado) que, «si hemos llegado a descomponer un síntoma, a liberar un movimiento pulsional de un conjunto coherente, ella no queda aislada sino que entra de inmediato en un nuevo conjunto».⁵¹

⁴⁸ Sé que la etimología de *deuten* liga esta palabra a una antigua (de la que también deriva *deutsch*) y que significa: hacer popular, hacer público. Pero entre la etimología y las connotaciones actuales, nada indica la subsistencia de una comunicación.

⁴⁹ En mi artículo de 1968 «Interpréter [avec] Freud» (en *L'arc*, 34, págs. 37-46; ed. cast. «Interpretar (con) Freud», *op. cit.*, págs. 28-31) insistí ampliamente, a propósito de los trabajos de Ricoeur, en la oposición entre el método freudiano y toda hermenéutica. Guardián y garante del método, guardián y garante de la transferencia (en el sentido que yo le doy). Bajo este doble rubro se podría redefinir la «función» o la «tarea» del analista.

⁵⁰ «El trabajo de construcción, o, si se prefiere, de reconstrucción», *GW*, XVI, pág. 45; en *AE*, vol. 23, 1980, pág. 261.

⁵¹ *GW*, XII, pág. 186; en *AE*, vol. 17, 1979, pág. 194.

Sería demasiado fácil mostrar que esta oposición de principio a toda manipulación demiúrgica es contradicha a veces por el fundador del psicoanálisis en su propia práctica. Pero aquí nosotros sostenemos con vigor la distinción entre la *reconstrucción* en el análisis (tarea común del analizante y del analista) y la *construcción*, o «nueva versión» de sí que puede resultar del análisis, pero que es la operación sólo del analizante.

¿Qué puede ser *reconstruido* en el análisis? Si se sigue nuestra concepción según la cual lo reprimido *original* no es un recuerdo olvidado, la reconstrucción no será esencialmente de acontecimientos históricos del pasado que habrían sido alcanzados por la amnesia. No negamos por cierto que fragmentos de recuerdo, pero también elementos menos temporales, sean como tales atraídos al inconciente por la represión secundaria. El olvido del nombre «Signorelli» sigue siendo un perfecto ejemplo de este proceso. Pero la locución en la que insiste Freud, «esto lo he sabido siempre», puesta en relación dialéctica con esta otra: «a esto jamás lo habría pensado», significa que la reconstrucción recae sobre algo muy distinto que la historia acontecial. Ella constituye cierta puesta en orden de elementos provistos por el método y de los cuales muchos están ya al alcance de la mano. Para ser breves (y lo mostraremos tomando el ejemplo de reconstrucción propuesto por Freud en su artículo de 1937), digamos que se reconstruye cierto proceso que incluye el mensaje, la tentativa de traducción del mensaje, y lo que ha sido dejado de lado por esta traducción: se trata esencialmente de la reconstrucción de una defensa o de una represión.⁵² Y esto, no con el objeto de restituir un

⁵² Es en la reconstrucción donde puede introducirse —y con mucha moderación— cierta referencia a la teoría. Teoría de la represión (y, más en general, de la defensa), por una parte, pero, por la otra, conocimiento de las ideologías que han servido a ego de marco traductivo. En el primer plano de estos sistemas ideológicos, el Edipo mismo. Queda por hacer un trabajo sobre los «niveles de la teoría» y su intervención en la cura. Una inyección de kleinismo es, por ejemplo, del mismo orden que una utilización de la referencia edípica, en la medida en que esta última (pero no la primera) no hace sino recorrer las vías de un familiarismo culturalmente propuesto a ego, desde la infancia, como sistema de auto-teorización privilegiado (documento que puede servir de material para esta interrogación: el coloquio de la Sociedad Psicoanalítica de París sobre «Función re-

pasado más intacto (*con el que uno no sabría qué hacer*) sino para permitir a su vez una deconstrucción de la construcción antigua, insuficiente, parcial, errónea; por lo tanto, para dejar el campo a la nueva traducción que el paciente, constreñido a la síntesis (o, para hablar como los románticos alemanes, en su «pulsión de traducir») no dejará de producir.

Para concluir: el trabajo de ego, en el análisis, es constreñido y libre a la vez.

Constreñido, en primer término, por la fuerza que lo mueve: esta fuerza de pulsión (*Triebkraft*) que empuja a traducir encuentra su origen en la efracción del otro y en la necesidad de ligar esta efracción: el otro (*der Andere*) infantil del mensaje enigmático, después esa «otra cosa» (*das Andere*) interna que es el inconciente; por último, ese representante del otro que es el analista.

Libre, empero, porque los mensajes del otro, en tanto que enigmáticos, jamás liberarán todo su sentido en una «revelación» que se baste a sí misma.

Constreñido, después, por el trabajo asociativo, que lo obliga a atravesar sin cesar los «puntos nodales» que no son invenciones del analista sino retoños de la «realidad psíquica», y a volver a recorrer las vías obligatorias de las traducciones y de las antiguas represiones.

Libre, sin embargo —y esto es clásico—, debido al hecho de que lo reprimido ya no ejerce totalmente una acción ciega y mecánica, sino que puede ser reintegrado en un contexto más vasto y significativo.

Libre, en razón de que esta nueva traducción es, en el mejor de los casos, una formulación nueva, más rica y englobante, y esto *porque* es precedida de una detraducción.

Constreñido, no obstante, ya que los esquemas de ligazón (o, si se quiere, la «lengua de llegada» de la que dispone el sujeto) no son inventados *ex nihilo*: ellos son provistos a ego por todo un entorno social y cultural, de modo que, como todo descubrimiento, todo destino, aunque fuera el más singular, nunca es sino a medias tan nuevo como lo parece a primera vista.

presiva y complejo de Edipo», *Revue Française de Psychanalyse*, LIII, 3, mayo-junio de 1989.

8. De la transferencia: su provocación por el analista

Analista: Usted me toma por otro, yo no soy el que usted cree.

Analizado: Pero precisamente, el otro, el de la relación originaria, no era el que yo creía. Y tengo entonces razón en tomarlo por otro.

La transferencia o, más exactamente, la manera de rendir cuenta de ella, ha sido siempre para mí objeto de insatisfacción. He lanzado formulaciones que corresponden a una perspectiva más general, la de la teoría de la seducción. Expresiones tales como «trascendencia de la transferencia», «transferencia en hueco», «transferencia de transferencia», incluso «transferencia originaria», son formulaciones abiertas a la discusión y al «trabajo». Se está a menudo mal situado para hacer trabajar sus propias fórmulas.

Si adopté, para introducir esta exposición, la oposición transferencia ordinaria/transferencia extraordinaria no fue para agregar dos categorías suplementarias, dos nuevos conceptos; a lo sumo, un hilo conductor posible que de este modo he escogido para una serie de conferencias sobre «psicoanálisis ordinario y psicoanálisis ideal». Ese binomio, ordinario/extraordinario, puede tener al menos dos senti-

Esta conferencia fue pronunciada el 28 de mayo de 1991 con el título «Le transfert: ordinaire et extraordinaire», en un ciclo de conferencias de la Asociación Psicoanalítica de Francia; después, con leves modificaciones, el 6 de junio de 1991, en el ciclo de conferencias del Centre de Recherches et d'Etudes Freudiennes de l'Université Paris X-Nanterre, sobre el tema «L'identité du psychanalyste». Para la escritura, le restituí el título que me parece más apropiado. «Du transfert: sa provocation par l'analyste», *Psychanalyse à l'Université*, 17, 65, 1992, págs. 3-22.

dos: es una misma transferencia, la nuestra, la del psicoanálisis, la que puede ser considerada a la vez ordinaria y extraordinaria, familiar cuando se la vive, desconcertante en cuanto se busca pensarla: *heimlich* y *unheimlich*. Pero, desde otra perspectiva, quizás en una parte existan transferencias ordinarias y, en otra parte, transferencias extraordinarias, especies de un mismo género, lo cual sería tanto menos sorprendente cuanto que la palabra misma transferencia supone que se pueda reencontrar lo mismo transportado a otra parte.

Volveré más tarde sobre esta segunda formulación, que remite a la oposición de las transferencias en la cura y de las transferencias fuera de la cura. Y por el momento me detendré un poco en esta idea de que una misma transferencia constituye nuestro cotidiano, lo «cotidiano del psicoanalista» como se dice, aun si era para Freud lo extraordinario, el momento de la divina —o más bien de la diabólica— sorpresa: un tiempo que, por otra parte, parece relativamente acabado. Diabólica la malograda aventura de Breuer, pero diabólica también para Freud esta transferencia que considera como una «cruz», esta «fidelidad no deseada», que se opone a la rememoración. Recordemos *Más allá del principio de placer*: la transferencia es una de las razones mayores, la razón mayor para admitir una «compulsión de repetición» que escaparía al principio de placer. Recordemos también las «Consideraciones sobre el amor de transferencia», un artículo a menudo comentado, al menos desde O. Mannoni. Artículo que se presenta bajo el aspecto más *dramático*, en el sentido estricto, ya que se trata de una pieza de teatro en la cual irrumpe de golpe sobre la escena el fuego, aquel del amor real. ¿Me contradirán si digo que este artículo es a menudo pretexto para fragmentos retóricos, una manera de darnos un poco de miedo a nosotros mismos, de recordarnos los explosivos que manipulamos al practicar lo que se llama la «cura de amor»? Una manera de mostrar a Freud, tanto como nosotros mismos (y esto nos reasegura), entrampado cuando se trata de distinguir normal y patológico, amor y amor de transferencia. Pero en cuanto a la práctica, parece que no nos las arreglamos tan mal con el amor de transferencia, al menos en tanto se sitúan los límites no psicóticos (pero, en última instancia, ¿no se debería hablar también del odio de transferencia?).

En el análisis, aquello que constituye nuestra cotidianidad, la existencia y hasta la declaración de un amor de transferencia ocurren a menudo desde el comienzo, confirmando, por si fuera necesario, su aspecto de enamoramiento. Es raro que retrocedamos o que incitemos, por ejemplo, a un «controlado» a retroceder, a no comprometer la cura en esta contingencia. Cierta vigilancia es obligada, cierta atención a tal o cual dimensión estructural, por ejemplo los componentes «en espejo» de la relación. Entre paréntesis, ¿no es notable que Freud, en este artículo, no se refiera en absoluto al texto principal en el cual introduce precisamente el problema del amor, la pasión amorosa, la *Verliebtheit*, es decir, el texto sobre el narcisismo? Hay que verificar los datos y, por así decir, frotarse los ojos, para darse cuenta de que el texto sobre el amor de transferencia es de 1915, y que sin embargo no hay una palabra que remita a los desarrollos que conciernen al amor en «Introducción del narcisismo», que es de 1914.

Continúo con este hecho ordinario de la transferencia. Guy Rosolato, en un artículo especialmente notable, «La práctica: su encuadre, sus interdicciones»,¹ nos describe en suma lo que se hace de ordinario, por relación a lo que se dice. Lo que se hace en Francia, en una práctica que él llama «práctica de base», considerada como ortodoxa, mediana, marcada —pero de manera ponderada— por el pasaje de Lacan, pero no por la práctica de los lacanianos de obediencia. Una descripción hecha con humor, pero, como todo humor, impregnada de simpatía hasta en la crítica. Rosolato en verdad sólo habla al pasar de la transferencia en su descripción; no es que ella esté ausente —impregna el conjunto—, pero el autor hace apenas algunas menciones explícitas. ¿No es esto lo que surge, también, de nuestros intercambios clínicos, centrados de manera importante en los casos de supervisión? Se tiene por capital el jalonamiento de la transferencia, incluso la alusión discreta a la contra-transferencia; pero no se exige de sí mismo ni del otro lo que se llamó, durante decenios, un manejo tecnológico —una *Handlung*, un *handling*— de la transferencia e incluso menos —volveré sobre ello— una disolución de esta.

