

JULIA KRISTEVA

801.92
K92A.E
C.2

SENTIDO Y SINSENTIDO

DE LA REBELDÍA

LITERATURA Y PSICOANÁLISIS

TRADUCCIÓN DE GUADALUPE SANTA CRUZ

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
BIBLIOTECA EUGENIO PEREIRA SALAS



EDITORIAL CUARTO PROPIO

21.08.2007.
Fotome 0240 778
\$ 7.617.
est. un rrr rrr

R. 16.745

SENTIDO Y SINSENTIDO DE LA REBELDÍA
(Literatura y psicoanálisis)

© Julia Kristeva

Inscripción N° 108.691

I.S.B.N. 956-260-157-9

Título de la obra original: '

Sens et non-sens de la révolte. Pouvoirs et limites de la psychanalyse I

© Librairie Arthème Fayard, 1996

I.S.B.N. 2-213-59558-5

Editorial Cuarto Propio

Keller 1175, Providencia, Santiago

Fono: (56-2) 2047645 / Fax: (56-2) 2047622

E-mail: clic@netup.cl

Portada: Lotty Rosenfeld

Composición: Producciones E.M.T.

Impresión: Dolmen Ediciones

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

1ª edición, junio de 1999

Se prohíbe la reproducción de este libro en Chile
y en el exterior sin autorización previa de la editorial.

Agradezco a los estudiantes y a los oyentes de mi curso en la UFR "Ciencias de los Textos y Documentos", Universidad París 7-Denis Diderot, que hicieron posible este trabajo y su restitución. Mis agradecimientos van dirigidos particularmente a Frédéric Bensaïd quien estuvo dispuesto a conservar la huella sonora de este "discurso directo" y a reproducir luego de manera fiel el texto. Raymonde Coudert estuvo a cargo de la edición final: reciba ella también la expresión de mi gratitud.

Martes 15 de Noviembre de 1994

¿CUÁL REBELDÍA¹ HOY?

El curso de este año, *Sentido y sinsentido de la rebeldía* evoca para ustedes, espero, la actualidad política y el impase de la rebeldía que la caracteriza. Les prometo no eludir este aspecto del problema. Pero algunos de ustedes me conocen, voy a abordar las cosas desde una perspectiva más amplia: a partir de las raíces de su memoria, que no es más que la lengua y el inconsciente. Habrán pues dos partes en las reflexiones que les voy a entregar: la primera abre hacia el psicoanálisis, su historia y su actualidad; la segunda tomará en cuenta diferentes textos literarios.

Les explicaré hoy lo que entiendo por "rebeldía" y por qué esta problemática del "sentido y sinsentido de la rebeldía" se inscribe en una óptica psicoanalítica. También les expondré las formas en que pueden abordarse, bajo este punto de vista, un cierto número de textos mayores de nuestro tiempo, que voy a escoger este año entre las obras de tres autores conocidos, cada uno de los cuales se encuentra ligado, aunque de distinto modo, a la rebeldía en el siglo XX: Aragon, Sartre y Barthes. Es sólo durante el segundo semestre que los abordaré de verdad, pues antes quisiera tratar con ustedes de asuntos psicoanalíticos, lo

¹ N. de la T.: la palabra francesa *révolte* incluye a la vez un sentido subjetivo (*rebeldía*) y social (*rebelión*), intraducible en una sola palabra en castellano. Hemos optado por privilegiar la primera acepción, salvo en pasajes en que prima abiertamente el carácter colectivo de esta noción.

que nos permitirá una aproximación más profunda de estos tres autores.

Primero voy a expresar en términos generales cómo resuena para mí la "rebeldía" y voy a precisarles por qué escogí esta problemática. Para comenzar de manera muy natural —por provocación, dirán algunos— me ha parecido útil examinar la etimología de la palabra "rebeldía", ampliamente utilizada, incluso banal, pero que reserva más de una sorpresa, como ya podrán constatarlo.

Lingüista de formación, como ustedes sabrán, hice también algunas averiguaciones en torno a lo que han dicho al respecto precisamente los lingüistas. A los apasionados de este tema les señalo la obra de Alain Rey, *Révolution, histoire d'un mot*². Dos movimientos semánticos marcan la evolución de la palabra "rebeldía": el primero implica la noción de movimiento, el segundo las de espacio y de tiempo.

La palabra "rebeldía": el movimiento

Veamos, para comenzar, la primera orientación semántica, ligada al movimiento. El verbo latín *volvere*, que está en los orígenes de "rebeldía", se hallaba inicialmente muy alejado de la política. Produjo derivados con significaciones -semas- tales como "curva", "entorno", "vuelta", "retorno". Encontramos en francés antiguo el sentido de "envolver", "curvatura", "bóveda", e incluso "tortilla", "enrollar", "envolverse", para llegar hasta "vagar", "remendar" y "vodevil" (*vaudevire*, "refrán"); veo que están sorprendidos y tanto mejor, puede que la sorpresa no sea ajena a la rebeldía. Bajo la influencia del italiano, durante los siglos XV y XVI, *volutus*, *voluta* —en francés *volute*, "voluta", como término arquitectónico— así como *volta* y *voltare* sugieren

la idea de un movimiento circular y, por extensión, de un retorno temporal. *Volta* significa también "vez", y por ende "vuelco".

A esta descendencia escapa un derivado directo del latín, el adjetivo *volubilis* —"que gira con facilidad"—; *volubilitas linguae*, en francés *volubile*, "voluble, locuaz"; asimismo, con un sentido espacial de "envoltura", "cobertura", *volumen*, hojas enrolladas en torno a un palo, que vino a dar la palabra "libro" ("volumen" significa "libro" desde el siglo XIII); este segundo uso va a adquirir un sentido más abstracto de "masa", "grosor". Convendrán ustedes en que no siempre es evidente que el libro posea un parentesco con la rebeldía, pero vamos a intentar remediar semejante obliteración, pueden contar conmigo.

Alain Rey insiste en la unidad profunda de estas diversas evoluciones etimológicas que parten de una idea matriz y motriz: "torcer, enrollar, envolver" (que viene del sánscrito *varu-tram*, del griego *elutron*, *eiluma*) y "cobertura", objeto artificial que sirve de envoltura, donde domina la idea de torcer o de envolver, concepto topológico y técnico, que encontramos incluso en el nombre de la marca del automóvil sueco *Volvo*, "Círculo". Las muy antiguas formas *wel* y *welu* evocan un acto voluntario, artesanal, que desemboca en la denominación de objetos técnicos de protección y de envoltura. Estamos poco conscientes hoy en día de los vínculos, no obstante intrínsecos, entre "revolución" y "hélice", "rebelarse" y "revolcarse". Los invito desde esta primera clase a descifrar por el sesgo de la etimología, pero, a partir de ahora como más adelante, a no confiar en la apariencia (hoy se dice "imagen") de la palabra y el sentido: a calar más hondo, a ir en otras direcciones, a interpretar. La interpretación, tal como la entiendo, es una rebeldía; volveré sobre ello.

La palabra "evolución", desde su aparición testificada en 1536, es heredera de semas que acabo de mencionar y remite sólo... a los movimientos de tropas que se "despliegan" y se "repliegan".

Más interesante para la acepción moderna de la palabra, les ruego que observen lo siguiente: "rebelar" y "rebeldía", de-

² Alain Rey, *Révolution, histoire d'un mot*, Gallimard, París, 1989, en particular pp. 21 a 32, que utilizo a continuación.

rivados de las palabras italianas que preservaron el sentido latino de "volcar" e "intercambiar", implican de entrada una desviación que será pronto asimilada a *un rechazo de la autoridad*. En francés del siglo XVI, "rebelar" es un puro italianismo y significa "girar", "desviar" (rebelar el rostro hacia otro lado) o "enrollar" (de este modo, los cabellos se rebelan). Se testimonia desde 1501 el sentido de "defección", paso al enemigo o abjuración religiosa, cercana al italianismo "volte-face". Así en Calvino: "Si una ciudad o un país se hubiesen rebelado de su príncipe...", o en Théodore de Beze: "Aquellos que se rebelan de Jesucristo..."; la idea de abjuración se vincula a la de ciclo y de vuelta sólo para indicar a veces un simple cambio de partido. En el sentido psicológico, la palabra contiene una idea de *violencia* y de *exceso* en relación a una norma, y corresponde a *émouvoir*, "conmover", lo que explica que *émeute*, "conmoción"³ sea el equivalente de rebelión.

En el siglo XVI, la palabra no implica la noción de fuerza, pero indica estrictamente la *oposición*: dejar (un partido), abjurar (de una creencia), desviarse (respecto de una dependencia). Hasta el siglo XVIII no se utiliza la palabra "rebeldía" para una guerra que supone la serie "rebelde", "rebelión"⁴, pero se usa en el ámbito político y psicológico: "Siempre fue permitido atizar la rebeldía entre sus enemigos", le dice Laodice a Arsinoe en *Nicomède* de Corneille⁵. También se habla de "rebeldía" de los sentidos⁶.

El sentido histórico y político de la palabra se impone a finales del siglo XVII y a principios del siglo XVIII: Voltaire en

³ N. de la T.: alcance de palabras, en francés, entre *émouvoir* (conmover) y *émeute*, que puede ser traducido por *motín* o *revuelta* (palabra, esta última, que remite, en castellano como en francés, a las raíces etimológicas señaladas por la autora de *volver*, *revolver*, etc.). Hemos optado por traducir el vínculo entre *conmover* y *conmoción*.

⁴ *Rébellion* en francés.

⁵ Acto V, escena 6.

⁶ *Polyeucte*, acto I, escena 4.

Le siècle de Louis XIV utiliza la palabra "rebelión" como "guerra civil", "disturbios", "intrigas", "fronda", "guerra" y "revolución" a propósito de la época de Mazarin⁷.

La relación entre "rebelión" y "revolución" aún no ha sido claramente establecida, ya que este último término conserva hasta 1700 sus orígenes celestes.

La palabra "rebeldía": el tiempo y el espacio

Examinemos ahora la línea semántica del tiempo y del espacio que implica la etimología de la palabra "rebeldía". El verbo latino *revolvere* genera sentidos intelectuales: "consultar" o "releer" (Horacio) y "relatar" (Virgilio). La palabra "revolución", más tardía, se introduce en francés en el vocabulario culto, *astronómico* y *cronológico*. En la Edad Media, la palabra "revolución" marca el final de un tiempo "cumplido"; ella es "cumplimiento", "acontecimiento", "duración completa" (de los siete días de la semana). En el siglo XIV se suma a éstas la noción de espacio: espejos, inclusiones, proyecciones de imágenes⁸. La "revolución de los asuntos humanos" es, en un primer momento, un "punto de detención" en una curva preexistente. De manera progresiva, el término llega a significar "cambio", "mutación". A partir de 1550, y durante un siglo, se aplica a otro campo semántico, el de la política: así, la "revolución del tiempo" da lugar a la "revolución de Estado"⁹. En la segunda mitad del siglo XVII, en el contexto de la Fronda y en el período que le sigue, de Gondi a Retz y Bossuet, la palabra ve confirmado su sentido político de "conflicto"¹⁰ o de trastorno social¹¹. En el siglo XVIII,

⁷ Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, capítulo IV.

⁸ Alain Rey, op. cit. p. 34.

⁹ 1636, en el *Dictionnaire français-latin du père Monet*, véase Alain Rey, op. cit. p. 36.

¹⁰ Bossuet, "*Fatales révolutions des monarchies*", en *Oraisons funèbres*, 71.

¹¹ Montesquieu: "De las revoluciones que precipitan al rico en la miseria y

"revolución" se precisa y se difunde¹², se vuelve frecuente el relacionar mutación planetaria y mutación política¹³.

Hasta aquí con la evolución de este término que les habré dado, espero, una buena idea de la riqueza de su polivalencia, la que he querido desprender, por el sesgo de la etimología, del sentido demasiado estrechamente político que ha adquirido en nuestros días. Desearía que ustedes recuerden de estos diversos usos etimológicos lo que llamaré, por un lado, la *plasticidad* del término a lo largo de su historia, y por otro, su dependencia respecto del *contexto histórico*. He indicado, de paso, sus vínculos con la astronomía, pero también con el protestantismo, la Fronda, la Revolución, para mostrarles cuán anclada se encuentra esta plasticidad en la historia científica y política, y es esta preocupación la que va a guiar lo que sigue de mi reflexión en el día de hoy.