¹ *Psychanalyse à l'Université*, 12, 47, 1987, págs. 469-85.

Miremos esta «práctica de base» de la cual habla Rosolato, con la misma benevolencia que este, una benevolencia no desprovista de interrogación. Digamos que, en conjunto, hemos pasado del análisis *de* la transferencia al análisis *en* la transferencia. Esto supone una transferencia de base, que sería en suma el «medio» mismo del análisis, en el sentido en que se habla de un medio ambiente. Un medio: uno termina por habituarse a él, como para ya no notarlo. La idea misma de que la transferencia debe establecerse, evolucionar, desaparecer, se ha diluido. La transferencia, como se lo ha hecho notar con justicia, está allí desde el comienzo, desde la primera entrevista, a menudo remarcada incluso en el comienzo de la cura, en un sueño, por ejemplo, como se lo suele registrar en el período que acaso trascorra entre la primera entrevista y el comienzo del análisis. Uno nota poco un medio cuando está sumergido en él, lo nota más cuando cambia más o menos bruscamente o cuando se sale de él. De allí el interés por lo que se llama la «transferencia lateral». ¿Es un término de Freud? Esto no es evidente. Transferencia lateral, un *acting*, una infidelidad a la relación analítica, ¿qué hacer con ella? Remitirla a la relación, interpretarla en suma como una *transferencia de la transferencia*: «lo que usted no podía, lo que no quería decirme, lo significó, actuó, afuera».

Característico de este punto de vista, una interpretación o, más bien, un contrasentido constante sobre el término de Freud: *Übertragungswiderstand*. Este contrasentido fue bien apuntado por Lagache, por Pontalis y por mí mismo, en tanto este término significa constantemente resistencia *de* transferencia, es decir, la resistencia que se opone a la cura por la transferencia: la transferencia como una de las resistencias mayores. Porque es un error creer que Freud habla alguna vez de resistencia *a* la transferencia: tal idea nunca le llegó al espíritu. Pero este error de traducción da que pensar. Marca una evolución capital a partir de Freud, ya que la transferencia devino, enteramente, equivalente a la cura, siendo la resistencia a la una idéntica a la resistencia a la otra. ¿Es decir que no hablamos de la transferencia en la cura, que no analizamos la transferencia? Es cierto que actuamos con la «prudencia» señalada en principio por Rosolato. Si interpretamos un movimiento transferencial, no es para atacarlo como defensa, no es para resolverlo; even-

tualmente, es para hacerlo evolucionar, para ayudarlo a evolucionar.

Lo mismo que a los términos resistencia de transferencia y resistencia a la transferencia, sería interesante someter a nuestra reflexión el término «dinámica». El artículo de Freud «La dinámica de la transferencia» es un texto muy decepcionante si se cuenta con encontrar allí algo que tenga ver con una «dinámica» en el sentido moderno del término: un movimiento dinámico interno a la transferencia. Lo que Freud describe es el determinismo de la transferencia en función de fuerzas, por lo tanto, dinámicas inconcientes que lo producen; pero de una dinámica como movimiento, como evolución, como relación que cambie las fuerzas, como «dinámica», y bien, no se trata de ello en este artículo. Rosolato refiere a lo que él llama el eje «logodinámico» esta «práctica de base» que describe.² Retomando libremente sus palabras, diré algo como lo siguiente: la palabra en la transferencia es reveladora del inconciente pero es simultáneamente portadora de sentido nuevo. En este segundo sentido de la palabra «dinámico», precisamente aquel de la logodinámica, hay muy poco de dinámico en Freud.

Interpretar la transferencia: hacerla progresar. La idea de *Lösung*, resolución o disolución de la transferencia, tan prevalente en Freud, tan presente durante largo tiempo en el análisis, parecería haber pasado al segundo plano en nuestras preocupaciones. No sin razón tal vez: ¿disolver la transferencia no es cortar la rama en la que estamos sentados? El análisis es análisis hasta su último segundo, lo que implica que, precisamente en su último segundo, sea transferencia. ¿No sin razón? Pero tampoco no sin error: si la disolución cuasi instantánea de la transferencia como «ilusión» debiera ceder el lugar, en nuestros días, a una suerte de desaparición progresiva de los límites del análisis, una atenuación demasiado a menudo encarnada en tales fines de análisis: se pasa a dos sesiones, o se pasa a una sesión; ¿por qué no a una media sesión o a un cuarto de sesión? Se pasa de acostado a sentado; ¿por qué no, por caricatura, un

² Recuerdo los cinco ejes según los cuales Rosolato jalona toda práctica psicoanalítica: logodinámico, trasgresivo, idealoducto, tecnológico, en negativo. *Ibid.*, pág. 483.

diván con manivela que permitiera progresivamente al paciente sentarse?

En una palabra, en este problema del final se juega, precisamente, todo el problema del análisis: el pasaje de lo extraordinario del análisis a lo ordinario de la vida se puede concebir al menos de tres maneras: cambio radical de plano (de lo ilusorio a lo real. . .), transición insensible, o bien —esta sería mi tesis— *trasferencia*.

Comoquiera que sea, no es cuestión ni de demoler ni de reformular brutalmente esta práctica de base que vengo de completar un poco bajo el capítulo de la transferencia. Ella ha hecho sus pruebas, pero, en cierto modo, ella carece de prueba, le falta reflexionar sobre sí misma. Ella se refiere siempre a Freud, pero la referencia deviene reverencia. Ahora bien, las diferencias, hasta las divergencias con Freud, son importantes. Lo que queda de Freud es sin duda un punto esencial, pero no forzosamente bien argumentado, una intuición y una experiencia vivida: la especificidad, el carácter inaudito de lo que ocurre en el análisis. A este carácter extraordinario permanece ligada la certidumbre de que se trata de lo sexual, y no solamente de una transferencia psicológica, en general.

La última gran referencia a Freud, la última explicación coherente de la posición freudiana, es, con toda evidencia, el gran «Informe» de Daniel Lagache.³ Informe que parece en decaje con relación a lo que vivimos, pero que no está pasado de moda en la medida en que la problemática que plantea no ha sido renovada en la teoría. La problemática, ustedes lo saben, es aquella de la «unidad de la psicología», y ya allí subrayo mi diferencia con Lagache, porque justamente pienso que es preciso hablar de una dualidad de la psicología o de una dualidad del psiquismo para comprender algo de la transferencia. Por dualidad, entiendo simplemente aquella entre autoconservación y sexualidad. Quien dice unidad de la psicología dice hacer entrar lo infamiliar en lo familiar, lo extraordinario en lo ordinario, hacer en-

³ D. Lagache, «Le problème du transfert». Comunicación a la XIV Conferencia de Psicoanalistas de Lengua Francesa, 1951, en *Revue Française de Psychanalyse*, 16, 1-2, 1952, págs. 5-115; y en D. Lagache, *Œuvres III. Le transfert et autres travaux psychanalytiques*, París: PUF, 1980, págs. 1-114.

trar la transferencia psicoanalítica en esa transferencia psicológica de hábitos que no puede no ser el patrimonio común de todo humano, incluso de todo viviente.

No seguiré este encaminamiento de Lagache paso a paso, ya lo hice hace algunos años en mi libro sobre la transferencia;⁴ se trata de un encaminamiento histórico del cual uno de los tiempos principales es asegurado por la transición desde Freud hasta un autor contemporáneo de Lagache, tal vez un poco olvidado ahora, Ida Macalpine. Con Freud, la especificidad de la transferencia analítica obedece a la especificidad de la neurosis. Es la neurosis —el conflicto inconciente no resuelto— la creadora de transferencia. Ni el analista ni la situación cuentan allí para nada. «Desembargo» del analista que denuncia con fuerza Lagache, siguiendo, justamente, a Ida Macalpine. Con esta autora, por el contrario, es la situación analítica, el análisis como *situación* lo que crea la transferencia. Lo cual es ciertamente un paso importante, para saludar como tal. Pero un paso que fracasa, yo lo anuncio de inmediato, por profundización insuficiente de lo que es precisamente la situación analítica. Situación definida por Ida Macalpine como irrealizante, infantilizante, regresiva. En el análisis, nos dice, el sujeto hace regresión porque se adapta a una situación que es ella misma regresiva. Fórmula no resoluble en términos de comportamiento o de relación de objeto. Y en esta fórmula irresoluble, quien promovió la idea, Macalpine, no la resuelve: la transferencia —dice— es una reacción infantil pero perfectamente justificada, en vista de la situación. Lo máximo que se puede hacer es ayudarla a evolucionar; «resolverla» es dudoso, y, hablando claro, fuera de discusión.

Lagache, por su parte, aun si se embarca al principio con Ida Macalpine, abandona por un momento el barco. Sin duda que yo esquematizo su pensamiento, pero es evidente que no puede seguir a Macalpine hasta el final. Embarcados en la «relación» y la «situación», y tras definir a esta como regresiva, ¿cómo salir de allí?, ¿en nombre de qué? En nombre de lo que hay que llamar claramente un forzamiento: el retorno, para juzgar a esta transferencia considerada sin embargo como *adecuada* a una situación ella misma desrealizante, de otra norma, bajo la forma en lo que se

⁴ *Problemáticas V. La cubeta. Trascendencia de la transferencia*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1990.

ajustaría a una situación presente y actual; una relación razonable con el «analista real». El término «interpretación de confrontación», creado por Daniel Lagache, es perfectamente explícito. La tuve en vista, en cierto modo, en el pequeño diálogo que puse en exergo: «Yo no soy el que usted cree, usted me toma por otro».

¿Está finalmente esta idea de «confrontación» tan fuera de uso como se pretende? Se podría decir que, en cierto modo, ella salió del uso cotidiano, no se practica *así* concretamente. Sin embargo, no es cierto que no siga presente en el corazón de la práctica corriente y, más aun, de la convicción de muchos psicoanalistas. En lo más íntimo de estos, permanece como la seguridad de un desdoblamiento entre lo patológico y lo normal, lo imaginario (o el fantasma) y lo real, lo anacrónico y lo presente, etc. Probablemente (o al menos lo esperamos) el analista contemporáneo no tenga la fatuidad de plantearse como «la medida de todas las cosas». La idea de prueba o de examen de realidad no es ya un eje explícito de la práctica. El aprendizaje de la realidad permanece más implícito.

Irrazonemos juntos —decía Daniel Lagache— y, en un segundo tiempo: ¡ahora, razonemos! Fórmula democrática si las hay: de ambos lados hay sinrazón y razón. Queda en pie, sin embargo, que lo infantil, lo anacrónico, lo trasfereencial, en suma lo irrazonable, son, en esta concepción que yo critico, lo que debe ser más o menos reducido, lo que debe reducirse. Lo infantil, pese a todo, se considera un «menos».

Es así como mi breve diálogo debía hacer sentir por anticipado lo que es el eje de mi propósito: más allá de todos los desdoblamientos que podamos describir en el seno de la transferencia, pasado-presente, desreal-real, inadaptado-adaptado, existe el desdoblamiento primordial, aquel que hace que simplemente *el otro es otro*, pero con esta paradoja o esta anfibología: es otro que yo porque es otro que sí mismo. La alteridad externa reenvía a la alteridad interna.

Pero antes de internarme por esta vía, la relación entre el analista y la situación originaria, daré un rodeo. El origen inmediato de esta comunicación no fue el momento en que acepté la proposición de esta conferencia. Mi razón para volver sobre la transferencia fue un reciente coloquio sobre «El psicoanálisis fuera de la cura», y una mesa re-

donda intitulada «Trasferencia y contratrasferencia en el psicoanálisis fuera de la cura».⁵ Cuatro insatisfacciones, cuatro cuestionamientos se encuentran conjuntamente para llevarme a formular ante mí mismo, luego ante esta mesa redonda, una suerte de respuesta.

1. Cualesquiera que sean las formulaciones: psicoanálisis fuera de la cura, extramuros, traspuesto, exportado, no salimos del esquema de la *aplicación*. De ello da testimonio el título mismo de la mesa redonda. Se trata siempre de encontrar un paradigma en la cura (en este caso, el paradigma de la transferencia y de la contratrasferencia) y de ver cómo se trasporta fuera de ella, es decir, a un lugar *segundo*.

2. ¡Y sin embargo! ¿Y sin embargo el psicoanálisis no ha encontrado una de sus dimensiones más fecundas en su relación con lo cultural? ¿No se podría sostener que está *originalmente* en su lugar en la reflexión sobre Sófocles, Shakespeare, sobre el chiste? Por tanto, en la *cultura*.

3. Por inaudito que sea el gesto inaugural de Freud, en la fundación de la cura analítica, ¿se puede pensar que la relación psicoanalítica no tenga antecedentes en la historia humana, ni correspondiente fuera de la cura? Si no lo pensamos, si admitimos que la fundación del psicoanálisis es una ruptura sobre un fondo de continuidad, nos vemos llevados a postular y a buscar ancestros o correspondientes de la transferencia fuera de la cura. Pero, en una búsqueda tal, no menos falaz es la postulación inversa, si se la generaliza indebidamente: la repetición en el psicoanálisis no sería sino un caso particular de la repetición propia de todo ser humano, hasta de todo viviente. Si, en sentido extenso, todo es «transferencia», por todos lados y siempre —como lo recuerda Lagache—⁶ y si es vano creer que podemos tras-

⁵ Coloquio del 24 y 25 de noviembre de 1990; esta mesa redonda, en la que participaron Roger Dorey, André Green, Guy Rosolato y Gérard Bonnet (moderador), fue publicada en *Psychanalyse à l'Université*, 16, 64, 1991, págs. 3-28.

⁶ «Si se considera la transferencia en el sentido amplio, se hace difícil fijar sus límites. Cualquier conducta, en efecto, es una dosificación de asimilación de la situación presente a hábitos antiguos y de ajuste de hábitos antiguos a la situación presente. En el hombre, no se puede concebir la idea de una conducta absolutamente nueva que no implique en alguna forma la transferencia de hábitos antiguos; lo que puede ser nuevo es la

portarnos nosotros mismos a otro lugar sin llevar con nosotros nuestros hábitos, entonces la transferencia analítica, disuelta en la transferencia «psicológica», pierde para siempre su especificidad. Pero, no es de tal psicologización, de tal generalización de la transferencia de lo que se trata según nosotros, sino de la exigencia de reencontrar un parentesco entre lo que hay de más específico en la cura y lo que se produce, no por todas partes, sino en lugares privilegiados, existentes con independencia de ella.

4. Ultima insatisfacción al fin: no podemos aceptar el esquematismo que reduce la transferencia a un transporte entre dos únicos puntos del tiempo: entre estos dos puntos, al lado de ellos, deben de existir etapas, intermediarios; y más allá de ellos, sucesores.

Me dije entonces —tal vez demasiado rápidamente— en el curso de esta mesa redonda: tal vez busquemos algo que ya fue encontrado. O tal vez busquemos en sentido inverso: queremos trasponer el modelo de la transferencia en la cura a lo que está fuera de ella (el psicoanálisis «extracura»), en tanto que tal vez la transferencia está ya «en su lugar», fuera de la cura.

Si se quiere aceptar, como dimensión fundamental de la transferencia, la relación con el enigma del otro, puede ser que, antes del análisis, por fuera del análisis, después del análisis, el lugar principal de la transferencia, la transferencia «ordinaria», se deba situar en la relación multipolar con lo cultural, con la creación o, más precisamente, con el mensaje cultural. Relación multipolar, y que se debe considerar con discriminación, pero siempre desde este ángulo de la relación con el enigma. Tres tipos de esta relación, al menos, se podrían describir: en la posición del productor, en la del receptor⁷ y en la del receptor analista.

«Acostar en el diván» a Víctor Hugo, Julio Verne, Leonardo: conocemos el carácter aproximativo, periodístico, de tales fórmulas. El autor, por supuesto, está siempre ausente, definitivamente o no; ¿pero lo está *por esencia*, haya

organización de los hábitos antiguos en cuyo repertorio se ha basado el individuo», D. Lagache, *Œuvres III. Le transfert. . . op. cit.*, pág. 80; trad. cast. Buenos Aires: Nueva Visión, 1980, pág. 113.

⁷ Sobre la elección de esta palabra, cf. *infra*, pág. 178.

muerto o no? El autor, psicoanalizado por Freud o por cualquiera de nosotros, no puede responder a la interpretación con nuevas asociaciones. ¿Dónde está lo «logodinámico»? ¿De su lado o del lado del lector? André Green extrajo de esto una conclusión que nos hace avanzar: «En el psicoanálisis aplicado —dice—, el analista es el analizante del texto». Formulación que tiene el mérito de poner en cuestión el paralelismo demasiado fácil: análisis de Dora igual a análisis de Leonardo. Pero tal vez hay que ir más allá: antes de preguntarse —tratándose del dominio cultural— cuál es la posición del recepcionario-analista, y dónde está el analizado, hay que interrogarse en primer lugar sobre la posición del recepcionario (del lector) *en general* y preguntarse dónde está —no el análisis, sino— la transferencia; porque la transferencia no es el todo del análisis.

Der Dichter und das Phantasieren, «El poeta y la actividad de fantasía»: texto rico, pero limitado y que nos deja a la expectativa. Muestra a maravilla cómo nace *el contenido* de la obra imaginativa; luego toca, en las dos últimas páginas, la cuestión llamada de los *medios* o de los efectos. Sin duda se dibuja, pero apenas en puntillado, alguna reminiscencia de la seducción. Pero Freud se sostiene, como siempre, en la oposición mayor y claramente insuficiente: contenido/forma; o incluso: fantasía/técnica. En ninguna parte se plantea la cuestión: ¿qué empuja simplemente al *Dichter* —*sit venia verbo*— a «dichter»: a crear y a comunicar, a comunicar creando y, sobre todo, a comunicar *así*, o sea, no dirigiéndose a nadie, más allá de toda persona determinada?

Los estudios modernos sobre el lenguaje lo han mostrado suficientemente: la comunicación es una pragmática: comunicar, manipular, producir un efecto sobre alguien. No se trata de negar que la producción cultural tenga ella también efectos, efectos realistas, autoconservativos: gloria y beneficio. Vayamos más lejos. La producción cultural puede ser sometida parcialmente a una pragmática directamente sexual. Un saxofonista de jazz, en una entrevista reciente, decía: «No olvide decir algo, para aquellos que no saben qué instrumento elegir: ninguna chica se resiste al saxofón». Aquí se trata de la seducción que yo llamo «restringida». Sin duda, el saxo permite conquistas; la novela y la pintura también; pero ¡qué vía ardua, qué extraordinaria superación para llegar a ello! Superación de sí mismo, pero sobre

todo superación *hacia* un otro que no es ya determinado, y que sólo por accidente podría ser objeto de una conquista sexual individual. Superación, transcendencia hacia un otro igual a X.

Por esta dimensión, la producción cultural se sitúa de entrada *más allá de toda pragmática*, de toda adecuación de los medios a un efecto determinado. El problema del destinatario, de los destinatarios anónimos, es esencial a la descripción de la situación poética. Un destinatario por esencia enigmático, incluso si toma a veces rasgos individuales. Así, Theo para Van Gogh, un Theo también analista sin saberlo, que es Fliess para Freud. Porque deja que se esboce, detrás de sí, la muchedumbre innombrada, destinataria de la botella al mar.

¿Estoy con esto en vías de describir un fenómeno elitista, reservado a algunos, y no una dimensión constante de la humanidad? No lo creo, porque lo que se puede designar como «lo cultural» existe desde que el hombre es hombre: pinturas rupestres, ídolos y, probablemente, música y poesía. Lo que registramos ahí, lo que caracteriza a lo cultural, es un dirigirse a otro fuera de alcance, a otros «esparcidos en el futuro» —dice el poeta—. Una destinación que repercute, prolonga, hace eco a los mensajes enigmáticos por los cuales el *Dichter* fue él mismo, si se puede decir, bombardeado:

«Calmo bloque aquí abajo caído de un desastre oscuro».⁸

¿Cómo llamar a aquel que acoge, recoge la obra cultural? «Consumidor» es bien prosaico, esto nos remite a la autoconservación. «Destinatario» o «alocutario» supone la relación directamente dirigida a tal o cual individuo, para producir efecto sobre él. «Lector» sólo vale para lo escrito. ¿«Aficionado», tal vez? «Recepcionario» es el término que tendrá mi preferencia. Es esencial al producto cultural llegar a él sin *pedigree*, y ser recibido por él sin estarle explícitamente destinado. La relación del recepcionario con el enigma es entonces diferente, parcialmente invertida, por comparación con el autor. Pero también aquí esa relación

⁸ Un estudio renovado del fenómeno de la «inspiración» podría tomar por hilo conductor la idea de que hay allí trasfencia de la relación de seducción originaria.

es esencial, ella renueva el aspecto traumático e incitante del enigma infantil.

Lo que acabo de proponer, de esbozar sobre lo cultural, es demasiado apresurado; sería necesario agregarle aún la relación en el recepcionario-analista (o, simplemente, «crítico de arte»), capturado a su vez entre dos fuegos: el enigma que le es destinado pero también el enigma de su destinación, de su público (porque se olvida con demasiada facilidad que siempre se hace psicoanálisis fuera de la cura, para escribirlo, para comunicarlo a su vez).

Es la oferta la que crea la demanda. Proposición constante en el dominio cultural. El reino de las necesidades humanas, innegable, pero verdaderamente mínimo en el dominio vital, biológico, está completamente recubierto por la cultura. El individuo biológico, el viviente humano, está de un extremo al otro desbordado por el atravesamiento de lo cultural que es, por definición, intrusivo, incitante y sexual. ¿Cómo puede ser que el análisis haya perdido de vista esta verdad, presta a salir a la luz con la teoría de la seducción?

Este olvido y la pérdida de rumbo que de ello resulta se verifica tanto en la teoría psicoanalítica del ser humano como en la concepción de la transferencia y de la cura. En ambos casos, no se sale de una concepción monadológica, autocentrada. Todo es reconstruido a partir del centro, todos los mecanismos se conciben teniendo por sujeto la persona de la cual se trata, digamos Pedro, o Sigmund. Es Pedro quien trasfiere, Pedro quien proyecta. E incluso si el movimiento es centrípeto, es aún Pedro quien introyecta.⁹

Con Freud, en la transferencia, es un sujeto totalmente equipado con sus conflictos —con Klein, una persona cargada de sus instintos y sus objetos— el que viene a aportarlos en análisis. Con Ferenczi, se introduce tal vez la noción de reciprocidad, pero ella no hace más que poner en relación dos mónadas de las cuales, *desde entonces* y con justicia, este autor puede preguntarse por lo que significa que una sea designada como el analista, la otra como el analizado. Reciprocidad, mutualidad, respuesta del pastor/contratransferencia a la pastora/transferencia, e inversamente,

⁹ Cf., en este volumen, el capítulo «Implantación, intromisión».

todo esto se desprende del hecho de que la flecha de la asimetría analítica no ha sido indicada. Con Lacan, a veces parecería que se sale de la monadología. Pero las formulaciones hegelianas sobre el deseo como deseo del otro giran fácilmente en círculo, deseo del deseo del deseo. . . un círculo sin fin que favorece la asimilación del inconciente a un lenguaje y la afirmación de que este inconciente es transindividual. Sin duda hay en él apertura, pero una apertura a todos los vientos del lenguaje. En cuanto a las categorías de la necesidad, del deseo y de la demanda, a partir de ello corrientemente aceptadas, trivializadas, integradas en la clínica cotidiana, se prestan demasiado bien al recentramiento monadológico. El deseo o la demanda *del* analizado: punto de partida de *su* transferencia.