En la serie de semas bastante heteróclitos que, al buscar organizarlos, les he propuesto, sería oportuno recordar algunos de ellos en referencia al título del curso de este año, que insiste tanto en el alcance como en los atolladeros de la rebeldía ("sentido y sinsentido"): sinsentido sugerido por palabras como "vagancia" y "vodevil"; pero, también, incertidumbres y azares del sentido, implícitos en "vuelco", "abjuración", "cambio", "desvío" que repiten y transforman, así como en los semas de "curva", "desaveniencia", "libro", y en los de "ciclo", "contemporización", "conmoción" y finalmente en los de "recubrimiento", "desenvolvimiento", cuando no en el insípido "machacamiento". Ustedes observarán también los destinos clásicos, aunque muy distintos, de esta noción que ha sido utilizada por clanes, por ofi-

levantan al pobre con rápidas alas al colmo de las riquezas", en *Lettres persanes*, 98, citado por Alain Rey, op. cit., p. 53. E, ibid., La Rochefoucauld: "Una revolución general que cambia los gustos de los espíritus, así como las fortunas del mundo", *Maximes*, 259.

¹² Alain Rey, op. cit. p. 54.

¹³ "Puede que nuestro mundo haya sufrido tantos cambios como revoluciones han experimentado los Estados", Voltaire, *L'Essai sur les mœurs*, citado por Alain Rey, op. cit., p. 56.

cios, por grupos sociales muy diversos: artesanos, astrónomos, meteorólogos, así como en psicología y en política.

En resumidas cuentas, la rebelión gira y vira, incluso se desvía según la historia. Nos toca a nosotros llevarla a cabo. Pero ¿por qué hoy? ¿Por qué, bajo la plasticidad que he intentado describirles a través de la historia de la palabra, hacernos cargo de ella hoy? ¿Qué es lo que deseo dejarles entender en el contexto actual, si es cierto que hay que tomar en cuenta el contexto histórico para renovar el sentido de esta palabra?

Permítanme finalmente hacer una aclaración sobre la cual no volveré en las próximas sesiones, pero que quisiera situar en el horizonte implícito de nuestro trabajo; una aclaración política que coincide con una reflexión que me he visto obligada, en diferentes oportunidades, a expresar y proseguir, respecto del momento que estamos atravesando y que, entre otras cosas, justifica a mi parecer la necesidad de retomar la noción de rebeldía.

Un orden normalizador y pervertible

Las democracias postindustriales y postcomunistas en que vivimos, con los asuntos y los escándalos que éstas atraviesan —y más allá de ellos—, comparten características que la humanidad nunca ha enfrentado. Voy a señalar dos de ellas, que van con la "sociedad de la imagen" o del espectáculo, y que justifican a mi parecer el intento de repensar la noción de rebeldía, en cuanto aquellas características parecen precisamente excluir su posibilidad: el estatuto del *poder* y el de la *persona humana*.

1. Vacancia del poder

¿Qué hay del estatuto del poder en las actuales democracias, tales como Francia? Espectadores y lectores de los media, todos sabemos de qué se trata: vacancia de poder, ausencia de

proyecto, *desorden*, cosas todas de las cuales se habla y de las cuales se resienten los partidos; los ciudadanos que somos, también. Sin embargo, más allá y a pesar de esta anarquía (¿quién gobierna? ¿quién va, hacia dónde?), existen efectivamente signos del *nuevo orden mundial* y, mirado más de cerca, éste se presenta a la vez como un orden *normalizador* y *falsificable*, normalizador pero falsificable. Es precisamente lo que justifica mi interrogación sobre la posibilidad o no de la rebeldía.

Tomemos el estatuto de lo jurídico, de la ley; ya no se habla de *culpabilidad*, sino de *peligrosidad*; ya no se habla de *falta* (en un accidente automovilístico, por ejemplo) sino de *reparación*, por lo tanto de *responsabilidad*, de *solidaridad*; la idea de responsabilidad-sin-falta se vuelve aceptable; el derecho a castigar se desdibuja ante la represión administrativa; la teatralidad del proceso desaparece en provecho de la proliferación de las técnicas de *remisión*. Ya no es posible dar ni con el crimen ni con el interdicto; en cambio, el espectador se excita tanto más cuanto cree haber descubierto al culpable, al “chivo expiatorio”: miren los escándalos donde se mezclan magistrados, políticos, periodistas, hombres de negocios, etc. El crimen se vuelve entonces teatralmente mediático. No pongo en duda los beneficios de semejante situación para la democracia; tal vez hayamos llegado, efectivamente, a una sociedad llamada liberal en la cual nadie vigila, nadie castiga, salvo en aquellos casos excepcionales de jurisprudencia teatralmente mediatizados que ocurren como una catarsis de la inexistente culpabilidad del ciudadano. De hecho, si no somos castigados, somos *normalizados*: en vez del interdicto o del poder inubicables, se multiplican castigos disciplinarios y administrativos que reprimen —qué estoy diciendo: que normalizan— a todo el mundo.

No le daré un mayor desarrollo a esta problemática de la ley, pero ustedes podrán prolongar esta reflexión gracias a un muy buen libro de Mireille Delmas-Marty¹⁴, jurista, profesora de

derecho en la Universidad de París-I, que detalla precisamente el estatuto de la ley en el mundo contemporáneo, entre banalidad y teatralidad, el cual conduce a una suerte de invisibilidad del poder y de la instancia punitiva, proceso homogéneo en relación a otros aspectos de esta sociedad de imagen donde domina la vacancia del poder político.

Ahora bien, esta regulación: por un lado, poder invisible, legislación no punitiva, técnicas de remisión; por otro, teatralización mediática, temor de encontrarse en el ojo del huracán, de estar siendo uno mismo teatralizado, supone y genera estos *incumplimientos* y estas *transgresiones* que son concomitantes a los negocios, a las especulaciones, a las desviaciones mafiosas. Sus causas son múltiples; no es imposible, empero, describir en el plano jurídico lo que las autoriza, en términos de *normalización* por un lado y, digamos, de “*perversación*” por otro. No hay “ley” alguna, sino “medidas”. ¡Qué progreso! ¡Qué alivio para la democracia! Y, aún más, las medidas pueden ser objeto de apelaciones y de remisiones, de interpretaciones y de ...falsificaciones! Lo que en fin de cuentas quiere decir que el nuevo orden mundial normaliza y malversa, que es a la vez normalizador y pervertible. Abundan los ejemplos en todos los países. En la lógica de lo que acabo brevemente de recordar, observen la importancia que adquiere la especulación bursátil en desmedro de la producción industrial; los pagarés conducen a la acumulación de capitales, cualquiera sea el sistema, y a la falsificación de la verdadera riqueza, que hasta hace poco se medía en términos de producción y de capacidades industriales. Tal vez este ejemplo permita comprender mi idea del nuevo orden mundial como orden *normalizador* y *falsificable*. No se trata ni de un “totalitarismo” ni de un “fascismo”, término con el cual se alude en particular a Italia —tenemos tendencia a resucitar estos términos para seguir pensando según viejos esquemas; pero el actual orden normalizador y falsificable es mucho más temible, se trata de una represión desviada y desviable. Ante estos impases ¿no debemos intentar plantearnos en qué vino un nuevo ajuste del poder y de la transgresión a reemplazar a los totalitarismos

¹⁴ Mireille Delmas-Marty, *Pour un droit commun*, Le Seuil, París, 1994.

de antaño, y renunciar a embriagarnos con los viejos términos de "fascismo" y de "totalitarismo"?

2. La "persona patrimonial"

Puesto que la literatura nos revela la *singularidad* de la experiencia, tratemos de preguntarnos qué sucede con el individuo, con el sujeto singular, en este nuevo orden económico, normalizador y perversible. Tomemos el aspecto muy particular que asume el estatuto de la persona frente a las técnicas biológicas. La persona humana tiende a desaparecer como persona de *derecho*, puesto que es negociada en tanto poseedora de órganos comerciables. Dejamos atrás la era del "sujeto" para ingresar a la de la persona "patrimonial": "yo" no soy un sujeto, como sigue afirmando el psicoanálisis, intentando un verdadero rescate, incluso una salvación de la subjetividad; "yo" tampoco soy un sujeto trascendental, como aún se lo planteaba la filosofía clásica; sino que "yo" soy sencillamente el propietario de mi patrimonio genético u órgano-fisiológico; "yo" poseo mis órganos, en el mejor de los casos, puesto que hay países en que se los arrancan a uno para luego revenderlos. Todo el asunto estriba en saber si mi patrimonio debe ser remunerado o gratuito, si "yo" puedo enriquecerme o si, al ser altruista, "yo" lo cedo en nombre de la humanidad, a menos que, al ser víctima, "yo" sea desposeído de ellos. No dejan de haber ciertas disposiciones de la CEE (Comunidad Económica Europea) que privilegian la dinámica del mercado del cuerpo, al considerar que la persona patrimonial puede "favorecer el desarrollo económico europeo gracias a los progresos de las biotecnologías". Felizmente, especulaciones de este tenor crean resistencias y son rechazadas por numerosos juristas. Ya es tiempo, efectivamente, de preocuparse por el primado de la economía de mercado sobre el cuerpo, incluso tal vez de dramatizar, de dar la voz de alerta cuando no todo ha sido aún firmemente establecido, cuando todavía no es definitivamente demasiado tarde.

Una vez más, no pongo en cuestión las ventajas democráticas que puede abrir este nuevo orden económico mundial; pienso que son considerables. Sostengo, no obstante, que un aspecto esencial de la cultura-rebelde y del arte europeos está siendo amenazado, que la noción misma de la *cultura como rebelde* y del *arte como rebelde* está siendo amenazada, inundados como estamos por la cultura-diversión, la cultura-performance, la cultura-show.

La cultura-rebelde

Ahora bien, precisamente la tradición europea —por referirme sólo a ella, pues el fenómeno se da aquí de manera más manifiesta—, posee una experiencia de la cultura que, de manera simultánea, es *inherente* al hecho social y *actúa* como su conciencia *crítica*. Nuestros pueblos son pueblos de cultura, en el sentido que la cultura constituye su conciencia *crítica*; basta con pensar en la duda cartesiana, en el libre-pensamiento de las Luces, en la negatividad hegeliana, en el pensamiento de Marx, en el inconsciente de Freud, sin hablar del *Yo acusado* de Zola, de las rebeldeas formales, del Bauhaus y del surrealismo, de Artaud y de Stockhausen, de Picasso, de Pollock y de Francis Bacon. Los grandes momentos del arte y de la cultura en el siglo XX son momentos de rebelde formal y metafísica. El estalinismo marcó sin duda el estrangulamiento de la cultura-rebelde, su descarrío en el terror y la burocracia. ¿Se puede retomar su espíritu mismo para desentrañar a partir de allí formas nuevas, más allá del fracaso de las ideologías y de la cultura-mercancía? Nos encontramos hoy en día entre dos impases: fracaso de las ideologías rebeldes por un lado, avance insostenible de la cultura-mercancía por otro. Es la posibilidad misma de la cultura que depende de nuestra respuesta.

De esta interrogación se desprende otra en filigrana, que puede plantearse legítimamente: ¿cuál es la necesidad de esta cultura-rebelde? ¿Por qué obstinarse en resucitar formas de cul-

tura cuyos antecedentes he señalado, entre duda cartesiana y negatividad hegeliana, entre inconsciente freudiano y "vanguardias"? ¿No se perdieron sencillamente para siempre? ¿Por qué desear a toda costa réplicas modernas de aquellas experiencias pasadas? ¿Por qué, después de la muerte de las ideologías, no contentarnos con la cultura-diversión, con la cultura-show y los comentarios complacientes?