¿Podemos lograr esta conversión intelectual, esta inimaginable «versión»: abandonar la flecha centrífuga, deshacernos de la idea de que todo está ya en las alforjas de «Pedro», en este «imbatible *percipiens*» del cual habla Lacan, expresión que se encuentra en uno de sus momentos inspirados, su artículo sobre la psicosis? El denuncia allí, con justeza, una primacía de la proyección, comprendida en la concepción de la alucinación. Todo estaría en la «tienda de los accesorios» interna, y la cuestión simplista se reduciría a «hacer pasar lo interior a lo exterior».¹⁰

¿Nos es posible concebir que la flecha, el vector original, vaya en sentido inverso? Invertir la flecha, no para preguntarnos qué deseo, en el analista, corresponde al deseo del analizado, y recaer así en la simetría transferencia/contratransferencia. Este «deseo del analista», sin duda que hay uno, incluso varios y muy diversos, pero la cuestión que se plantea es otra. ¿Somos capaces de concebir que es la oferta del analizado, la oferta del analista, la que crea. . . qué? No

¹⁰ J. Lacan, *Ecrits*, París: Seuil, 1966, págs. 541-2. Ed. cast. *Escritos*, Siglo XXI Ed., vol. 2, pág. 523. Décima edición en español, corregida y aumentada, 1984. Vemos dos razones para que Lacan no logre sino parcialmente el descentramiento radical que se impone, así como no lo formula verdaderamente en su seminario sobre la transferencia. 1) Una concepción abstracta y puramente lingüística del significante, el «Otro», que se reduce al «tesoro de los significantes» de manera totalmente impersonal. 2) El desconocimiento total de la teoría de la seducción, lo único que permite reubicar la supuesta «supremacía del significante» en su marco originario: la prioridad real del adulto concreto sobre el niño.

el análisis, sino su dimensión esencial, la transferencia. No tal vez toda la transferencia, sino lo que está en su base, su alma y motor, es decir, la reapertura de una relación, de la relación originaria, donde el otro es primero con relación al sujeto. Una reapertura, ya que todo el movimiento de constitución del sujeto se hizo por un cierre que es precisamente la represión, la constitución de las instancias, la puesta del otro en el interior y su encierro bajo la forma del inconciente.

¿Qué ofrece el análisis? ¿Qué ofrece la situación analítica? Podemos formularlo, incluso reformularlo: lo demostré ampliamente con la imagen de la cubeta.¹¹ Aquí propondré tres dimensiones, tres funciones del analista y de lo que él instaure: el analista como garante de la constancia; el analista como piloto del método y acompañante del proceso primario; el analista como guardián del enigma y provocador de la transferencia.

Las dos primeras funciones son correlativas; garante de la constancia y piloto del método. Sin ellas no hay análisis, y, más precisamente todavía, sin la segunda no hay análisis. Es lo que dice Freud: el análisis es un método de acceso a fenómenos casi inaccesibles de otro modo. El método es precisamente la descomposición, su pilotaje obedece a las corrientes del proceso primario. El analiza, es decir, disuelve. Obedece al principio del cero, es la puesta en obra de lo que Freud designó a su manera como la «pulsión de muerte», que no tiene nada de mortal biológicamente sino que, potencialmente, lleva a la disolución de todas las formaciones psíquicas, egológicas, ideológicas, sintomáticas. Pero, en contrapartida a este aspecto de desligazón y de liberación de las energías psíquicas, el psicoanálisis se ofrece como garante de la constancia; continencia se ha dicho, conservación: constancia de una presencia, constancia de una solicitud, constancia flexible pero atenta de un encuadre. *Constancia y cero*, esos son, a mi juicio, los dos verdaderos principios del funcionamiento psíquico.¹² La imagen del ciclón, la imagen de la cubeta, la imagen del sueño

¹¹ *Problemáticas V. La cubeta. Trascendencia de la transferencia*, op. cit.

¹² Cf. «Les principes du fonctionnement psychique», en *Revue Française de Psychanalyse*, 32, 2, 1969, págs. 185-201; y en J. Laplanche, *La révolution copernicienne inachevée*, París: Aubier, 1992, pág. 89.

coinciden aquí: en el sueño, el yo se resitúa enteramente en la periferia como deseo de dormir, dejando el campo libre al proceso primario. Ocurre lo mismo, en este punto preciso, con la situación analítica: sólo porque hay continencia, existe la posibilidad de análisis. Porque existe la conservación, en la periferia, del principio de constancia, de una homeostasis, de una *Bindung*, la desligazón analítica es posible.

Modelo del sueño. André Green lo notó para criticarlo: la sesión analítica es concebida por Freud según un modelo solipsista, el del capítulo VII de la *Traumdeutung*. Pero yo no estoy seguro de que un modelo que fuera «intersubjetivo» pudiera remediar esto totalmente. Es necesario volver aquí a la idea de oferta, y a esa tercera función del analista: guardián del enigma y provocador¹³ de la transferencia. Lo que es *ofrecido* es un lugar de palabra, de palabra libre, pero no, propiamente hablando, un lugar de intercambio. Hay allí una esencial asimetría de la relación. Lacan, ya, hablaba de «disparidad subjetiva». Pero hay que ir más lejos, hacia algo difícil de pensar, tan difícil de pensar como la prioridad del otro en la constitución del sujeto sexual. Intenté también retomar el término «sujeto supuesto saber», marcando al mismo tiempo cuán poco Lacan lo había explicitado. ¡Intentemos entonces hacerlo!

Lo que es propuesto con la oferta, social, cotidiana, trivial, del análisis, es evidentemente una respuesta a las preguntas del paciente: ¿qué tengo?, ¿qué debo hacer? Agregaría yo la tercera pregunta de Kant: ¿qué me está permitido esperar? Lo propuesto es una cierta vía hacia la verdad, que supuestamente conduce hacia el bien, hacia un ser mejor. Pero el analista no es un gurú, ni un predicador, ni un oráculo, al contrario de lo que podrían hacer creer ciertas prácticas. Aporta sin duda una experiencia y un saber, el

¹³ El término *Reiz*, tan difícil de traducir en su doble empleo, nos guía aquí. El *Reiz*, en neurofisiología, y en la metapsicología freudiana, es el estímulo: lo que ataca desde el exterior y provoca el cambio. Pero está también el *Reiz* de una persona: atracción, seducción, *sex-appeal*, provocación (una mujer provocativa. . .). En germánico, *wraitjan* significa propiamente hablando «hacer desgarrar» (*rissen machen*), «provocar el hecho de que alguien se salga de sí mismo»; (cf. también: *herausfordern*, desafiar, provocar, sacar de sus casillas). La palabra francesa «provocación» recubriría bastante bien ambos sentidos, en el hilo de la teoría de la seducción.

del método, pero también un rehusamiento radical de saber el bien de su paciente, de saber la verdad concerniente a su bien.

Benevolente neutralidad, dos términos que no constituyen sino uno y nos introducen en plena paradoja. Benevolencia: «querer el bien» del otro sin pretender jamás conocerlo, sin manipular al paciente, aun cuando fuera por su supuesto bien. Con la palabra neutralidad, la cuestión está aun más embarullada, y esto desde Freud. La imagen de la neutralidad es indefectiblemente la de la pantalla blanca o incluso la del espejo. Ofrecer el mayor lugar posible a la proyección, dejar todo un lugar al solipsismo, presto a desarmarlo por medio de una confrontación: usted ve bien que *es usted quien*. . . En suma: *usted proyectó, y yo le reenvió su proyección, yo contra-proyecto*. Concepción del espejo, artificialista, cuasi experimentalista de la neutralidad: las condiciones de la experiencia deberían poder ser desgajadas, cada uno debe poder retomar su juego.

Es necesario llegar a una concepción positiva, creadora, de la neutralidad, provocadora de la dimensión enigmática. Es aquí donde conviene completar nuestro breve diálogo, con esta respuesta del analista:

Analista: Sí, usted puede tomarme por otro, porque no soy el que yo creo; porque yo respeto y conservo al otro en mí.

Es la conservación de la dimensión de la alteridad interior lo que permite la instauración de la alteridad en la transferencia. Relación interior, relación con el enigma, «relación de incognoscido»: «Si la relación es suficientemente libre. . . ella deviene para el psicoanalista el soporte de su disponibilidad respecto de su propia realidad psíquica, de su teoría y de sus analizantes. A estos, ella asegura el acceso a la diversidad de sus deseos». He citado a Guy Rosolato.¹⁴ No marcaré aquí mis pequeñas diferencias respecto de esta noción de relación de incognoscido,¹⁵ pero encontraré allí el correspondiente de lo que para mí es el mantenimiento de la interpelación del analista por el enigma; este

¹⁴ *La relation d'inconnu*, París: Gallimard, 1978, pág. 15. Ed. cast. *La relación de desconocido*, Petrel.

¹⁵ En particular: lo incognoscido no está forzosamente, en mi opinión, del lado de lo maternal.

mantenimiento que no sólo asegura el acceso a la diversidad de los deseos sino que verdaderamente *crea, provoca la transferencia*.

«Trasferencia en pleno, transferencia en hueco». Es algo finalmente simple lo que intenté expresar de este modo. Ofreceremos al analizante un «hueco», nuestra propia benevolente neutralidad interior, la neutralidad benevolente respecto de nuestro propio enigma. El analizante puede alojar allí algo del orden de lo *pleno* o de lo *hueco*. De lo pleno, es verter ahí sus alforjas; de lo hueco, es *alojar allí otro hueco*, el enigma de su propia situación originaria. Es entonces a la situación originaria infantil adonde nos vemos reenviados. El enigma sexual es propuesto por los adultos al niño, él es *destinación*, y esta destinación es enigmática en la medida en que el otro (el emisor) no sabe todo lo que dice: él es otro para sí mismo. En este preciso sentido hablé de *trascendencia de la transferencia* y de trascendencia de la situación originaria. Una situación originaria que se puede llamar, paradójicamente, «*transferencia originaria*». Por supuesto, ella no es el transporte de otra cosa, pero, sin embargo, por una suerte de pasaje al límite, se la puede llamar así, porque contiene el motor de la transferencia, es decir, ya el desdoblamiento, la diplopía que le es propia. El niño no cesa de intentar domeñar, traducir, hacer entrar en la constancia, el enigma sexual, provocativo, traumatizante del adulto. Toda la evolución se hace entonces en el sentido de un doble cierre al mensaje del otro. Cierre del lado de lo que puede ser traducido de él, teorizado, es decir, más o menos ideologizado; y cierre también por encerramiento, por represión del residuo anamórfico de los mensajes, es decir, de lo que ha resistido a la simbolización.¹⁶

El análisis —y tal vez en esto se aproxima al lugar cultural— ofrece una reapertura de la dimensión de la alte-

¹⁶ Ante la alteridad del otro, los métodos de defensa son constantemente los mismos: tentativa de asimilación, renegación de la diferencia, segregación, destrucción. Los reencontramos, evidentemente, en las actitudes respecto de las diferencias culturales y étnicas. Pero lo que falta a todos los análisis del «racismo» es la ausencia de tomar en consideración el clivaje interno inherente al otro mismo: es esta *alteridad interna* la que está en la raíz de la angustia ante la alteridad externa; es ella la que se busca reducir a todo precio.

ridad. Pero, por supuesto, en esta apertura, algo debe también venir a alojarse: lo que precisamente ha sido cerrado.

Alojarse allí para abrirse, pero también para analizarse. Porque lo que es nuevo en el análisis, con relación a la cultura, no es la transferencia, es. . . el análisis, es decir, la *Lösung*. Vuelvo sobre esta definición de Freud: el análisis es ante todo un método de acceso a los procesos inconcientes. *Lösung*: análisis, solución y resolución, disolución, término desdichadamente intraducible en francés, con todos sus compuestos *Auflösung*, *Erlösung*, *Ablösung*. . . No hay disolución de la transferencia en tanto tal, hay resolución o disolución de las transferencias en pleno en la transferencia en hueco.