Pues ¡no! Y voy a intentar ponerlo de manifiesto refiriéndome a Freud, releyendo a Freud con ustedes a lo largo de este año; porque, al estar a la escucha de la experiencia humana, el psicoanálisis —para decirlo en breve— nos comunica finalmente lo siguiente: la felicidad no existe sino a costa de una rebeldía.

alta rebeldía prioritar
Ninguno de nosotros goza sin enfrentar un obstáculo, un interdicto, una autoridad, una ley que nos permita medirnos autónomos y libres. La rebeldía que aparece asociada a la experiencia íntima de la felicidad es parte integrante del principio de placer. En el plano social, por otra parte, el orden normalizador está lejos de ser perfecto y abandona a los *excluidos*: los jóvenes desempleados, la periferia, los SDF¹⁵, los cesantes, los extranjeros, entre tantos otros. Ahora bien, cuando estos excluidos no tienen cultura-rebeldía, cuando deben contentarse con ideologías retrógradas, con shows y con diversiones que están muy lejos de satisfacer la demanda de placer, se vuelven matones.

El tema que deseo tratar, en una óptica sin duda microscópica, aunque no desprovista de resonancias sociales, pero que seguirá preocupada por la vida íntima, la vida psíquica, el arte y la literatura, es el de la necesidad de una cultura-rebeldía en una sociedad que vive, se desarrolla y no se estanca. Efectivamente, si esa cultura no existiera en nuestra vida, estaríamos dejando que esta vida se transforme en una vida de muerte, es decir, de violencia física y moral, de barbarie.

Ya ven, lo que está en juego es la supervivencia —permitá-

¹⁵ SDF = literalmente "sin domicilio fijo", lo que puede ser traducido como "persona sin hogar".

mosnos este énfasis— de nuestras civilizaciones y de sus componentes más libres y esclarecidos. Hay urgencia de *desarrollar* la cultura-rebeldía a partir de nuestra herencia estética y de encontrarle nuevas variantes. Heidegger pensaba que sólo una religión podía aún salvarnos; frente a los impases religiosos y políticos de nuestro tiempo, podemos preguntarnos hoy en día si acaso una *experiencia de rebeldía* no sería la única susceptible de salvarnos de la robotización de la humanidad que nos está amenazando.

Esta rebeldía está en curso, pero no ha encontrado aún sus palabras, del mismo modo que no ha podido encontrar la armonización capaz de conferirle la dignidad de una Belleza —y tal vez no las encuentre.

Es esta nuestra situación, y no le veo otro papel a la crítica y a la teoría literarias más que el de hacer luz sobre el valor de las experiencias-rebeldía, formales y filosóficas, que tal vez tengan una oportunidad de mantener viva nuestra vida interior: aquel espacio psíquico llamado un alma y que constituye sin duda el lado oculto, la fuente invisible e indispensable de lo Bello.

Es a partir de lo anterior que intentaré integrar, en los ámbitos del arte y de la literatura entendidos como experiencias, la noción de cultura-rebeldía y de introducir otra de las apuestas de este curso. Una apuesta que consiste en rebasar la noción de *texto*, a cuya elaboración he contribuido con tantos otros y que se ha tornado una forma de dogma en las mejores universidades de Francia, sin hablar de los Estados Unidos y otras más exóticas aún. Voy a empeñarme en introducir, en su lugar, la noción de *experiencia* que incluye el principio de placer así como el de re-nacimiento de un sentido para el otro, y que no podría entenderse más que en el horizonte de la experiencia-rebeldía.

Dar un curso, para mí, y venir a escucharlo, para ustedes, podría estar sugiriendo, o haciendo creer que *la cultura siempre es posible*, que la cultura se da por descontado y que hay sólo *una cultura*. Permítanme expresar mi inquietud. Nuestro mundo moderno ha alcanzado un punto de su desarrollo en

que un cierto tipo de cultura y de arte, cuando no toda cultura y todo arte, están siendo amenazados, incluso imposibles. No, como se los he manifestado, el arte o la cultura-show, ni el arte o la cultura-información consensualmente favorecidos por los media, pero sí, precisamente, el arte y la cultura-rebeldía. Y cuando éstos tienen lugar, sucede que revisten formas tan insólitas y brutales que su sentido parece haberse perdido para el público. Nos incumbe a nosotros, por lo tanto, el ser dadores de sentido, el ser intérpretes.

Si ustedes consienten en seguirme, comprenderán que incluyo el trabajo crítico en la experiencia estética contemporánea: estamos, más que nunca, ante la necesaria e inevitable osmosis entre realización e interpretación, lo que implica también una redefinición de la distinción entre crítico por un lado, escritor o artista por el otro.

No es del todo seguro que una cultura y un arte-rebeldía puedan ver la luz cuando el interdicto y el poder han asumido las formas de la normalización falsificable que les he descrito, o cuando la persona se ha convertido en un conjunto patrimonial de accesorios con valor mercantil. Si tal es la situación, ustedes podrán con todo derecho preguntarse: ¿quién puede rebelarse, y contra qué? ¿Un patrimonio de órganos contra un orden normalizador? ¿Y cómo? ¿Por medio de imágenes que han sido objeto de zapping? Si queremos hablar de arte y de cultura en este contexto, se impone una aclaración: ¿de qué cultura estamos hablando?

No tengo la respuesta, pero les propongo una reflexión. Pretendo que la experiencia pasada, su memoria, y particularmente la memoria de la Segunda Guerra Mundial, del Holocausto y de la caída del comunismo, deberían volvernos atentos a nuestra tradición cultural que ha sentido un pensamiento y una experiencia artística del sujeto humano. Esta subjetividad es co-extensiva al tiempo, tiempo de la persona, tiempo de la historia, tiempo del ser, de manera más nítida y más explícita que en otras partes. Somos sujetos, y hay tiempo. Desde Bergson hasta Heidegger, desde Proust hasta Artaud, Aragon, Sartre, Barthes,

diferentes figuras de la subjetividad han sido pensadas y puestas en palabras, o en forma, en nuestra cultura contemporánea. Así mismo, diversas modalidades del tiempo que nos llevan a no soñar con un fin de la historia (como han podido hacerlo algunos desde los Estados Unidos o desde Japón), sino a poner en evidencia nuevas figuras de la temporalidad.

Yo digo: meditemos y favorezcamos aquellas experiencias de escritores atentas a los dramas de la subjetividad y a las diferentes aproximaciones al tiempo. Ellas nos permitirán pensar el momento histórico, así como esta temporalidad múltiple, estallada, que viven los hombres y las mujeres hoy en día y que los hace vacilar entre el integrismo o el nacionalismo y las biotécnicas. No temamos refinar aquellas exploraciones del espacio subjetivo, de aquellos meandros, de aquellos callejones sin salida; no temamos abrir el debate en torno a la experiencia del tiempo.

Los contemporáneos están ávidos de introspección y de oración: el arte y la cultura responden a aquella necesidad. Y muy en particular las formas artísticas insólitas, "feas", que proponen los artistas. Están conscientes, a menudo, de su lugar de rebeldes en el nuevo orden normalizador y pervertible. Pero también sucede que ellos se complazcan en un minimalismo rudimentario o, por el contrario, refinado. El papel del crítico de arte es entonces esencial para hacer claridad sobre la experiencia subjetiva e histórica del escritor o del pintor. Antes de adormecernos en el nuevo orden normalizador, tratemos de atizar la llama, que tiende a apagarse, de la cultura-rebeldía.

El fundamento perdido

La pregunta que quisiera de entrada plantear, podría formularse de la siguiente manera: ¿sigue aún siendo posible lo Bello? ¿Existe todavía la Belleza? De ser sí la respuesta, como yo lo creo, pues ¿cuál otro antídoto al derrumbe de las ideologías miríficas, cuál otro antídoto frente a la muerte, sino la Belleza? entonces ¿qué belleza podemos observar en las obras de arte

contemporáneas? Tuve la oportunidad de participar en el jurado de la Bienal de Venecia en 1993; será la fuente de algunos ejemplos para guiar esta breve interrogación.

Tuve la impresión —siempre tengo la impresión— de que los especímenes de arte moderno presentados no participaban de la historia de lo Bello que nos proponen los museos, y en esto incluyo los museos de arte moderno hasta estos últimos veinte o treinta años. Las obras expuestas en esta Bienal no se situaban en la misma historia de lo Bello. Podíamos advertir, por cierto, la perfección y la maestría técnica de la norteamericana Louise Bourgeois, que transforma el trauma en fetiche, o los cráneos del escultor francés Reynaud que aligera con mucha gracia o de manera cartesiana la obsesión de la muerte; pero también se encontraba allí algo que me pareció como el emblema de esta Bienal e incluso, tal vez, del arte contemporáneo: efectivamente, dos objetos me impactaron de manera particular, pues me parece que, a pesar de los artistas que los produjeron, se encuentran cargados de un sentido simbólico. Se trata de dos instalaciones o, si se quiere, de dos esculturas, una del alemán Hans Hacke, la otra del norteamericano Robert Wilson, que figuran de manera diferente el *desmoronamiento de los fundamentos*. La insólita instalación de Hans Hacke nos hace avanzar sobre un suelo que se sustrae, que se destruye; los fundamentos se derriban. En cuanto al suelo de Bob Wilson, éste no se desgasta sino que se hunde, va siendo engullido. Un campo de ruinas por un lado, por otro un suelo que se empantana, que se desploma. El público queda fascinado, conmovido por estos volúmenes, como si en aquellos dos espacios una interrogación muy estremecedora se hubiera apoderado del cuerpo. Pérdida de una certeza, pérdida de la memoria. ¿Pérdida política, moral, estética?

Para mí, estas expresiones artísticas poseen una honda resonancia con la memoria de nuestra cultura, con la Biblia. Y particularmente con el salmo XCVIII donde se dice que los constructores desecharon una piedra y que esta piedra se volvió cabeza de ángulo, piedra angular. Ha sido obra de Yahvé, y es

maravilla ante nuestros ojos. Le sigue un canto de gloria y de alegría, *Exultate, Jubilate*. Ustedes conocen este himno no sólo en el ritual católico o en otros que celebran la fundación, sino también en Mozart.

Pues bien, es otra ahora la situación. Ya no podemos exultar ni regocijarnos por nuestros fundamentos. Han dejado de tener zócalo los artistas. Ya no está seguro el arte de ser aquella piedra angular. El suelo se hunde, no hay más fundamento. Un gran artista muy cercano a nosotros, un escritor, Marcel Proust, pudo celebrar la piedra angular en la imagen de los adoquines de San Marcos en Venecia, extrayendo de allí una metáfora del arte que debe reconstituirse sobre la base de los vestigios de aquellas tradiciones. Quizás vuelva algún día aquella piedra angular, pero, hoy por hoy, ella se sustrae. Y nos hallamos presa de la angustia, de la zozobra. No sabemos hacia dónde movernos. ¿Podemos aún movernos? Estamos confrontados a la destrucción de nuestros fundamentos. Algo de nuestro zócalo cae hecho una ruina.

Quisiera sin embargo insistir en la exquisita ambigüedad de este momento, angustiante, por cierto, acabo de decirlo, pero que permite también que aflore una pregunta. Esta angustia no es sólo negativa, puesto que, por el simple hecho de que una instalación sea propuesta en ese lugar donde se destruyen los fundamentos, al mismo tiempo que la angustia emerge una interrogación. Es el sentido de las construcciones de Hacke y de Wilson: una pregunta, una sub-versión, una re-vuelta en el sentido etimológico del término (vuelta a lo invisible, rechazo y desplazamiento). Y esta pregunta es un signo de vida, por cierto muy módico, muy modesto, *minimal*, pero constituye desde ya un desvío, un develamiento, un desplazamiento del derrumbe; y nos conmueve. ¡Oh! claro, estamos lejos del júbilo, de la exultación, la respuesta esbozada es mínima, pero no deja de ser un signo de vida, una promesa tímida, angustiada y, con todo, tiene existencia.

Muchos artistas jóvenes no crean simples objetos de arte, sino instalaciones. Constituyen estas signos de una incapaci-

dad de producir un objeto nítido e intenso? ¿De una inaptitud para concentrar la energía, metafísica y estética en un marco, en un pedazo de madera, de bronce, de mármol? Quizás. Creo sin embargo que hay otra cosa. En una instalación, es el *cuerpo* entero que está siendo interpelado a través de sus sensaciones, a través de la *visión* por supuesto, pero también a través de la *audición*, del *tacto*, a veces del *olfato*. Como si los artistas, en lugar de un "objeto", persiguieran colocarnos en un espacio al límite de lo sagrado, y nos pidieran, no que contempláramos imágenes, sino que comulgáramos con *seres*. Una comunión con el ser sin duda balbuceante, a veces brutal, pero se trata en fin de cuentas de un llamado. Y tuve la impresión, frente a aquellas instalaciones de jóvenes artistas enmarañadas en petates, tuberías, fragmentos y otros objetos mecánicos, que, más allá del malestar de los fundamentos perdidos, ellos comunicaban lo siguiente: la finalidad última del arte es tal vez aquello que pudo antaño celebrarse con el término de *encarnación*. Me estoy refiriendo a la voluntad de hacernos experimentar, a través de abstracciones, de formas, de colores, de volúmenes, de sensaciones, una *experiencia real*.

Las instalaciones del arte contemporáneo aspiran a la encarnación, pero también a la *narración*. Pues hay una historia detrás de aquellas instalaciones: *la historia* de Alemania, *la historia* del hombre prehistórico, *la historia* de Rusia, seguramente también *modestas historias* personales. Una instalación nos invita a contar nuestra pequeña novela, a participar, a través de ella y de nuestras sensaciones, en una comunión con el ser. También logra, de una manera turbia, una complicidad con nuestras *regresiones*; pues cuando ustedes se encuentran ante aquellos restos, aquellos *flashes* de sensaciones, aquellos objetos diseminados, *ustedes dejan de saber quiénes son*. Están al borde de un vértigo, de un hoyo negro, de una partición de la vida psíquica que algunos llamarán psicosis o autismo. ¿No es acaso el temible privilegio del arte contemporáneo el acompañarnos en estas nuevas enfermedades del alma?

Soy, no obstante, de aquellos que piensan que vivimos una

época baja. En mi novela *Le Vieil Homme et les loups*¹⁶, quise comparar la situación actual con el fin del Imperio Romano. Con la diferencia de que en ese entonces se anunciaba una nueva religión, cuyos artes y fastos, por cierto, aún no se percibían, pero que ya provocaba conmoción. Hoy en día, no estoy segura de que llegue otra religión, o que ella sea deseable. Por otro lado, pienso que todos estamos necesitados de una *experiencia* —me refiero a algo desconocido, a una sorpresa, dolor o arrebató—, y, luego, precisamos de la comprensión de aquel impacto. ¿Es posible aún? Tal vez no. Tal vez la charlatanería se haya vuelto moneda corriente hoy, en que todo es tanto espectáculo como mercancía, y en que los que llamábamos "marginales" se han convertido definitivamente en "excluidos". En este contexto, evidentemente, hay que mostrarse muy exigentes, es decir, decepcionados.

Personalmente prefiero, una vez traspasada la decepción, acoger esas experiencias: mantengo despierta mi curiosidad, a la expectativa.

Nuevamente Freud: rebelión¹⁷ y sacrificio

Paralelamente a las referencias etimológicas y semiológicas que les he entregado para el término de rebeldía —recordándoles su plasticidad, sus motivaciones sociales, políticas, éticas—, les propongo reflexionar en torno a dos casos, entre otros, de la "rebeldía" en Freud. Y esto para mostrarles el anclaje riguroso y profundo que adquiere esta palabra, tanto en la historia del psicoanálisis como en la actualidad.

Se trata por un lado de la rebeldía edípica, y por otro, del retorno de lo arcaico, en el sentido de lo reprimido, pero

¹⁶ Julia Kristeva, *Le Vieil Homme et les loups*, Fayard, París, 1991.

¹⁷ N. de la T.: *rébellion* en francés.

también de lo fuera-del-tiempo (*zeitlos*¹⁸) de la pulsión.

Volveré de manera extensa sobre el complejo de Edipo en una clase posterior, pero, con el objeto de enraizar desde ya la noción de rebeldía en el pensamiento freudiano, quisiera recordarles que el Edipo, según Freud, es constitutivo del psiquismo humano. Incluye dos movimientos en el desarrollo del pensamiento freudiano: por un lado y desde un punto de vista estructural, el complejo de Edipo, junto con la prohibición del incesto, organizan la psique del ser hablante; por otro lado, y según una especulación menos histórica que historial, Freud le asigna al "origen" de la civilización nada menos que el asesinato del padre; lo que quiere decir que la transmisión y la permanencia del Edipo a lo largo de las generaciones pueden comprenderse a la luz de una hipótesis filogenética.

¿Por qué es permanente el Edipo en todos los humanos? ¿Por qué debe el sujeto vivir su Edipo en la niñez, para luego verlo repetirse bajo diversas metamorfosis a lo largo de su vida?

Es en *Totem et Tabou*¹⁹ que Freud ofrece una respuesta a estas interrogantes contándonos una fábula, menos subjetiva de lo que se nos dice o se nos hace creer, y que no debe necesariamente ser asimilada al tópico de la "novela" privada, cuando no al de la "locura" de Freud.

Para decirlo de manera resumida, "en el origen" los hombres primitivos vivían en hordas dominadas por un macho temible que exigía la sumisión total de sus hijos y que les prohibía el acceso a las mujeres, cuyo goce reservaba para sí. Un buen día, los hijos fomentan una conjuración y se rebelan (¡henos aquí!) contra el padre: lo matan y se lo comen. Después de esta

¹⁸ Lo fuera-del-tiempo de lo inconsciente será comentado en el curso de 1995-1996.

¹⁹ Sigmund Freud, *Totem et Tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*. Les recomiendo la edición de 1903, traducida por Marianne Weber, con

comida totémica, se identifican con él y, tras esta "primera ceremonia" de la humanidad que presencié la concomitancia entre la rebeldía y la fiesta (¡observen la concomitancia!), reemplazan al padre muerto por la imagen del padre: por el tótem-símbolo del poder, la figura del ancestro. La culpabilidad y el arrepentimiento, desde entonces, cimentan el lazo, el pacto social, entre los hijos, entre los hermanos; se sienten culpables y se cohesionan a partir de esa culpabilidad, se reúnen, y "el muerto se volvió más poderoso que en vida". El muerto es tan culpabilizador que se vuelve todopoderoso y obliga a los hermanos a comportarse debidamente, aplastados por el sentimiento de la falta. La corriente cariñosa, que era simultánea a la corriente de odio, sella, al transformarse en arrepentimiento, el lazo social que aparece de entrada como un lazo religioso.

Volveré sobre esto, pero hay que saber que, para Freud, el orden social es fundamentalmente religioso. Lo que nos lleva a una primera interrogante: si el hombre rebelde es un hombre religioso ¿qué sucede cuando el hombre deja de ser religioso? ¿Sigue siendo rebelde? ¿Y bajo qué forma? Es sin duda inútil repetirles lo que ustedes no ignoran, que la religión puede hacer del hombre un ser dócil, y todos sabemos que no se priva de hacerlo; lean las indignaciones de Nietzsche contra el cristianismo, valen más que algunas "laicidades" fáciles. Pero vayamos más lejos: es también en el lazo social y/o religioso (aunque no sólo en éste, no olvidemos a Nietzsche) donde la rebeldía encuentra sus condiciones de posibilidad: y, por lo mismo, —y es en esta dirección que quisiera llevarlos— sus brechas y sus trampas. ¡Tema de actualidad, no es cierto, el saber si el arte y la literatura son, como ustedes van a comprenderlo, una continuación de lo sagrado por otros medios que no desconocen la desacralización, sino por el contrario!

Pero volvamos a nuestra "fábula freudiana"; el lazo social se funda pues como un lazo religioso, los hermanos renuncian a poseer todas las mujeres, se elaboran reglas de intercambio exogámico. Los hermanos, convertidos en seres sociales, resor-

de las mujeres, objetos de la codicia; pero también su propio femenino en el sentido de deseo pasivo por el padre, de amor y fascinación por el padre. Y Freud afirma entonces que es aquella homosexualidad reprimida que será la base del contrato social: culpabilidad y homosexualidad reprimida; "se va coagulando aquello que se comporta debidamente 'en nombre del padre'". Ha nacido el *Homo religiosus*, arrollado en "sentimientos de culpabilidad" y de "obediencia". Es en este contexto que Freud habla de "sublevación": *"La manada de los hermanos que se sublevaron era presa [...] de los mismos sentimientos contradictorios que aquellos cuya existencia podemos probar, como contenido de la ambivalencia del complejo paterno, en cada uno de nuestros niños y de nuestros neuróticos"*²⁰. Y Freud insiste en la necesidad de *remedar esta rebeldía*: no de reproducirla tal cual, sino de representarla bajo la forma de una conmemoración festiva o sacrificial, que incluye la alegría del crimen inicial subyacente al sentimiento religioso, a la culpabilidad, al arrepentimiento o a la propiciación. Tras hacer hincapié en la necesidad de "recordar el triunfo logrado sobre el padre", Freud escribe también: *"La satisfacción que procura hace instaurar la fiesta conmemorativa de la comida totémica en la cual se levantan las restricciones impuestas por la obediencia ulterior, ella prescribe repetir en el sacrificio del animal-tótem el crimen que fuera el asesinato del padre, y esto tantas veces como la ganancia obtenida con aquel acto, la apropiación de las cualidades del padre, corra peligro de desvanecerse por obra de los cambios que acarrea la vida. No debe causarnos sorpresa constatar que el elemento de la rebelión filial también, reaparece muchas veces bajo los más curiosos travestismos e inversiones, en religiones que se han formado con posterioridad"*²¹.

Les dejo apreciar la riqueza del texto de Freud y recalco la

"ganancia" que representa esta rebelión²², que es la apropiación de las cualidades del padre: una "ganancia" que subyace a la "culpabilidad". Del mismo modo que la experiencia religiosa, el texto de Freud enfatiza la culpabilidad consecutiva a la rebelión. Pero es el primero en resaltar esta "ganancia de la rebelión" y en invitarnos a pensar en las situaciones en que "corre peligro de desvanecerse", puesto que es entonces, y sólo entonces, que la obediencia culpable cede ante la necesidad de *dar nueva vida a la rebelión*, particularmente bajo la forma del sacrificio ritual. Al dejar de obtener placer en los lazos, reiniciamos la rebeldía: la religión nos lo permite bajo la forma del sacrificio ritual, que viene siendo una rebeldía codificada.

Podemos asimismo preguntarnos bajo qué otras formas renovar la rebelión. Digamos, anticipándonos, que cuando se debilita el lazo social-sagrado fundado en la culpabilidad, reaparece la exigencia lógica -psíquica- de reiniciar la rebelión (se trata de la función de lo sagrado en tanto conmemoración simbólica del crimen). Pero, en ciertas situaciones de debilitamiento del lazo y/o de la culpabilidad, es imposible, o al menos muy difícil, recobrar incluso aquella "ganancia" festiva proporcionada por la reiteración imaginaria o simbólica del acto rebelde que constituye la celebración sacra.

¿Por qué se hace el sacrificio? ¿Por qué se ingresa en el pacto religioso y se adopta el fundamentalismo, cualesquiera que sea? Porque, nos dice Freud, sucede que las ganancias que obtenemos del contrato social corren peligro de desvanecerse *"por obra de los cambios que acarrea la vida"*: cesantía, exclusión, falta de dinero, fracaso de nuestro trabajo, insatisfacciones de todo orden... Por lo tanto, mi aglomeración con el lazo social se disgrega, la plusvalía que "yo" extraía de mi inserción en el *socius* se desmorona. ¿En qué consistía esa plusvalía? Pues bien, no era más que aquella *"apropiación de las cualidades del*

²⁰ Ibid, p. 291. El destacado es nuestro.

²¹ Ibid, p. 295. El destacado es nuestro.

²² N. de la T.: en los párrafos que siguen, la autora utiliza el término *rêbellion* en francés.

padre"; dicho de otra manera: "yo" me jactaba de haber ascendido al rango de alguien que puede, sino ser el padre, al menos apropiarse de sus cualidades, identificarse con su poder; "yo" estaba asociado/a a aquel poder; "yo" no estaba excluido/a; "yo" hacía parte de aquellos que le obedecen y están conformes con ello. Pero puede que aquella identificación con el poder ya no opere más, que "yo" me sienta excluido/a, que "yo" ya no distinga el poder, vuelto normalizador y falsificable, tal como acabamos de constatarlo. ¿Qué sucede entonces?