A partir de esto, y en esta salida que yo considero como la más analítica, ¿cuál es el destino de la transferencia en hueco? Esto me lleva en definitiva a mi noción de «transferencia de transferencia».¹⁷ Si la transferencia, así como nuestra interpelación por el enigma, existe antes, existe fuera del análisis, si ella es una dimensión fundamental del ser humano, lo que se impone como una salida digna del análisis no podría ser el fin de esta apertura.¹⁸

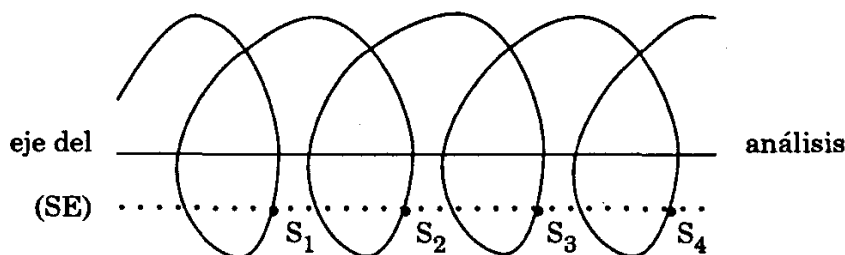
Y otros lugares —después del análisis, fuera del análisis— hacen signo al analizante de otras posibilidades de «transferencia», de otros polos para una elaboración del destino individual. Situación compleja, donde se imponen discriminaciones, y que no podría ser abordada sin tomar

¹⁷ Muy de pasada noté que Reich fue el primero en utilizar estas palabras, queriendo significar mediante ello que el proceso analítico era asunción, llegada a la genitalidad y al orgasmo, y que una vez llegado a ese término, el analizado debía transferir al exterior esta genitalidad recuperada. Entre esta concepción de Reich (transferencia de un pleno a otro pleno) y la manera con la cual yo propongo estos términos «transferencia de transferencia» existe, de hecho, una total antinomia. La transferencia en hueco no es el resultado de una evolución ni de un proceso. Ella no es medible por criterios de normalidad y de anormalidad. Ella es la base de la transferencia, su dimensión irreductible de alteridad.

¹⁸ Lagache, como sabemos, quiso comparar la repetición transferencial con el «efecto Zeigarnik»: las tareas inacabadas tienden a ser mejor recordadas y a ser retomadas más a menudo que las tareas terminadas (cf. *Œuvres III*, op. cit., págs. 93, 135, 166). El único sentido que podemos dar a esta comparación es que la transferencia no puede estar destinada al cierre, ya que es la retoma y la reelaboración de nuestra relación con los enigmas originarios, una relación por esencia inacabada.

en consideración un factor capital que no he mencionado hasta aquí: el carácter cíclico de la dinámica trasfereñcial. Este hecho de experiencia —que la elaboración del sujeto repasa periódicamente por puntos, recuerdos, fantasías cuya secuencias se organizan de manera análoga— encuentra su correspondiente exacto en la teoría «traductiva» que desarrollamos: no hay nueva traducción sin volver a pasar en primer lugar por las traducciones anteriores, para detraducirlas en beneficio de una traducción nueva. Proceso que puede ser puramente repetitivo, los mismos surcos —hábitos— se ven indefinidamente retomados. La transferencia en hueco —el punto de atracción que constituye el enigma, renovado por el analista—, si está en el origen mismo del movimiento de gravitación, no garantiza que una órbita no pueda permanecer, indefinidamente o temporariamente, estacionaria. Otros ciclos, por el contrario, aportan la certidumbre de un desfase, de un cambio de nivel. Aunque los mismos temas son recorridos, «retraducidos», pero la «lengua de llegada» se ha enriquecido; excepcionalmente, ella ha cambiado.

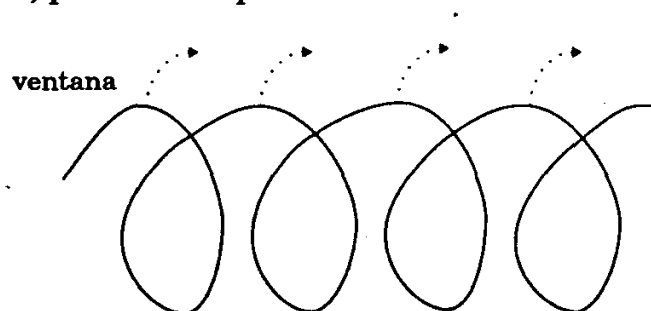
Introduzco aquí, a propósito de la transferencia, un modelo que me es familiar, el de la espiral.¹⁹ Círculo o espiral que definen uno y otro movimientos de gravitación. En el primer caso, ese movimiento se realiza alrededor de un punto; en el otro, a lo largo de un eje. Pero la espiral sólo progresa repasando la vertical de los mismos significantes enigmáticos:



Se llama «ventana», en astronáutica, un lapso preciso en el cual el lanzamiento de una astronave es posible. Puede tratarse sea de una puesta en órbita desde la superficie terrestre sea de la partida, a partir de un satélite ya en órbita, de tal o cual nave destinada a salir del sistema de gravitación terrestre.

¹⁹ En lenguaje matemático riguroso, se trata de hecho de una «hélice».

Lo mismo ocurre respecto de las salidas del análisis: existen ventanas favorables, que se puede juzgar oportuno aprovechar o, de lo contrario, la gravitación se inicia nuevamente, para una espira.



Los parámetros en cuestión, sin embargo, no son menos complejos —y sobre todo son más conjeturales y aleatorios— que en la navegación interestelar: ¿una espira de más será un giro para nada, pura repetición, o permanece presente cierto potencial de elaboración en él? Del mismo modo, lo que «hace signo» afuera puede tomar significaciones diversas: saturación, que viene como anillo al dedo (!), de las valencias liberadas por la transferencia en hueco, y que desembocan en un nuevo y eventualmente definitivo cierre; transferencia lateral, que se propone tal vez bajo el signo de lo nuevo, pero al precio de una ruptura, a contratiempo, de la espira en curso; transferencia de transferencia, donde se dibuja, fuera de la cura, un verdadero lugar de enfrentamiento al enigma.²⁰

Distincuir entre estas diferentes modalidades se puede considerar una de las tareas principales del analista cuando se trata de proponer una terminación del análisis o de aceptarla. Aunque hay que convenir en que a menudo las salidas no son claramente zanjadas, ni fácilmente previsibles; el narcisismo del analista, por otra parte, corre el riesgo de enceguecerlo haciendo minimizar lo que se ofrece, desde el exterior, como perspectiva de elaboración conti-

²⁰ No vacilamos en tomar en consideración, entre las circunstancias favorables a una terminación del análisis, no sólo la dinámica interna (espiras y ventanas) sino la situación externa. Para ser aún más precisos, no sólo las capacidades del sujeto para hacer frente a dificultades y conflictos nuevos (cf. «el análisis finito y el análisis infinito»), sino los polos de gravitación nuevos, incluso las «provocaciones» que pueden surgir del exterior. Esto a la inversa de una concepción —de nuevo monadológica— que pretendería tener en cuenta sólo las modificaciones «internas» en la estructura de la personalidad.

nuada. Finalmente el dominio del analista, en el final del proceso como en su prosecución, es ampliamente ilusorio; pero un dominio que reconozca sus límites y admita su propia deposición es totalmente distinto del que se crispa para finalmente fracasar.

Entre las transferencias existentes «antes» del análisis (antes del análisis de tal o cual individuo, y antes de la creación histórica del análisis), hemos discernido una posición privilegiada a las relaciones múltiples con lo «cultural», tomado en su acepción más amplia. Pero las transferencias psicoanalíticas no podrían ser ni absolutamente idénticas a las transferencias pre-analíticas ni totalmente diferentes de estas. Es decir, nuevamente, que el lugar de lo cultural, en tanto es el de una interpelación enigmática a las cien bocas y mil orejas, sigue siendo privilegiado cuando se trata de la transferencia de transferencia.

A ello se agrega un factor esencial: el análisis no puede omitir tomar en cuenta el hecho de que él mismo está también presente, y de manera privilegiada, en «la cultura» que su intervención misma ha informado y transformado. Propuse hace varios años²¹ la idea de que la sublimación había *cambiado* con el psicoanálisis: no nuestra manera de concebir la sublimación, sino la esencia misma de esta. En otros términos, no podríamos hablar de la sublimación como de un proceso eterno e inmutable: la sublimación «no es ya lo que era», ha *derivado* con la introducción irreversible del análisis en la cultura, y esto en función de todas las modalidades de la praxis analítica, de las cuales la práctica de la cura es la más eminente, sin ser tal vez la que pese más. El analizante, salido de la cura para someterse a nuevas gravitaciones, reencuentra obligatoriamente, en los lugares culturales de transferencia, esta presencia del análisis en expansión. No es necesario pensar —como lo quería Lacan— que el único análisis digno de este nombre es el que lleva a la práctica de la cura, para afirmar que la experiencia analítica no podría ser un simple paréntesis, abierto un día y luego cerrado, en el destino del individuo humano, y esto, aun si no se hace él mismo psicoanalista practicante.

²¹ *Problemáticas. III. La sublimación*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1987, 2da. parte, «Hacer derivar la sublimación» (especialmente las últimas páginas).

9. Masoquismo y teoría de la seducción generalizada

Estimados colegas, queridos amigos:

El honor que se me hizo de inaugurar estas Jornadas¹ corrió el riesgo de fracasar. Inmovilizado en cama desde hace una semana, rabiaba por no poder estar entre ustedes. No había preparado sino unas notas para una intervención oral, sin haber podido compaginarlas estos últimos días.

Me veo entonces llevado, para no decepcionar una eventual expectativa, a proponerles una especie de cañamazo un tanto esquemático.

El título propuesto para esta conferencia es para tomarlo en su justo alcance: de ningún modo quiero proponer una teoría completa del masoquismo *en el marco* de la teoría de la seducción generalizada. El y que une los dos términos «masoquismo y teoría de la seducción generalizada» quiere indicar que se trata de dos elementos para mí esenciales en la teoría de la sexualidad, y que su conjunción, su íntima ligazón, está en el centro mismo de esta teoría. Corresponderá a otros, si consideran válidos los elementos que propongo, desarrollar y afirmar una teoría psicopatológica del masoquismo en sus múltiples aspectos.

Mi exposición intentará desarrollar los argumentos siguientes:

I. Una falsa vía del pensamiento freudiano sobre el masoquismo, paralela a la falsa vía en teoría de la sexualidad.

II. Un análisis crítico del texto que señala el extremo de esa falsa vía: «El problema económico del masoquismo».

III. Mi recorrido, respecto de esta evolución freudiana.

«Masoquisme et théorie de la séduction généralisée», *Psychanalyse à l'Université*, 17, 67, 1992, págs. 3-18.

¹ X Jornadas Occitanas de Psicoanálisis, *El masoquismo: entre vida y muerte*, Niza, 9 y 10 de noviembre de 1991.

IV. Una digresión (a modo de simple llamada) sobre las nociones esenciales de dolor y de pasividad.

V. El enlace estrecho entre la teoría de la seducción generalizada y la teoría del masoquismo.

I. Lo que llamo *falsa vía* del pensamiento freudiano no es un simple error que bastara refutar. Es el momento en que un pensamiento, frente al obstáculo, toma una vía errónea. Mostrar la existencia de una falsa vía supone varios elementos complejos:

indicar las causas de la falsa vía;

señalar las posibilidades de otra vía;

mostrar que los avatares del pensamiento crítico (el de Freud en sus diferentes estadios) rinden homenaje, por decir así, a la verdad abandonada en tentativas, a veces acrobáticas, de recuperar, reencontrar, reintegrar lo perdido.

Sabemos que, a mi juicio, la principal falsa vía freudiana es la de 1897: el abandono de la teoría de la seducción. Indiqué ya en otros lugares² cuáles fueron las causas, lo que le impidió a Freud superar el obstáculo en una dirección correcta; y también qué vía, a mi entender, se podría tomar a partir de la misma encrucijada.

Hoy quisiera indicar dos etapas, dos compensaciones freudianas sucesivas al desastre inicial.

Para definirlo, digamos que se trata del abandono de una teoría exógena, intersubjetiva, intrusiva de la sexualidad humana.

A partir de ello, como lo dice Freud en esa famosa carta a Fliess del 21 de setiembre de 1897, el factor endógeno, «el factor de una disposición hereditaria recupera su imperio. . .».

El retorno al endogenismo de la pulsión sexual será, en Freud, definitivo. Ello, afortunadamente, no sin dejar lugar a numerosas reivindicaciones de la especificidad de esta pulsión frente a cualquier funcionamiento instintual.

Reivindicaciones. A veces también reequilibramientos y, de estos últimos, indico los dos principales:

la teoría del apuntalamiento,

la introducción de la pulsión de muerte.

² *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1989, págs. 117-8.

La teoría del apuntalamiento. El verdadero malabarismo que cumplirá se puede resumir así: ¿cómo, desde un dualismo que pone aparentemente en paralelo dos tipos de pulsiones igualmente biológicas (autoconservación, sexualidad), reencontrar algo de la especificidad de lo sexual, precisamente su carácter no vital, marginal (*Nebenprodukt*)?

A partir de ello, el apuntalamiento se definirá por la hipótesis de que lo sexual es susceptible de surgir en los márgenes de toda actividad somática, de toda conmoción (se trata de la idea de «co-excitación», que conservará todo su valor en el masoquismo). Pero, aun si, en un proceso tal, todavía queda un pequeño lugar para una excitación sexual generada por una conmoción de origen externo, la teoría en su conjunto sigue siendo profundamente biologizante y, sobre todo, endógena. Es siempre una teoría de la *emergencia* de lo sexual a partir de otro modo de funcionamiento lo que así sustituye a la teoría de su implantación.

Un segundo trastocamiento viene ahora de recubrir, de hundir lo sexual bajo una teorización inextricable: la *segunda teoría* de las *pulsiones*, pulsiones de vida y pulsiones de muerte.

La razón profunda de la pulsión de muerte, como ya traté de demostrar,³ consiste en ser un último avatar, una última reafirmación de la sexualidad, en su carácter demoníaco, en su tendencia radical a la desligazón. Pero permanece el hecho de que esta teoría devendrá verdaderamente alienante, y hará desde entonces un papel de señuelo en todo el pensamiento psicoanalítico, tanto por la falsa ecuación Eros = sexualidad como por las infinitas interpretaciones a que se presta la «pulsión de muerte». La sola alianza de esas tres simples palabras tiene la virtud de desencadenar la especulación, favorecer la revivencia de un romanticismo y de un irracionalismo que sin ninguna dificultad, en un segundo tiempo, se adosan a una «clínica» también desprovista de rigor.⁴

³ *Vida y muerte en psicoanálisis*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1979, cap. 6.

⁴ Más que cualquier otra, la gran teoría dualista «pulsión de muerte-pulsión de vida» se presta a reintroducir la interpretación hermenéutica (en particular, kleiniana) de la cual ya he mostrado que es opuesta al método freudiano de acceso al inconciente. Cf. «Interpréter [avec] Freud» [*L'Arc*, 34, 1968, págs. 37-46], y el capítulo del presente volumen «La interpretación entre determinismo y hermenéutica. Un nuevo planteo de la cuestión».

II. Mi segundo punto querría ser una relectura de «El problema económico del masoquismo». Relectura crítica, acerba, que haga trabajar un texto eminentemente discutible y contradictorio, para hacerle producir sus elementos de verdad.

Este texto, el más sintético de Freud sobre el masoquismo, se sitúa en 1924, fecha importante, donde la teoría de la pulsión de muerte, de la hipótesis «para ver», puramente «especulativa», que pretendía ser en el origen, se convierte en dogma o, más bien, en metafísica (la edad metafísica, tanto para A. Comte como para Freud, se caracteriza por el recurso a entidades puramente abstractas).

Freud, es verdad, no llegó hasta el fondo de la metafísica, y se rehusó siempre a hablar de *Thanatos* o de *destrudo*. Fue preciso, para llevar la entificación al máximo, esperar a Melanie Klein.

¿Por qué acometer un texto que considero una construcción arriesgada, hecha de desequilibrios y contorsiones, en el límite de lo barroco? Sin duda porque es un texto apasionante, tan apasionante como una neurosis, sobre todo cuando se comienza a ver allí un poco claro. Encontramos en él los estratos de teorizaciones sucesivas, las contradicciones reveladoras, irritantes pero fecundas una vez rota la cáscara, y también la creatividad siempre en acción. Y, en efecto, aun en un edificio por deconstruir, ¡cuántas piedras espléndidamente esculpidas dignas de ser reutilizadas!

Espero no extraviarlos demasiado en esta lectura a la vez incisiva, agresiva y respetuosa.

Desde las primeras palabras: «Puede con derecho calificarse de enigmática. . .» encuentro algo en lo cual meditar, porque el *enigma* no es ni el simple problema por resolver, ni el misterio insondable. Enigmáticas son, por ejemplo, en Freud, la sexualidad femenina, la escena originaria, etc. Cuando Freud habla de lo enigmático de una cuestión, me inclino a darle más vueltas a la cosa: una cuestión enigmática es aquella en la cual el enigma tiene una función, pero en el contenido mismo de la cuestión, y no sólo en su forma.

El masoquismo —volvamos a lo más banal— es oscuro, hasta contradictorio. Es a esto a lo cual Freud pretende aportar dos tipos de esclarecimientos: clínicos y teóricos.

Clínicos: o casi clínicos —porque este texto es apenas clínico: nosográficos y psicopatológicos.

Sabemos que la gran distinción introducida por Freud es la de tres tipos de masoquismo: erógeno – femenino – moral, y nos sorprende ver cómo esta categorización sigue siendo pese a todo utilizable y utilizada, al punto de constituir uno de los marcos principales a los cuales se refieren estas Jornadas, aun si por otra parte tal distinción merece ser discutida, hasta impugnada, tanto en los contenidos y descripciones de *cada categoría*, como en la *secuencia* por establecer entre ellas.

Masoquismo erógeno. «Modo de la excitación sexual», dice Freud. Comentamos: el comportamiento masoquista es actuado, el orgasmo es obtenido por medios reales, por un sufrimiento somático.

Masoquismo femenino. «Expresión de la esencia femenina», según Freud. Sin embargo, lo que surge de la descripción es, ante todo, que el orgasmo es obtenido merced al fantasma.

Masoquismo moral. «Norma de comportamiento en la vida», y Freud agrega, curiosamente, esta palabra tan cargada de *behaviour*. El orgasmo ha desaparecido. Se trata de un comportamiento aparentemente no sexual.

Las escenas donde se juegan esos tres masoquismos son entonces, sucesivamente:

el cuerpo;
la fantasía;
la relación interpersonal-intrapersonal.

Entraré de lleno inmediatamente en el contenido de cada categoría, para mostrar sus dificultades o sus puntos de colisión. Luego abordaré el problema de su secuencia, directamente ligado a la explicación metapsicológica.

1. *El masoquismo erógeno.* Es esta la descripción más pobre de las tres. Ella es prácticamente inexistente, aun comparada con la de los *Tres ensayos*. Sin duda, Freud siempre ha considerado suficientes, en este punto, las descripciones de los sexólogos; evidentemente, estos pacientes —como la mayoría de los perversos— casi no se presentan a la consulta del psicoanalista. Pero, aun así, faltan aquí puntos esenciales:

la continuidad normalidad-perversión no está mencionada (como tampoco lo está en los *Tres ensayos*). El *placer*

preliminar masoquista, en particular, está ausente, en tanto es moneda corriente que no suscita ningún asombro y parece abiertamente, y con toda simplicidad, contradecir una visión puramente genital de un placer sexual a predominio de descarga;

la descripción incluso del *gran masoquismo* está ausente, o se interna por vías discutibles:

tal la afirmación según la cual los «sufrimientos masoquistas deben provenir de la persona amada, ser soportados por su mandato»;

y también la afirmación del carácter no serio, lúdico (*spielerisch*), de un comportamiento que jamás pondría en juego la vida, como tampoco la integridad de los órganos genitales.

Un caso después famoso, descrito por M. de M'Uzan, «Un caso de masoquismo perverso»,⁵ denuncia como falsas esas dos afirmaciones. Vemos allí al masoquista elegir sus *partenaires* fuera de toda consideración amorosa. Lo vemos llevando al extremo de lo concebible sus prácticas: hasta la lesión gravísima de los órganos genitales (la castración definitiva es evitada sólo por razones de «hemostasis») y con consecuencias mortales.

Pero, más allá de la indigencia de la descripción freudiana, un problema capital nace de la categorización misma, y no es en absoluto retomado aquí por Freud, mientras que ha sido claramente planteado antes de él: la existencia de *dos vertientes* del masoquismo erógeno:

aquella en la que el acento es puesto en la pasividad, la sumisión, la servidumbre voluntaria. Prototipo: Masoch. Aquí, el tirano es la persona amada, y límites contractuales precisos se imponen a las maniobras sexuales;

la vertiente donde sólo cuenta el sufrimiento físico. Siendo el único límite (caso M'Uzan): «que el sádico se acobarde».

¿Había leído Freud a Masoch? De todos modos, sólo mencionó al pasar, en *Tres ensayos*, la diferencia entre el masoquismo a lo Masoch y la «algolagnia». Diferencia que

⁵ M. de M'Uzan, «Un cas de masochisme pervers», *De l'art à la mort*, París: Gallimard, 1977, págs. 125-50.

trata como despreciable, desde lo alto de las cúspides metapsicológicas del «problema económico del masoquismo».

Si bien la descripción del masoquismo erógeno está ausente, y pareciera ser que la única meta de Freud fuera arrojar a una metafísica de la pulsión de muerte, *las otras dos* descripciones son algo más ricas.

2. *El masoquismo llamado femenino* puede definirse, siguiendo el texto de Freud, en tanto sitúa el sufrimiento sobre la escena psíquica, la de la fantasía. Por esto mismo, la reflexión de Freud debía remitirse, como algo natural, a un texto importante: «Pegan a un niño» (1919), que lleva como subtítulo: «Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales». Ahora bien, es de destacar que tal relación no sea siquiera esbozada y, si se comparan ambos textos, aparecen curiosas contradicciones:

Este masoquismo es llamado *a potiori* femenino, en razón de que las fantasías que subyacen «colocan a la persona en una posición característica de la femineidad». Y Freud enumera esos contenidos fantasmáticos: «ser castrado – ser poseído sexualmente – parir».

Es destacable que «ser golpeado», fantasía central en el artículo de 1919 (y la más manifiestamente masoquista de todas). . . haya desaparecido. Parece evidente que «ser golpeado» ha sido remplazado por «ser castrado». Vemos comenzar el viraje por el cual Freud ha reinterpretado, en función de su teoría de la primacía del falo, la clínica del fantasma de fustigación.⁶

No menos notable es la subrepticia introducción, en esta serie, de la fantasía «parir», de la cual uno desearía tener la prueba, tanto clínica como metapsicológica, de que reviste un carácter y una función masoquista.

El desarrollo freudiano sobre el masoquismo femenino comienza con estas palabras: «en el hombre»; entrada en materia provocadora, paradójica, que no podría disgustar. Pero la razón dada de inmediato por Freud es chata y decepciona nuestra curiosidad, por un instante atizada: «Me limitaré al hombre, en razón del material del que dispon-

⁶ Cf. J. André, «La sexualité féminine: retour aux sources», *Psychanalyse à l'Université*, 16, 62, 1991, en particular págs. 32-4.

go». La razón sería entonces puramente fáctica, incluso estadística.