"No debe causarnos sorpresa constatar que el elemento de la rebelión filial reaparece aquí", señala con fineza Freud; y es entonces que se desencadena la rebeldía, *"muchas veces bajo los más curiosos travestismos e inversiones, en religiones que se han formado con posterioridad"*. Lo que Freud llama aquí "reaparición de las rebeliones", son experiencias catárticas; rituales que establecen uno o varios sentidos (religiosos) y los derrochan²³ en una profusión regulada de signos (cantos, bailes, invocaciones, oraciones, etc.). El observa, pues, el desarrollo de nuevos intentos de rebelión, diferentes de la rebeldía primaria que fuera el asesinato del padre, precisamente bajo la forma del culto religioso, con el séquito que le es propio y que hoy consideramos como "estético", "artístico". Se re-produce una situación sacrificial mediante la cual un poder imaginario, no inmediatamente político pero donde esta vocación está latente, toma lugar, se vuelve activo. Y cada uno de los celebrantes espera satisfacer en su imaginario la necesidad de confrontarse a una autoridad, la que no sólo puede cuestionar de manera indefinida —el rito es repetitivo—, sino que también renovarla, refrescarla en cierto modo, acompañándola con aquellos derroches radiantes que secundan a las fiestas religiosas: bailes, trances y otras festividades inseparables de la escena del sacrificio.

La problemática esbozada a grandes rasgos aquí por Freud,

²³ N. de la T.: *dé-penser*, juego de palabras en francés, entre gastar, derrochar y des-pensar.

condensado de una problemática de la autoridad, de la transgresión como crimen, de la *mimesis* o representación, y del arte como derroche, es la siguiente: existe una necesidad de sacrificio en el sentido de una rememoración y de una representación del crimen inicial. En tanto animal hablante (lo que equivale a decir con capacidad de representación psíquica, cuya realización la constituyen el pensamiento y el lenguaje), el ser humano necesita representarse las cualidades del padre (lo que Lacan llamará la "función paterna") si, y sólo si, remeda la transgresión de su autoridad, o la rebeldía contra aquella identidad. El recobrar de este modo la rebelión primaria puede asumir diferentes formas. Ya sea la representación, a secas, del crimen: son las variantes de sacrificios que todas las religiones llevan a cabo; ya sea el paso al acto: los religiosos de tal comunidad sacrifican a otros religiosos de tal otra comunidad; o bien bajo una forma sublimada, al incluir el derroche de las festividades bailes, encantaciones, ritos, como crisol de lo que llegará a ser el arte.

La interrogante que deseo plantear en este curso, y cuya gravedad no escapa a ustedes, es la siguiente: esta lógica, puesta en evidencia por Freud y que caracteriza al hombre religioso, social y artístico ¿acaso no ha alcanzado un punto de saturación? Tal vez hayamos llegado a la siguiente situación: no somos ni culpables ni responsables; pero, por consiguiente, somos incapaces de rebeldía.

Volveré, a propósito del Edipo, a referirme a esta copresencia del interdicto y de la identificación respecto del poder prohibidor, de la culpabilidad y de la rebeldía. Los dejo hoy con esta inquietud...

El segundo caso en que aparece el tema de la rebeldía en Freud lo encontramos en una carta al filósofo y psicoanalista Binswanger, del 8 de octubre de 1936. Recusando las altanerías filosóficas y las especulaciones metafísicas del filósofo, al considerarlas muy alejadas tanto de la clínica como del pensamiento científico que estima ser el suyo, Freud escribe lo siguiente: *"Siempre me he mantenido en la planta baja o en el sótano del edificio [...] Desde este punto de vista, usted es conservador y yo*

L'Interprétation des rêves

revolucionario. Si tuviera aún por delante una vida de trabajo, me atrevería a ofrecerle, incluso a mis huéspedes de buena cuna, una morada en mi casita baja²⁴. Traducción: usted está en una posición muy elevada respecto de mí; quisiera ofrecerle a gente de buena cuna como usted, y que no obstante se dignan a concederme algo de atención, una morada en esta casita baja en la cual intento desarrollar un espíritu revolucionario. Es fácil establecer el nexo entre esta imagen de la "casa baja", "revolucionaria", y la serie de metáforas arqueológicas, en Freud, mediante las cuales el Inconsciente es presentado como invisible, oculto, bajo. El paralelo que les estoy sugiriendo les indica que la palabra "revolucionario" utilizada por Freud no tiene nada que ver con la rebeldía moral, y menos aún política; ella significa sencillamente la posibilidad que se otorga el psicoanálisis de acceder a lo arcaico: de dar vuelta el sentido consciente. Sólo que, y es en este punto que la aparente modestia de Freud demuestra ser de una ambición exorbitante, el que accede a lo arcaico y a su imposible temporación que es el fuera-del-tiempo (*zeitlos*: el inconsciente ignora el tiempo... desde *L'Interprétation des rêves*) no sólo sería alguien bondadoso e indulgente, sino... "revolucionario". Entiéndanlo en todos los sentidos plásticos de la palabra que acumulé en presencia de ustedes al abrir este curso. O, para resumir, diría que Freud es un revolucionario... a la búsqueda del tiempo perdido.

Tal es la segunda orientación que intentaré auscultar con ustedes más adelante: la rebeldía como acceso a lo arcaico, a lo que llamaré una "imposible temporación", y que será, como se los he dicho, el objeto de una clase posterior sobre el tiempo

²⁴ Sigmund Freud y Ludwig Binswanger, *Correspondance, 1908-1938*, Calman-Lévy, París, 1995. Citado por Ernest Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, t.III, Presses universitaires de France, París, 1969, p.234. Al término de su propia vida, Ludwig Binswanger tuvo mayor proximidad con los fenomenólogos, y particularmente con Heidegger, a pesar de las grandes diferencias que tenía con él, y mantuvo su ambición de unir psicoanálisis y fenomenología.

según Freud. Retomo el término de "temporación" de Heidegger, quien lo utiliza para manifestar que, hasta en el éxtasis, sigue habiendo tiempo, tiempo supuesto, inclusive en aquel tiempo extático en que el tiempo parece suspendido. Freud, en cambio, ha sido tal vez el único en pensar lo que él llama el "no-tiempo", lo "fuera-del-tiempo" —*zeitlos* en alemán—, tiempo des-hecho, tiempo-y-salida.

El retorno, o el acceso a lo arcaico como acceso a una temporalidad fuera-del-tiempo: tal es la experiencia cuyo análisis les propongo y a la cual los grandes textos literarios, en particular *À la recherche du temps perdu*, nos permiten aproximarnos. El acceso a lo arcaico, a lo fuera-del-tiempo, al "puro tiempo incorporado", según la fórmula de Proust, también nos prepara a la benevolencia. El buen analista ¿no es acaso aquel que nos acoge con benevolencia, con indulgencia, sin cuentas que ajustar, tranquilo en su casa baja, nos dice Freud, y en este sentido precisamente revolucionario al facilitarnos el acceso para nosotros mismos a nuestra "casa baja"?

Es ésta una imagen que me hace volver a los "fundamentos perdidos" y a las instalaciones en torno a los *habitat* destruidos que les mencioné al pasearlos por la Bienal de Venecia. La instalación de Bob Wilson llevaba por nombre *Memory Lost*. En ella volví a encontrar aquel acceso a lo arcaico que Proust simboliza magistralmente con la *Recherche*. Uno ingresaba a un gran hall, retiraba sus zapatos y caminaba sobre una espuma donde se hundía un poco, donde tenía la impresión de perder pie. Un proyector iluminaba un busto de hombre con la cabeza rapada. Le entregaban a uno un texto. Era una experiencia sensorial de la luz, del tacto, así como del sonido. Uno vivenciaba una historia que le contaba que algún pueblo extraño acostumbraba rapar la cabeza de aquellos que se deseaba convertir en esclavos, antes de exponerlos al sol. De este modo, sus cabellos crecían hacia adentro y no hacia afuera del cráneo, y perdían la memoria. Al contarnos esta fábula por medio de diversas e intensas señales, Bob Wilson nos invitaba a experimentar este peligro de perder la memoria que el orden normalizador hace pesar sobre

nosotros.

Para mí, y de otra manera, la *rebeldía analítica*, en el sentido de rebeldía edípica y de retorno a lo arcaico, es un antídoto contra la amenaza de *Memory Lost* que perciben confusamente ciertos artistas contemporáneos.

Les propondré considerar tres figuras de la rebeldía a partir de la experiencia freudiana:

- la rebeldía como transgresión del interdicto;
- la rebeldía como repetición, perlaboración, elaboración;
- la rebeldía como desplazamiento, combinatorias, juego.

Estas figuras son independientes lógicamente, por ejemplo, en las conductas sociales, sin embargo, son interdependientes en la experiencia psíquica donde se encuentran imbricadas, como lo veremos en las próximas clases, tanto en el aparato psíquico como en las obras artísticas o literarias. Pero, antes de separarnos, me es indispensable presentarles los tres escritores que les he anunciado.

¿Por qué Aragon, Sartre, Barthes? o, más analíticamente ¿quién le teme a Aragon, Sartre, Barthes?

No se ha apreciado debidamente, aún hoy en día, la magnitud del trastorno que provocaron estas tres experiencias, entre otras, en las mentalidades, en las ideas, en la literatura y en la lengua. Podemos, y lo he hecho en otra oportunidad, traer a colación otros textos a fin de poner en evidencia aquel movimiento radical que prosigue en profundidad su camino y que se encuentra emparentado con una nueva etapa de lo que Nietzsche denominaba la "historia monumental"; no la historia lineal, cursiva, de los acontecimientos socio-políticos, sino el volumen diferentemente inamovible de las actitudes psíquicas, de las creencias, de las religiones. Hubiera podido, hubiera debido hablarles de Albert Camus; su *Homme révolté* se impone, y su *Étranger*, con su "escritura blanca", despierta una inquietante extrañeza mucho más allá del testamento humanista. Sin embar-

go, otros, más competentes, vuelven actualmente a él, resuscitando la persona del moralista y el alcance metafísico de su escritura; y la causa tiene recepción.

¿Por qué estos tres? Fuera del azar de los encuentros y de las influencias históricas que han modulado mi propio recorrido, considero a Aragon, Sartre y Barthes como representativos de tres cuestionamientos esenciales que han marcado al siglo.

Siguiendo las huellas del surrealismo y sucumbiendo a la atracción estalinista, la escritura poética de Aragon vincula el goce sexual con el goce de la lengua. Desde los trovadores hasta Rimbaud, esta vena irriga el espíritu francés. Georges Bataille propone al respecto la meditación, inspirándose en los místicos, en Hegel y en Freud. Antonín Artaud arde en las intensidades sonoras de su cuerpo, cuyas fibras incandescentes recusar las facilidades del sexo y de la identidad psíquica: un rechazo que se vuelca en psicosis. Aragon lleva esta desidentificación del sexo y de la lengua hasta dos bordes insostenibles: el placer del poder y la embriaguez de la mentira. Ni verdadera ni falsa, la rebeldía literaria es *verosímil*, ya lo afirmaba *La Poétique* de Aristóteles. Con Aragon, lo verosímil llevado a los extremos de los juegos identitarios —extremos de los papeles sexuales, extremos de las opciones ideológicas, virtuosidad extrema de las palabras—, confronta a la rebeldía con los riesgos de la compromisión y del cinismo.

Sartre, por su lado, funda en la experiencia literaria (lean *La Nausée* al mismo tiempo que *L'être et le néant*) aquel debate sobre el otro y el ser que la filosofía de Hegel y de Heidegger había desplegado en el terreno académico y que el pensamiento filosófico francés quiso en gran medida dejar de lado. Pero, al haber operado como una transfusión del ser en el otro, y viceversa, Sartre aplica esta visión del ser-otro a la política y a toda palabra humana, siempre y cuando se encuentre en situación política. Podemos lamentar la politización del ser-otro que de allí resulta, lo que lleva a ciertos compromisos que curiosamente olvidan interrogar su propia "mala conciencia". Pero no podemos olvidar la elevación simultánea de lo político al rango

de ser-otro y esta implicación, efectivamente "mística" —en el sentido fuerte del término—, que Sartre lleva a cabo en la situación literaria (relean su teatro, *La Nausée*, *Les Mots*) y luego en la política. Tiene razón Francis Jeanson²⁵ de interrogarse, en un libro incisivo, acerca de la creencia del áteo Sartre; el ateísmo de Sartre no es un racionalismo, sino un compromiso completo en aras del ser-otro de la existencia humana. Si queremos indagar en el sentido posible o imposible de un ateísmo moderno, no hemos terminado de interrogarlo.