Pero hay más: ese argumento por el «material disponible» suena a falso si uno recuerda que, en «Pegan a un niño», Freud estudia cuatro casos de mujeres y dos de hombres, y que todo el análisis descansa en los primeros.

Otra particularidad de ese párrafo sobre el masoquismo femenino es la afirmación repetida de una suerte de *superposición* entre los escenarios puramente fantaseados y los dispositivos puestos en acto en el masoquismo erógeno. Tal coincidencia no está probada, como se lo acaba de ver en los casos severos de algolagnia, y parece destinada a quitar «seriedad» a esta última: «Los dispositivos son sólo la efectuaración lúdica (*spielerische Ausführung*) de las fantasías».

Finalmente, volviendo al término *femenino*, destacamos una afirmación extraña, sugestiva, pero perfectamente errática: «Esta superposición estratificada de lo infantil y de lo femenino encontrará *después* su explicación simple».

Nos gustaría saber dónde se sitúa el «después» fuertemente prometedor. Sobre todo si se tiende a confrontar esa afirmación con la tesis *canónica*, sólidamente anclada en la teoría freudiana de la castración: la del carácter masculino de la sexualidad temprana en los dos sexos. La alusión a un infantil originario donde se superpondrían femineidad, pasividad y masoquismo es atípica en relación con el dogma dominante.

3. *El masoquismo moral*. Aquí, en cierto modo, las cosas «marchan» bastante bien. Freud se instala cómodamente entre el Edipo y su nueva tópica. La oposición de un «masoquismo del yo» y de un «sadismo del superyó» es relativamente convincente.

Relativamente, porque, si es posible dar un sentido fenomenológico —o clínico— al *placer masoquista* del yo, en cambio el «sadismo del superyó» corre el riesgo de aparecer más aventurado, difícil de concebir. En efecto, si existe un punto sólido en la teoría freudiana del sadismo y del masoquismo, es sin duda que el sádico goza él mismo masoquistamente de los dolores que provoca en los otros, mediante la identificación con el objeto sufriente.⁷

⁷ Cf. «Pulsiones y destinos de pulsión», en *AE*, vol. 14, 1979, pág. 124.

A partir de esto, ¿cómo representarse un «superyó sádico»? Si el superyó es una instancia en sí identificatoria, ¿cómo podría extraer su goce de su identificación con el objeto sufriente, es decir. . . con el yo? El antropomorfismo de las instancias, por otra parte justificado, encuentra aquí su límite absurdo.⁸

Queda por decir que, en esta descripción del masoquismo moral, un elemento esencial salta a los ojos: el de la resexualización de la moral, por vía del Edipo y por vía de la fantasía masoquista que subyace: «ser golpeado, ser poseído sexualmente por el padre».

Nada de masoquismo sin sexualidad, nada de masoquismo sin que uno pueda y deba encontrar las huellas de la excitación sexual, si no del orgasmo: Freud permanece imperturbablemente orientado, en su descripción del masoquismo moral, por la brújula de lo sexual.

Pasar al *nivel explicativo* último, o sea, al de la metapsicología, es también abordar el problema de la *secuencia explicativa de los tres masoquismos*. Clásicamente, para Freud, lo «moral» reposa sobre lo «femenino» y esto, sobre lo erógeno.⁹ Una secuencia casi genética, hasta normativa, retomada por M'Uzan cuando considera al perverso como un individuo que abortó su evolución hacia el masoquismo moral.

Por tentadora que pudiera parecer, tal secuencia es profundamente falaz: sitúa en el fundamento un fenómeno puramente biológico, sobre el cual se desplegaría un segundo nivel, el del fantasma, para llegar al fin a un nivel desexualizado, «moral». Aun más, esta prioridad otorgada al masoquismo erógeno (aparentemente, por lo tanto, al cuerpo) favorece al demonio metafísico de Freud, permitiéndole relanzarse en la fantasmagoría metabiológica de las grandes Pulsiones y de su grandioso enfrentamiento.

Es sin embargo notable que Freud no renuncie por ello a su más antigua explicación, fundada en la noción de «co-

⁸ «Freud siempre consideró más *enigmático* y necesitado de una explicación más compleja *el placer de hacer sufrir que el placer de sufrir*: es decir que el “placer del superyó”, invocado en este caso, no sería un axioma indiscutible e irreductible», *Vida y muerte en psicoanálisis*, op. cit., pág. 141.

⁹ Cf. *Tres ensayos de teoría sexual*, GW, V, pág. 57; en AE, vol. 7, 1978, pág. 144 (nota de 1924).

excitación»; esta es explícitamente recordada, en términos llamativamente claros que merecen ser citados: «En *Tres ensayos de teoría sexual*, en la sección sobre las fuentes de la sexualidad infantil, formulé la tesis de que “la excitación sexual se genera como efecto colateral, a raíz de una gran serie de procesos internos, para lo cual basta que la intensidad de estos rebase ciertos límites cuantitativos”. Y que quizás “en el organismo no ocurra nada de cierta importancia que no ceda sus componentes a la excitación de la pulsión sexual”. Según eso, también la excitación de dolor y la de displacer tendrían esa consecuencia. Esta coexcitación libidinal provocada por una tensión dolorosa y displacentera sería un mecanismo fisiológico infantil que se agotaría luego. En las diferentes constituciones sexuales experimentaría diversos grados de desarrollo, y en todo caso proporcionaría la base fisiológica sobre la cual se erigiría después, como superestructura psíquica, el masoquismo erógeno».¹⁰

Esta teoría es considerada por Freud como «insuficiente», pero sin embargo la reinyecta en la gran lucha que opone, de manera fundamental en el *interior* de todo ser humano —hasta de todo ser vivo—, a la pulsión de vida y a la pulsión de muerte.

Entendámonos bien: esa prioridad dada por Freud a lo que pasa «en el interior» —prioridad del momento en que el sujeto se inflige sufrimiento a sí mismo, prioridad del ataque interno— puede tomar un sentido preciso: el que he tratado de cercar con el término de «tiempo auto-», entendiendo por ello una serie de momentos fundantes en los que se constituyen en un movimiento único (el de la *represión*) el fantasma inconciente y la excitación que le está ligada (la «pulsión»); una excitación que es necesariamente vivida también de manera masoquista, como la agresión dolorosa de un *cuerpo extraño interno* frente al cual el yo es pasivo, en peligro permanente de sucumbir a la efracción.

Pero Freud hipostasía ese *tiempo auto-*, momento esencial jalonable en la *constitución* del individuo psíquico-sexual, en un *estado ontológico* absoluto y primero; y aun más: lo traslada, por así decir, hacia atrás, al *viviente* en ge-

¹⁰ S. Freud, «El problema económico del masoquismo», en *AE*, vol. 19, 1979, págs. 168-9.

neral. A partir de esto, todo individuo viviente se considerará cerrado inicialmente sobre sí mismo, mónada solipsista que sería el teatro de la lucha infernal de las dos grandes Pulsiones —de vida y de muerte— y que no se abriría al exterior sino por la necesidad de expulsar la muerte (la auto-destrucción originaria). . . para poder vivir. Conocemos el esquema ingenioso propuesto entonces por Freud: es el residuo interno de esta autoagresión lo que se vería ligado por Eros (indebidamente asimilado aquí a «la sexualidad»), dando nacimiento al «masoquismo originario, erógeno».

Es notable que, en esta metafísica biológica totalmente abstracta (y, como tal, inverificable), que opone entidades que existen supuestamente desde la Noche de los Tiempos, Freud quiera reinyectar la teoría de la «coexcitación», o sea, una teoría de la génesis de lo sexual nacida de las observaciones concretas más modestas sobre la excitación sexual provocada por las emociones, el trabajo intelectual o . . . los viajes en tren.¹¹ De allí una triple aporía se plantea:

1. *Lo producido* por la coexcitación es la sexualidad. Pero, ¿cómo podría ser ella neoformada por la coexcitación si, por otra parte, es esa gran pulsión originaria intemporal llamada Eros? La aporía recae de este modo en la noción de pulsión de vida, de la cual su carácter «erótico» se vuelve de lo más dudoso.

2. *Lo que produce* la coexcitación sería la «pulsión de muerte». Pero si ella obedece al «principio de Nirvana», si procura la abolición de toda tensión para alcanzar la paz de los grandes espacios interestelares, ¿cómo esta calma absoluta podría provocar la conmoción de la que debe nacer la coexcitación?

3. Por último, ¿cómo hacer derivar el *fantasma* masoquista de una suerte de sadomasoquismo vital, objetivo, que nunca sería sino la lucha de dos grandes tendencias biológicas? ¿Podrían las pulsiones biológicas revestirse con ropajes psíquicos prestados, un tanto a la manera como S. Isaacs concibe la naturaleza de la fantasía?¹²

¹¹ Releer todo el capítulo (al cual Freud mismo remite) sobre las «Fuentes de la sexualidad infantil», en los *Tres ensayos*.

¹² Cf. S. Isaacs, «Naturaleza y función de la fantasía», en M. Klein, *Desarrollos en psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.

Es claramente aquí, sobre la cuestión de la fantasía, donde conviene marcar el punto de detención. La fantasía no se podría introducir secundariamente, como una especie de epifenómeno, de adorno psíquico de un proceso puramente biológico. Emplazarla en el origen es volver a poner el proceso y toda la derivación sobre sus pies. Es imposible partir de un masoquismo erótico puro, para comprender algo del masoquismo. La verdadera derivación no puede partir sino del terreno propio, no especulativo, del psicoanálisis: el de la fantasía, en su enlace original con la excitación y el orgasmo.

Y, desde luego, Freud continúa teniendo en sus manos las cartas maestras: las del masoquismo «femenino» y de la fantasía principal de la cual debe volver a hablarnos Roger Dorey,¹³ la de fustigación. Pero conviene recentrar todo sobre lo que constituye el lugar de origen.

III. Antes de ir a ello, querría hacer una puesta al día sobre *mi recorrido personal*. Puesta al día no por narcisismo, sino para clarificar.

A fuerza de apoyarme en Freud, de «hacerlo trabajar» como yo digo, necesito, de tanto en tanto, jalonar mi propio recorrido. Recorrido que recae sobre lo esencial, es decir, sobre la esencia de la sexualidad, de la «pulsión sexual» humana. Un recorrido que, a primera vista, puede ser considerado *regrediente* respecto del de Freud. No en el sentido en que yo perseguiría sin cesar la ilusión de los orígenes, la de un proto-Freud, como hubo, para otros, un proto-Marx. Mi retrogradación es diferente, y la exhumación de un proto-Freud no me interesa sino medianamente. No soy un especialista en el Freud anterior al 1900: otros son mil veces más competentes que yo. Lo que me interesa no es el retorno a las fuentes textuales, sino encontrar *la* fuente, para intentar liberar sus aguas de los meandros y pérdidas subterráneas donde ella se agota.

Con el *Vocabulaire de la psychanalyse* (1967, con J.-B. Pontalis), con el artículo «Posición originaria del masoquismo en el campo de la pulsión sexual» (1968), con *Vida y*

¹³ Cf. la exposición de R. Dorey a estas mismas Jornadas: «Le fantasme de fustigation, clé de voute des problématiques obsessionnelles et perverses».

muerte en psicoanálisis (1970), mi remontar por la trayectoria freudiana ha recaído sobre dos puntos principales:

1. las aporías y la significación estructural de la «pulsión de muerte»; para ser más claro: su función de recuperación en una estructura desequilibrada;

2. una rehabilitación del apuntalamiento (y de su correlativo: la coexcitación). *Exhumación*, habría que decir, por Laplanche y Pontalis, de un concepto totalmente olvidado, incluso por *Freud mismo*.