Barthes, finalmente, que desde los años sesenta, y en circunstancias de que las ideologías estaban lejos de haber muerto, hizo escándalo al declarar, en sustancia, que todo ideológico es semiológico, pulverizando la superficie sensata de una idea, de una creencia, de un mito, de una moda, de un texto y haciéndola estallar en una polifonía de lógicas, en redes semánticas, en intertextos. Los nuevos sacerdotes que gobiernan hoy en día los media de Francia no podrán dejar de guardarle rencor a este músico del sentido, por haber sacado a la luz, y habernos enseñado a sacar a la luz, inagotables no-dichos que se ocultan bajo la apariencia de los "mensajes", de los fenómenos y de las imágenes.

Por razones distintas y justificables en cada caso, estas tres experiencias provocan fascinación y, particularmente hoy, rechazo. Volveré a referirme, en detalle si es posible, a las razones psicológicas y políticas de una actitud de esta índole. No obstante, me parece importante recalcar, desde ya, *algo común* que suscita y caracteriza a las resistencias, específicas por otro lado, respecto de las obras de estos autores. La novedad aún inaudible de sus textos, que tiene un certero porvenir por delante, radica en la *rebeldía contra la identidad*: del sexo y del sentido, de la idea y de la política, del ser y del otro.

Nuestras exigencias identitarias no provienen sólo de una

ideología racionalista o cartesiana que estos tres escritores estarían alterando, cada uno de manera específica. Ellas toman raíz en un proteccionismo identitario del ser hablante que es una necesidad biológica y psíquica, y que la religión monoteísta remata y santifica. Soltar estos recintos de lo "propio" y de lo "idéntico", de lo "verdadero" y de lo "falso", del "bien" y del "mal", se vuelve una necesidad de supervivencia, pues las organizaciones simbólicas, así como los organismos, perduran siempre cuando se renueven y gocen. Destruirlas en un movimiento de rebeldía acarrea sin embargo el riesgo de nuevos proteccionismos, mucho más falsos y mortíferos. En todo caso, la rebeldía contra el *Uno* que se perfila en el centro de las experiencias de Aragon, Sartre y Barthes abre una interrogante que alude a otra estructuración de la subjetividad. Es otra humanidad, digámoslo de manera perentoria, la que se deja oír, no sólo en sus planteamientos, sino también —y este encuentro es esencial, pues signa la profundidad del fenómeno— en sus lenguajes: una humanidad que asume el riesgo de medirse con la religión y con la metafísica que la nutre, midiéndose con el sentido del lenguaje.

Esta apuesta es de envergadura, y está cercada por compromisos, errores y fracasos. Algo nuevo ha acontecido en Europa, cuya irrupción Freud teorizó con el descubrimiento del inconsciente y que se manifiesta en los movimientos radicales que marcan el destino común pensamiento-lenguaje en el seno de aquello que aún llamamos "literatura", o "filosofía". La unidad del ser hablante, sellada por la conciencia, es atravesada por un haz de biología y de sentido, de tal manera que nuestro aparato psíquico está constituido por series de representaciones heterogéneas. "Nosotros", "yo", están formados por múltiples facetas, y esta polifonía que nos deprime o nos hace gozar, que nos anula o nos glorifica, resuena en la polisemia de nuestros intercambios verbales, extrae el pensamiento de las sujeciones racionales y sintoniza a un sujeto excentrado con los latidos del ser. Escribir y/o pensar puede volverse, en esta perspectiva, un cuestionamiento permanente *tanto del psiquismo*

²⁵ Francis Jeanson, *Sartre. Les écrivains devant Dieu*, Desclée de Brouwer, París, 1966.

como del mundo.

Ya no se trata de conformarse a lo "universal" (que aspiremos, en el mejor de los casos, todos a los mismos valores; a los derechos humanos, por ejemplo), ni de afirmar la propia "diferencia" (étnica, religiosa, sexual), intocable y sagrada; menos aún de combatir una de estas tendencias con la otra, o sencilla y sabiamente de combinarlas. Se trata de extremar la exigencia de universalidad y la exigencia de singularidad en cada individuo, haciendo de este movimiento simultáneo el resorte del pensamiento al mismo tiempo que del lenguaje. "Hay sentido": será éste mi "universalidad". Y "yo" tomo las palabras de la tribu para inscribir en ellas el despliegue de mi singularidad. "Yo es un otro": será ésta mi "diferencia", y "yo" formularé mi especificidad infligiéndole distorsiones a los lugares comunes, no obstante necesarios, de los códigos de comunicación, así como desconstrucciones permanentes a las ideas-conceptos-ideologías-filosofías de las cuales soy heredero. "Filosofía" y "literatura" resorberán sus fronteras en beneficio de *un proceso* del sentido y del ser hablante, de las significaciones emitidas y de los valores recibidos.

Otras épocas han vivido esta experiencia. Con todo, la radicalidad a la cual nos referimos es única en nuestro siglo, un siglo de educación y de información. Pero la intensidad de los movimientos de vanguardia, de su impacto en los debates políticos así como en los deseos de la juventud, le conceden el valor de un movimiento de masa.

Los adeptos de las antiguas formas de mentalidad se encuentran vigilantes: no comprenden, o comprenden demasiado bien, y se oponen, cuando no censuran. Los retornos represivos a las necesidades identitarias vuelven a asomar cabeza: nacionalismo, tradicionalismo, conservadurismo, fundamentalismo, etc. Los razonamientos se limitan a archivar; se hacen recuentos y se hacen genuflexiones ante las reliquias del pasado en una cultura museiforme, o en una cultura de distracción si se trata de sus variantes populares. Tenemos por delante unas cuantas décadas, por lo menos, de esto mismo. Pero la rebeldía tuvo

lugar, no ha sido borrada; se da a leer y se le dará cada vez más a leer a una humanidad desarraigada, gobernada en la actualidad por el relativismo de las imágenes así como por la indiferencia monetaria y humanitaria; humanidad que tal vez no haya perdido por completo su capacidad de entusiasmo, de duda y su placer de interrogar. Y esto hasta el vórtice de aquella defensa última de la vida humana que son el sentido del lenguaje y la arquitectura de la "idea" en el "espíritu humano".

Tal es al menos el presupuesto de este curso o, si ustedes quieren, tal es mi creencia.

Martes 22 de Noviembre de 1994

LO SAGRADO Y LA REBELDÍA: ALGUNAS LÓGICAS

La semana pasada insistí en un aspecto de la organización del espacio sagrado tal como Freud lo especifica en *Totem et Tabou*¹ (1912-1913). Les recordé cómo el asesinato del padre era en cierto modo repetido por los hijos en el transcurso del ritual religioso bajo la forma del sacrificio, el cual constituye el pacto simbólico entre los hermanos que celebran de esa manera la autoridad restaurada de la cual, desde entonces, ellos participan.

Si ustedes leen o releen el texto de Freud, verán que articula el tema de lo sagrado al doble tabú que afecta a la comunidad prehistórica: por una parte, el asesinato del padre; por otra parte, las relaciones con la madre, dicho de otro modo, la prohibición del incesto. Las dos puntas del triángulo edípico, los dos elementos constitutivos del Edipo son así tomados en cuenta por Freud cuando se propone describir el advenimiento y la organización del espacio sagrado.

La mácula

Detengámonos algunos instantes en la separación del espacio materno, que nos remite a la prohibición del incesto. Mirado desde este ángulo, lo sagrado se presenta como un deseo

¹ Sigmund Freud, *Totem et Tabou*, op. cit.

Purificación (rito), *Mácula*
de purificación². Pero la pureza puede ser peligrosa, como lo ha dicho con razón, después de otros, Bernard-Henri Lévy³. Por supuesto, es un tema que los media no tienen tiempo de desarrollar pues tienen demasiada prisa; sin embargo, es un tema verdaderamente capital. ¿Qué se purifica en el rito? ¿Y de qué nos purificamos, dando por sentado que todas las religiones son ritos de purificación? Basta pensar en los diferentes sistemas de abluciones, en el lavado de los pies, en la confesión, etc. El arte y la literatura constituyen asimismo ritos de purificación; ustedes recuerdan que Aristóteles los considera como catarsis, es decir, "purificaciones".

Tal como lo desarrollé en *Pouvoirs de l'horreur* luego de que una pléyade de antropólogos balizaran el tema en detalle y estudiaran diferentes ritos de purificación en la historia de las sociedades, la purificación, que consiste en librarse de una mácula, nos enfrenta a un enigma. ¿Qué es la mácula? ¿Qué es lo que está sucio? En ciertas sociedades, la mácula se identifica con una sustancia cuya ingestión está prohibida. Se dictan leyes bajo la forma de tabúes alimentarios tal como existen en el judaísmo, en el hinduismo, etc. Si examinamos las prohibiciones alimentarias o los deseos de purificación en las religiones resulta, en primer lugar, que se recomienda o se impone la purificación cuando no ha podido sostenerse la frontera entre dos elementos o entre dos identidades, elementos o identidades que se mezclaron. Es así como no deben mezclarse lo alto y lo bajo, el mar y la tierra; por consiguiente, ciertos animales que viven en el mar y en la tierra, o que poseen atributos habitualmente asociados a la tierra y al mar, serán considerados "impuros". Enfrentado a tales tabúes alimentarios, el hombre moderno concluye que lo impuro es aquello que no respeta el límite, lo que mezcla las estructuras y las identidades. Ahora bien, es necesario mantener la identidad en su autonomía, en su pureza estructural, a fin de asegurar la supervivencia no sólo del ser vivo,

² Cf. Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, Le Seuil, París, 1980.

³ Bernard-Henri Lévy, *La Pureté dangereuse*, Grasset, París, 1994.

W / N
sino también del *socius*. Y ello en consideración, desde luego, a una exigencia arcaica: "arcaica" desde el punto de vista de la historia de las sociedades que sólo sobreviven diferenciándose de las otras (estableciendo con ellas vínculos rigurosos y, digamos, vigilados). Con todo, este "arcaísmo" suele volver a apoderarse de nosotros, más a menudo de lo que piensan los espíritus demasiado ansiosos de encaminarse hacia el "mestizaje"; tendré la oportunidad de volver sobre ello.

La segunda regla, que no excluye a la primera pero que muchas veces se disimula en ella, quiere que lo impuro sea, en última instancia, lo materno. ¿Por qué lo materno? Una vez más, dos explicaciones se imponen. Primero, la relación del ser hablante con el espacio materno es precisamente una relación "arcaica" donde las fronteras son inexistentes o inestables, una relación de osmosis en la cual la separación, si es que está en curso, nunca es del todo nítida. Nos encontramos aquí en la problemática del narcisismo y de la inestabilidad de las fronteras entre el niño y la madre, en la modalidad que se define como pre-edípica del psiquismo. Segundo, si abordamos el tema en un plano religioso, advertimos que el pacto social y simbólico, tal como desplegué su historia ante ustedes la última vez, con los hermanos que se rebelan contra la autoridad del padre para establecer un *socius*, aquel pacto social, digo yo, es un vínculo transversal que se constituye por medio de la evacuación de lo materno: es preciso, en aras de establecer el pacto simbólico, deshacerse del continente doméstico, corporal, materno. Aún cuando existan religiones maternas, ellas siguen estando en vías de un clivaje entre el ser simbólico y su soporte psicológico y materno. La constitución de lo sagrado requiere por lo tanto de una separación respecto de lo fisiológico y sus bordes: lo materno y lo carnal, que estarán connotados de manera negativa en el monoteísmo integrista, cayendo incluso en lo pagano, en lo diabólico. Los místicos y los artistas tendrán derecho a sutiles transgresiones y a sabias mezclas desarrolladas en una historia magnífica y paralela.

No entraré en este debate, que no es el que nos ocupa

aquí, pero he querido mostrarles que la purificación, la eliminación de la mácula, la defensa contra lo materno se encuentran en el núcleo de la constitución de lo sagrado y que pueden ser leídos en filigrana en *Totem et Tabou*. El tema de lo femenino y de lo materno sólo preocupa de manera secundaria a Freud, quien, por el contrario, pone el acento en el primer aspecto que desarrollé en la clase anterior, a saber la exclusión que pesa sobre los hijos, el asesinato del padre cometido en aras de abolir su tiranía y constituir así el pacto simbólico entre hermanos.

Una arqueología de la pureza

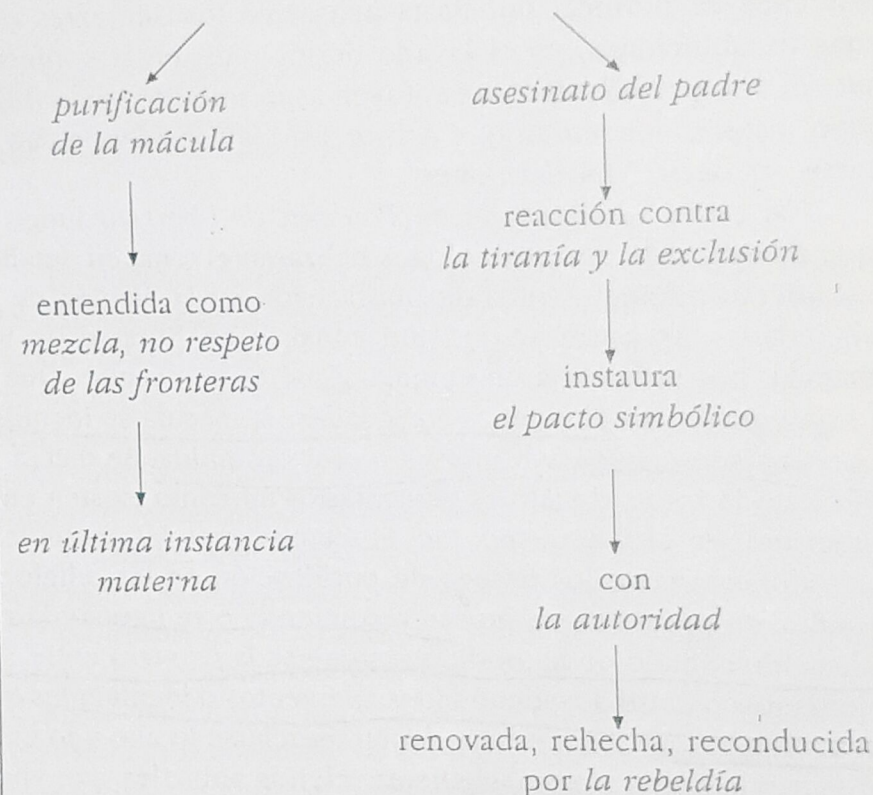
Los aspectos hoy en día más virulentos de ciertas religiones, bajo la forma del integrismo y otros oscurantismos, son presentados como deseos de purificación; y es cierto en la óptica que acabo de describir. Pero ¿es suficiente este análisis? No ¿verdad? Veamos por qué.

Esta tendencia a la purificación conduce de manera insidiosa a la delimitación de un lugar de pureza designado por un oficiante, un religioso, lugar que propongo representarles mediante el esquema siguiente:

El sujeto puro y absoluto —llamémoslo “el purificador”— se defiende de lo materno de lo cual se separa por ritos anti-mácula, al mismo tiempo que se defiende del asesinato del padre por medio de un sentimiento de culpa, de contrición, de arrepentimiento. Ustedes comprenderán por lo tanto que aquello que en criterio de la religión y de los purificadores *aparece* como una pureza no es más que una superficie obsesiva⁴ que disimula una verdadera *arquitectura* de la pureza. Y es altamente probable que sea imposible quebrantar la legitimidad de esta “pureza”, si es que no atravesamos todos los dédalos de la arquitec-

tura subyacente que les presento esquemáticamente bajo la forma de esta pirámide.

LUGAR DE CULPABILIDAD-CONTRICION-ARREPENTIMIENTO (vivenciado como “pureza”)



Si ustedes me permiten una breve extrapolación al ámbito de la actualidad, diré que me parece difícil combatir las diferentes formas de integrismo y de violencia que parecen ser el triste atributo de este fin de siglo, si consideramos exclusivamente la superficie de esta pretendida pureza y si no tenemos en cuenta lo que la produce; a saber, el asco de la mácula y, junto con éste, la contrición, el arrepentimiento, la culpabilidad, los cuales se dan, también, como cualidades de la religión, pero que constituyen, de manera profunda, la vida psíquica del ser capaz

⁴ Cf. Julia Kristeva, "L'obsessionnel et sa mère", en *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, Fayard, París, 1993, p. 75.

de simbolicidad: del ser hablante.

Interrogemos pues los pensamientos y los deseos inconscientes que acompañan al asesinato del padre, a la exclusión abolida y a la constitución del pacto simbólico. Aquí vuelvo al núcleo del tema de mi curso, es decir, a la rebeldía.

Abolir el sentimiento de exclusión, incluirse a cualquier precio, tales son las consignas y las reivindicaciones pregonadas no sólo por las religiones, sino que también por los totalitarismos y los fundamentalismos. Por ello, el "purificador" quiere confrontarse con una autoridad, un valor o una ley, rebelarse contra ella, a la vez que incluirse en ella. El "purificador" es un sujeto complejo, reconoce la autoridad, el valor, la ley; pero pretende que hay que ampliar sus poderes rebelándose contra un poder restringido, para incluir en él un número más importante de "purificados", denominados entonces "hermanos". Este movimiento de acesión al poder puede ir acompañado de la contrición ("Maté ¡ay de mí! al padre, al rebelarme contra él"); en la hipótesis ideal, induce ciertas renunciaciones a los abusos de poder ("yo" comparto el poder con los otros; "yo" renuncio por lo tanto a ciertos privilegios en favor de los hermanos); pero, las más de las veces, el polo del deseo que representan la autoridad-y-la-ley le impone al purificador el engranaje paranoide de la persecución y del desquite. La rebeldía contra la exclusión se resuelve reconduciendo la exclusión hacia los estamentos inferiores del edificio social ("yo" me incluyo *arriba*; "yo" excluyo *abajo*).

En la fábula freudiana, es el padre quien encarna la posición de autoridad, de valor y de ley contra la cual se rebelan los hijos. Su rebeldía consiste en identificarse con el padre y tomar su lugar; esta integración constituye el pacto colectivo y la inclusión funda el vínculo que será el *socius* merced al cual los hermanos dejarán de tener el sentimiento de ser excluidos, adquiriendo, por el contrario, la certeza imaginaria de estar identificados con el poder que antes de la rebelión imponía sobre ellos todo su peso. El beneficio que constata Freud en este proceso es un beneficio de identificación y de inclusión respecto

de la ley, de la autoridad, del poder. El sentimiento de exclusión que provoca, en nuestros días, la crisis económica o tal situación de extranjería, étnica u otra, puede ser, de una cierta manera, curada, en cualquier caso aliviada, en un espacio religioso donde el individuo cree poder beneficiar de una identificación por inclusión en el seno de una comunidad simbólica. Pasa de un lugar de excluido nacional, social, político, a un lugar de incluido simbólico; accede a una posición de poder que hasta entonces había considerado fuera de su alcance. El sentimiento de exclusión se halla de esta manera resorbido, borrado por la puesta en escena simbólica y fantasmal de una inclusión y de una identificación con un poder "más allá".

Así pues, al insistir únicamente en la purificación y en la "pureza peligrosa" que ostentan los vínculos religiosos, corre-mos el riesgo de olvidar dos cosas: el sentimiento de purificación es un beneficio "ulterior", consecutivo al arrepentimiento; el movimiento libidinal inicial es una violencia: desear al padre (la autoridad) y "poseerlo", en el eros y hasta la muerte. La violencia, reprimida en la mente del creyente, se mantiene sobrentendida, inconsciente; es la libido encriptada. En efecto, si se hallara ausente este goce, si este placer de la violencia estuviera tarjado, sería menor el beneficio de la inclusión, afirma Freud. Y, tal como se los recordé la última vez, si las religiones, por razones históricas, terminan dándoles a sus adeptos la impresión de no poder satisfacer su necesidad de identidad, de inclusión, de pureza —dicho de otra manera, de carecer de entusiasmo y de pasión, de atenuarse, de decaer—, pues bien, éstos renuevan el acto de violencia, el sacrificio, ya sea bajo una forma estrictamente ritual, ya sea mediante el paso al acto. Se comienza por reactivar los ritos, se le otorga nuevamente vigencia a la significación simbólica de los dogmas, se refuerza su expansión, se vuelve dominante su influencia; y se termina por tomar medidas más actuales, más activas, desde la persecución hasta la eliminación física de aquellos que se mantienen apartados de la misma religión, incluso de *las* religiones.

Espero haberles mostrado que las ideologías que preten-

den combatir a las religiones asignándoles un lugar de pureza absoluta y peligrosa se guardan de poner en evidencia la parte de goce que encierra la rebeldía subyacente a esta pureza. Si les convence a ustedes esta constatación que desenmascara bajo la pureza una rebeldía, si ustedes admiten que "yo" no puedo incluirme ni identificarme sin abolir la autoridad que me oprimía anteriormente y que en este acto de abolición-identificación reside toda la violencia de la devoración y del asesinato, entonces se plantea una interrogante que posee, para nosotros los occidentales, una actualidad acuciante: ¿cuáles son los modos modernos a través de los cuales puede realizarse lo que anteriormente fue, y que aún se halla muy cerca de nosotros, el goce del "hombre religioso"? ¿Somos capaces de aquella rebeldía que no se lleva a cabo bajo la forma actuada, concreta, del paso al acto, ni bajo la forma de la violencia infligida o sufrida, sino bajo una nueva forma simbólica? Y si ya no somos capaces de ello ¿por qué?

El asunto es de gran importancia, y permítanme insistir sobre él, porque se trata nada menos que de la superación del *Homo Religiosis*: ¿es posible o imposible? La cuestión del arte y de la literatura no le es ajena.

Una de las razones de nuestra incapacidad para poner en práctica de manera simbólica la rebeldía, radica quizás en el hecho de que la autoridad, el valor y la ley se han vuelto vacíos, inconsistentes. Les recuerdo aquí lo que había mencionado en mi última clase cuando les describía nuestras democracias avanzadas, regidas por un orden normalizador y pervertible, como un conjunto de estructuras donde el poder es espectacular a la vez que se halla vacío, donde lo jurídico oscila entre permisividad y fragilidad, donde los "casos" y las acusaciones se han convertido en puestas en escena mediáticamente organizadas, y donde es posible, incluso fácil, esquivar la ley.

En cuanto al anhelo de incluirse en los valores ligados a la dignidad humana, éste se tropieza con varias dificultades que se desprenden de los problemas planteados hoy por las nociones de "derechos" e incluso de "hombre". Se ha dicho y repeti-

do que los derechos humanos representan el último bastión contra la pérdida de valores para un sujeto en acuerdo con los principios fundadores de la República; para un sujeto que no es el sujeto trascendental y que tampoco se confunde con el código —dicho de otra manera, con las defensas— de ninguna de las religiones que constituyen la memoria de las poblaciones cada vez más heteróclitas que se mezclan hoy en Europa y en otras partes. Sin embargo estos valores, garantizados hasta ahora por los derechos humanos, se diluyen, ante nuestros propios ojos, bajo la presión de la técnica y del mercado, amenazados por lo que los juristas llaman la "persona patrimonial", es decir el ser humano como ensamblaje de órganos más o menos negociables, susceptibles de ser trasplantados, mercantilizados, legados, etc. Por otro lado, el abandono más o menos declarado por parte de las democracias de los grandes conflictos políticos, étnicos y religiosos en beneficio de potencias militares y bárbaras —como lo vemos en la ex-Yugoslavia— desacredita gravemente aquellos valores que, por lo demás, de ahora en adelante y de manera cada vez más natural, son llamados "pretendidos valores".

Por último, la rebeldía productora de pureza en nuestro mundo moderno está siendo mermada por un ajuste fácil —perverso, digamos— de la ley y de la transgresión; se altera a merced de una constante autorización, cuando no de una incitación, hecha por la propia ley, a transgredir la ley y a "incluirse" en ella.