Como todo descubrimiento arqueológico suscita el amor del descubridor, es comprensible que me haya demorado largamente sobre el apuntalamiento, lo que no es de lamentar, ya que se trata de una noción que puede ser fecunda y sobre todo propedéutica, porque introduce la distinción esencial, y también la articulación, entre el dominio de la sexualidad y el de la autoconsecración. Resta señalar que este concepto es susceptible de una utilización ambigua. En su expresión general —donde se corresponde con la noción de coexcitación— sigue siendo totalmente central: «quizás en el organismo no ocurra nada de cierta importancia que no ceda sus componentes a la excitación de la pulsión sexual».¹⁴ Evidentemente, sobre este «nada de cierta importancia» recae toda la distinción. Se puede poner el acento en el funcionamiento autoconservativo del individuo, sobre el cual vendría a injertarse, como producto marginal, un placer de naturaleza sexual. O se puede considerar que la conmoción significativa que da nacimiento a la excitación sexual es la intervención del otro.

En el primer caso, se es llevado a dar del apuntalamiento un modelo esencialmente endógeno, a describirlo sin que aparezca el otro, salvo como un *objeto natural* de la autoconservación, luego de la sexualidad.

En la segunda interpretación, el funcionamiento autoconservativo¹⁵ sirve de punto de llamada para la *intervención del otro*, la que, por otra parte, aunque esté generalmente polarizada por los lugares fisiológicos de intercambio (particularmente: boca, ano, mucosas urogenitales), está lejos de limitarse a ellas, y puede «conmocionar» al

¹⁴ «El problema económico del masoquismo», *op. cit.*, pág. 169.

¹⁵ El mismo interactivo, abierto desde el comienzo sobre su entorno.

organismo en cualquier parte; en particular, en cualquier punto del revestimiento corporal, invertir cualquier corriente de intercambio. En este sentido, unos años después de *Vida y muerte en psicoanálisis*, retomando la cuestión de la génesis de lo sexual, propuse un enderezamiento más radical: «La teoría de la seducción (. . .) aporta la verdad de la noción de apuntalamiento».¹⁶

Por el contrario, el artículo «Posición originaria»,¹⁷ un poco antes de *Vida y muerte*. . ., cedía aún parcialmente a esa pendiente de lo endógeno, en la medida en que tenía por indispensable partir de una actividad que encontrara su origen en el sujeto —el sujeto agresivo, movido por la «pulsión de dominio»— para definir un tiempo de inversión —retorno que sería la posición sexual masoquista. Para decirlo en una palabra, ese artículo de 1968 continuaba en la línea de un apuntalamiento concebido como un proceso de emergencia endógena.

En compensación, en cuanto a la tesis central de «posición originaria del masoquismo en el campo de la pulsión sexual», persisto y la suscribo. Porque la intervención del otro, necesariamente traumatizante, trae obligatoriamente, según un modo menor muy a menudo —mayor a veces—, el elemento de efracción característico de un *dolor*. Que la «pulsión» sea al yo lo que el dolor es al cuerpo, que el objeto-fuente de la pulsión esté «clavado» en la envoltura del yo como la astilla lo está en la piel, he aquí el modelo que hay que conservar constantemente en el espíritu.

IV. Es aquí donde cabría recordar dos aporías freudianas cuyo esclarecimiento previo sigue siendo indispensable. Por haber propuesto tal esclarecimiento en otros lugares, aquí sólo lo mencionaré.

1. El punto del *dolor*. Freud, en su texto de 1924, establece una confusión incesante entre el *displacer* y el *dolor*, desatendiendo la teoría específica del dolor como efracción de un límite, que recorre toda su obra.¹⁸ Así, la demasiado

¹⁶ *Problemáticas III. La sublimación*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1987, curso del 6 de enero de 1976, pág. 76.

¹⁷ Cf. Jean Laplanche, *La révolution copernicienne inachevée*, París: Aubier, 1992, pág. 37.

¹⁸ Cf., por ejemplo, *Problemáticas I. La angustia*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1988, págs. 188-92.

bella paradoja del masoquismo: «placer = displacer», tiende a hacerse más concebible si se le sustituye la expresión: «placer del dolor». Pero, a su vez, el término placer no es fijo, porque no puede significar, de manera unívoca, la descarga. Como Freud lo recuerda en varios lugares, sobre todo a propósito del «placer preliminar», y hasta en el texto de 1924, «es indudable que existen tensiones placenteras y distensiones displacenteras. El estado de excitación sexual es el ejemplo más notable de estos incrementos placenteros de estímulo, aunque no el único, por cierto».¹⁹

A partir de esto, por ese nuevo desfasaje —del placer pura descarga hacia la excitación plena de placer— la fórmula del masoquismo es metamorfoseada completamente en: «excitación por el dolor». Que ella haya perdido allí su romanticismo y el misterio de una conjunción inmediata entre dos términos contradictorios (placer/displacer), tanto peor para la dialéctica.²⁰

A riesgo de «germanizar» el problema, quiero sólo subrayar, a partir de Freud, que el término *Lust* significa a menudo²¹ «tanto la sensación de la tensión sexual como aquella de la satisfacción», lo que lo hace muy «instructivo» respecto del rol de las «excitaciones sexuales preliminares».²²

Esta conjunción: dolor – excitación – placer preliminar, disipa entonces ampliamente el «problema económico del masoquismo»;²³ prolongado, gracias a la idea de una *fijación de las metas sexuales preliminares*, sea como condición obligatoria del orgasmo, sea como viniendo, en el límite, a sustituirlo, ofrece una clave general para las diferentes formas de la «perversión masoquista», que es una exacerbación y una fijación de una dimensión importante de la sexualidad humana, *ab origine*.

Todavía hace falta no excluir, de estas consideraciones, la representación y la representación inconciente. Es allí

¹⁹ «El problema económico del masoquismo», *op. cit.*, pág. 166.

²⁰ Cf. *Vida y muerte en psicoanálisis*, *op. cit.*, págs. 140-4.

²¹ Las OCF traducen en ese caso por «placer-deseo», ej.: «placer-deseo de mirar».

²² *Tres ensayos de teoría sexual*, GW, V, pág. 114; en AE, vol. 7, 1978, pág. 194, n. 7.

²³ Ningún misterio del masoquismo, sino el enigma en el corazón del masoquismo.

donde encuentra su lugar mi segunda observación, sobre la pasividad.

2. Sobre el problema de la *pasividad*, y de una definición correcta de ella, sin la cual ninguna referencia clínica es posible, Freud —he insistido en ello— está definitivamente extraviado. Porque si bien reconoce que el par femenino-masculino es difícil de captar, parece no asombrarse nunca del modo en que acepta los prejuicios triviales concernientes al par actividad-pasividad. «Una pulsión de meta pasiva»: nunca nos dijo claramente qué entendía por ello. Intenté, por mi parte, llenar esa laguna, proveyendo un criterio preciso: el de un «plus» de representación en el activo (el adulto con sus representaciones concientes e inconcientes) sobre el pasivo (inicialmente, el lactante).²⁴ Pero es ese el punto que introduce en principio la dimensión de la fantasía en un proceso que no podría ser descrito como puramente «económico», al mismo tiempo que constituye el enlace con la descripción en términos de «dolor». Porque es la efracción de un «plus de mensaje» que emana del otro lo que funciona como dolor, de origen en principio externo, y que después proviene de ese otro interno que es la fantasía reprimida.

V. Llegado a mi último punto, no puedo sino volver a decir el carácter ejemplar (donde el ejemplo es «la cosa misma», según Freud y Hegel) de la secuencia descrita por Freud en «Pegan a un niño».²⁵

Pero la ceguera (la de Freud, y parcialmente la mía de 1968) está en no haber registrado que se trata de una secuencia de seducción. Es el segundo tiempo —masoquista, inconciente, reprimido— el que *inaugura la sexualidad*, la pulsión sexual en el sujeto. Pero el primer tiempo no es el dominio del sujeto sobre su entorno, como lo creí por un instante y como Freud lo había creído largo tiempo, haciendo derivar el sadomasoquismo de la «pulsión de dominio». «Mi padre le pega a un hermano o hermana» es un mensaje *dirigido a ego*, mensaje a la vez no sexual y sexual, a partir

²⁴ Cf. *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, op. cit., págs. 113-4, 125-6.

²⁵ Largamente analizada por nosotros, en su secuencia metapsicológica, en el capítulo del presente volumen «La interpretación entre determinismo y hermenéutica».

de entonces implantado en *ego* como un «por traducir»: el movimiento de partida del sadomasoquismo no es centrífugo, sino centrípeto.

La teoría de la seducción afirma la prioridad del otro en la constitución del ser humano y de su sexualidad. No el Otro lacaniano, sino el otro concreto: el adulto frente al niño. ¿Un adulto perverso? Sí, debemos decir: pero perverso intrínsecamente, por el hecho de que sus mensajes están «comprometidos» por su propio inconciente.

Hay en eso una situación que se podría decir, objetivamente y originariamente, sadomasoquista. Pero el error sería situar su centro en el gesto material por el cual el padre golpea al pequeño «hermano o hermana»: es hacia *ego*, al recibir mensaje, hacia quien se ejerce la efracción: el otro introduce su mensaje, embebido de su fantasía, que *ego* debe, en un segundo tiempo, tratar de dominar: *a la vez* simbolizar y reprimir.

Lo que trato de *aportar generalizando* la teoría de la seducción se resume en algunos puntos, que no puedo desarrollar:

el hecho de que ese proceso no es ni patológico ni excepcional: no más de lo que lo es el inconciente;

la idea de que se trata de un fenómeno de mensaje y de un mensaje por traducir;

en esta medida, la idea de que no hay una escena última, aun cuando esta fuera de seducción. Las escenas sucesivas, por variadas que sean, vehiculizan el mensaje parental. La primera, si es que hay una «primera», no tiene ningún privilegio.

Faltándome el tiempo, sólo puedo remitirlos al artículo fundamental de Jacques André²⁶ que, a propósito de la femineidad y de su prioridad, desarrolla una teoría subyacente en Freud, y reprimida por la tesis única dominante.

Enfrentar la esencial pasividad de la situación infantil: en eso radica la principal tarea de la simbolización. Lo que la simbolización, concebida como traducción imposible, deja caer, es la fantasía inconciente. Sólo ella es la fuente de la pulsión sexual humana. Respecto de ella, estamos en una

²⁶ «La sexualité féminine: retour aux sources», *Psychanalyse à l'Université*, op. cit.

posición de esencial pasividad, una posición de «masoquismo originario».

A modo de conclusión para centrar mis puntos de vista, utilizaré como pretexto la formulación dada al tema de estas Jornadas: «El masoquismo entre vida y muerte»; el masoquismo, como sexual, no podría ser situado *entre vida y muerte*. Vida y muerte son dos conceptos ligados al orden vital, el de la autoconservación. Son conceptos biológicos o, más exactamente, metabiológicos, si bien es cierto que la biología se abstiene muy bien de ellos.

La sexualidad humana —como el masoquismo, como lo cultural— no tiene nada que ver con la autoconservación del individuo humano. Las relaciones entre ambos dominios son secundarias, sin duda importantes a la larga pero finalmente frágiles, inesenciales.

«Vida y muerte en psicoanálisis»: aprecio, desde luego, la referencia implícita hecha a mi libro por los organizadores de estas Jornadas; pero yo tuve el cuidado, en el título de ese libro, de agregar «en psicoanálisis», para sugerir que, del orden vital al psicoanálisis, esos términos habían sufrido una trasmutación.

Es toda una metabolización, en Freud, de conceptos biologizantes, la que le permite tomarlos como estandartes —pulsiones de vida y pulsiones de muerte— de fuerzas que tienen por campo de acción el psiquismo humano, más precisamente su psiquismo sexual. Pero el peso de las palabras ha devenido tal que se siguen enarbolando esos términos, con el riesgo de proponer los contenidos más variables y los más opuestos. La «pulsión de muerte» ofrece, a partir de esto, una cobertura de inmunidad a quien pretenda desarrollar en el psicoanálisis cualquier tipo de concepción «romántica», «pesimista», eventualmente heideggeriana. Es un momento en el cual hay que abandonar los términos-*slogan* y pensar por nosotros mismos.