Así pues, son al menos dos las razones que, en este contexto, vuelven problemática la rebeldía. La primera se debe a la inconsistencia del interdicto; la segunda, al hecho de que la posibilidad de rebeldía implica un goce que no asumimos, puesto que la propia persona humana, que constituye su sede, se desparra en órganos y en imágenes; y estas nuevas enfermedades de un alma delicuescente y desprovista de centro se acantonan en la pasividad y en la queja.

pasividad de nueva persona

Sacerdotes y muchachos turbulentos

He abordado algunas figuras de la rebeldía y de sus variantes o fracasos en la historia religiosa de las sociedades indoeuropeas al interrogar los textos de Mallarmé y Lautréamont. El título de la obra en la cual he desarrollado estos temas, *La Revolución del lenguaje poético*⁵ muestra claramente que ya nos encontrábamos, en ese entonces, en el centro del tema de la rebeldía. El vacío de poder, el vacío de los valores aún no estaba en juego en la década del setenta; la alteración apareció sin duda de manera más evidente, más drástica, más amenazadora, tras la reciente caída del comunismo. Pero, desde una perspectiva política, el movimiento que interrogo se halla sin duda en curso desde el término de la Revolución Francesa y el desarrollo consecutivo de la democracia. Dejo abierta esta pregunta para volver sobre la lógica profunda de los pases e impases de la rebeldía interna a nuestra memoria cultural.

En *La Revolución del lenguaje poético* yo retomaba dos figuras que habían llamado la atención de Georges Dumézil⁶. Por una parte, la del sacerdote, que asume lo que Bernard-Henri Lévy señala como la pureza y, agregaría yo, la culpabilidad y el arrepentimiento en tanto aspectos del pacto religioso y cultural (se trata de la cultura religiosa, pero quizás de la cultura en general también); y por otra parte, la figura que Dumézil denomina el "muchacho turbulento", es decir, aquel que representa la parte de goce, de ruptura, de desplazamiento, de rebeldía subyacente a la pureza, al arrepentimiento y a la reconducción del pacto. La doble lógica que estructura a la identidad viva, renovable, y que el Edipo nos permite entrever —es decir, por un lado la ley, por otro la rebeldía y la violencia— parecía repartirse en el panteón indoeuropeo en dos figuras distintas. La

⁵ Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, Le Seuil, París, 1974, pp. 548 sq.

⁶ Georges Dumézil, *Mitra et Varuna. Essai sur deux représentations indoeuropéennes de la souveraineté*, Gallimard, París, 1948.

Rebeldía vs. Pureza como ver

dialéctica inherente al proceso de la rebeldía, inherente a la constitución de todo espacio sagrado o social, se distribuiría como si le fuese delegada la función "pureza" a un cierto número de individuos y a otros la función "rebeldía"; pero no pierdan de vista que estas dos categorías convergen y que en ningún caso son posibles la una sin la otra.

En el sistema de soberanía mitraica del panteón indoeuropeo descrito por Dumézil, el sacerdote, llamado *flāmen* o *brabmanē*, está al servicio de la parte idealizante del pacto religioso (que ha alcanzado una forma de estabilidad, la cual permite que se constituyan los vínculos: hemos realizado nuestra inclusión y se ha instalado un equilibrio provisorio, asumido por el sacerdote; el sacerdote goza de esta estabilidad o paz, parece decir el mitraísmo.

Muy distinto es el gozador rebelde, el *Gandharva*⁷ u hombre-caballo, el centauro indio prendado de la música, del baile y de la poesía, artes prohibidas tanto para el legislador como para el sacerdote. Él anuncia una economía subterránea: el fluir de la rebeldía y del goce subyacente. La doble naturaleza humana y animal que se revela de este modo parece indicar, como por metáfora, el ardor, la violencia, una fuerza difícil de pensar para la antropología, un "pasar al límite": la metáfora del caballo señala el impulso de la pulsión y un ponerse en movimiento psíquico y extrapsíquico que cuesta simbolizar.

Si ustedes han leído mi *Revolución del lenguaje poético*, saben que he propuesto imaginar que aquella función de los hombres-caballo estaba de hecho siendo tomada en cuenta —siempre y cuando aceptemos pensar que el espacio sagrado y el espacio simbólico coinciden— por el arte y la estética en nuestras culturas modernas. Existe, por un lado, el discurso de la norma y de la pureza que subsumen un entendimiento social y cuya paz simbólica es celebrada por el sacerdote; y por otro lado, existe el canto, el baile, la pintura, la puesta en obra de las

⁷ Su nombre proviene de **Gubedh*, "sentir un deseo apasionado por", de donde se origina "jouissance" (goce), *ibid.*, p. 208.

palabras, el regocijo de las sílabas, la introducción de fantasmas en el relato, que primero darán lugar a la encantación sagrada para desprenderse luego progresivamente de la escena religiosa y ligarse a la literatura laica. Esta experiencia, pensada a partir de Kant como "estética", retoma en realidad la parte de violencia y de no-sumisión que favorece al espacio social. Dumézil lo demuestra con fuerza: los "muchachos turbulentos" son destructores, pero son también quienes impulsan la fecundidad y la alegría en las fiestas. Es en las fiestas donde se desata la posibilidad sagrada: digo *posibilidad* y no pureza, es decir, lo que la precede y la excede, goce de la contestación, incluso de la destrucción, puesto que la fiesta es la oportunidad de romper lo existente para luego reconstituir nuevos equilibrios, o, de manera más banal, regresar a las antiguas costumbres.

La cultura-rebeldía debería sin duda tener en cuenta la posibilidad o la imposibilidad de este establecimiento y de esta elaboración de valores, de pactos y de espacios de pureza. Pero ¿tenemos hoy en día valores estables, "purezas" que proponer? Los sistemas que supuestamente protegen los últimos valores paradisíacos de una sociedad con porvenir, donde todos los hombres serían hermanos ¿no han demostrado acaso lo difícil que es mantener ideales sin ejercer la violencia más arbitraria? Por lo demás ¿no hay que tener en cuenta que los espacios de pureza se hallan secretamente sostenidos por una posibilidad de derroche donde el hombre roza sus límites con el animal y donde la pulsión atropella los códigos para tratar de modificarlos? Si lo logra, ello genera la celebración por el baile, que no es el simple caminar, así como la poesía no es el lenguaje. Y la religión satisface el deseo de transgresión.

El viejo modelo didáctico de la ley y de su transgresión sigue siendo efectivamente válido para organizar el espacio religioso y el arte que se originara a partir de él. Si nos preguntamos, por ejemplo, por qué ciertas personas vuelven a la religión o se refugian en ella, podemos suponer que no es sólo para acercarse o alcanzar un valor puro: es porque la religión le da a todos y a cada uno lo que no podemos dejar de llamar

fantasmas "al baño-María", suavizados, no violentos, aunque cargados de una cierta agresividad expresada, que responde a su oscuro deseo de rebeldía gozosa y, junto con él, a su parte de hombres-caballo. En cuanto a los lugares laicos donde es posible esta articulación ley-transgresión, son evidentemente aquellos que se hallan investidos por las artes.

Transgresión, anamnesis, juego

Resumámonos. El texto de Freud, cuya lectura les he indicado, plantea la siguiente interrogante: al ubicarse los unos al lado de la ley (nuestros "sacerdotes" modernos), y los otros al rebelarse contra ella (nuestros "muchachos-caballo") ¿cuáles pueden ser las figuras de articulación entre la ley y el interdicto, siempre que aceptemos de ver en ello, como los incito a hacerlo, la constitución del espacio sagrado? Por supuesto, si pensamos que la ley se halla invalidada, que el interdicto no se sostiene, que los valores se han vaciado o son inconsistentes, es imposible una cierta articulación dialéctica de la ley y de la transgresión. Muchos se consagran a conferirles nuevamente una pureza a los valores: no faltan los "sacerdotes", particularmente en los media, pero ¿dónde se encuentran los "muchachos-caballo"? Desde Hegel hasta Bataille, se han puesto en evidencia, figuras de esta transgresión; el siglo XX está atravesado por la figura del intelectual intrínsecamente contestatario: ustedes están al tanto de la literatura erótica como subversión. Ustedes saben que *Le Bleu du ciel* de Georges Bataille⁸, así como otras novelas del mismo autor, ilustran esta problemática, que no abordaremos aquí. Aun cuando sigue siendo fascinante y rica en sentido, no puede, en mi opinión, ser nuevamente puesta en juego en el contexto de este fin de siglo. De manera más rabiosa, y pagando duramente su deuda con la psicosis, existe tam-

⁸ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. III, Gallimard, P.

bién el rechazo a la ley e incluso el ser martillado por la escritura de Antonin Artaud. Ustedes igualmente saben de qué manera se ha establecido una perversión más o menos complaciente como rebeldía contra el orden nuevo y puritano. Semejantes formas parecen reservadas a un espacio antiguo donde se creía en la solidez del interdicto. En cambio, si se ha vuelto caduco el interdicto, si se hallan en declinación los valores, si el poder es inasible, si avanza el espectáculo de manera incontenible, si se acepta y se difunde por todas partes la pornografía ¿quién podría rebelarse? ¿Y contra quién, contra qué? Dicho en otros términos, es la dialéctica ley/transgresión, en este caso, que está en dificultades y que corre el riesgo de cristalizarse en algunos espacios de represión: tal es la situación en el mundo islámico y sus *fatwas*. Un interdicto acompañado por un llamado al crimen fue enunciado en contra del escritor Salman Rushdie, quien se permitió "blasfemar", ilustrando de esta manera una cultura-rebeldía en acto que nosotros occidentales acogemos gustosos, así como estamos dichosos de acoger a Taslima Nasreen en la universidad dentro de pocos días, pero de la cual no tenemos una versión interna a la democracia laica. François Mitterrand no es un ayatollah, y nadie aquí tiene ganas de rebelarse contra el orden republicano. La lógica interdicto/transgresión no podría asumir las mismas formas en la religión, islámica y en nuestras democracias, en las cuales todavía es muy agradable vivir y en las cuales la permisividad sexual —que era reducida antes del 68, hay que reconocerlo— es hoy día considerable a pesar del retorno de tendencias conformistas y en las cuales, por consiguiente, el propio erotismo ya no es un pretexto de rebeldía.

¿Qué hacer, entonces, para rebelarse en una situación semejante, cuando el margen de maniobra es tan reducido? Resulta difícil ¿no es cierto? No preciso que me lo confirmen. Ustedes son la prueba de ello...

Pues bien, les propongo aquí un breve retorno a Freud. Creo poder detectar en él al menos tres figuras de rebeldía. En primer lugar, aquella cuya configuración, digamos, ancestral, que viene a constituir el lazo social al mismo tiempo que lo

sagrado, ella parece sin duda muy circunscrita y algo arcaica para las democracias de hoy.

Existe otra, inventada por Freud, precisamente, y que es el espacio analítico como tiempo de rebeldía. Utilizo aquí el término de "rebeldía" no en el sentido de transgresión, sino en el sentido en que el analizante vuelve a apoderarse de su memoria y efectúa su trabajo de anamnesis junto al analista, al cual se remite como a una "norma", toda vez que el analista es el "sujeto supuesto saber", que encarna el interdicto y los límites. No es de modo alguno "normativo", ni "conformista", ni antipsiquiátrico afirmar, como lo hago, que la configuración saludable analizante/analista inscribe la ley en el centro de la aventura analítica. En la óptica freudiana en la cual ya se está forjando una superación de la dialéctica hegeliana, resulta que lo esencial de la anamnesis no se encuentra, lo repito, en la confrontación entre el interdicto y la transgresión, sino, antes bien, en movimientos de *repetición*, de *perlaboración*, de *elaboración* internas a la asociación libre en la transferencia, tal como se los señalé en el transcurso de mi última clase. Es el recorrido de la memoria que retoma entonces la visión nietzscheana de un "eterno retorno" y que permite una renovación íntegra del sujeto. Repetición, perlaboración, elaboración son lógicas que, sólo en apariencia, son menos conflictivas que la transgresión; asumen formas más *soft* del *desplazamiento del interdicto como retorno del pasado y renovación posible del espacio psíquico*.

Consideremos la situación analítica. Un paciente acude a un analista a fin de recordar su pasado, sus traumas, su sentimiento de exclusión. Un acontecimiento traumático lo ha llevado a excluirse de su familia, de su círculo de amigos, del pacto simbólico: "yo" no consigo expresarme, "yo" estoy inhibido, "yo" estoy deprimido, "yo" estoy siendo marginalizado porque tengo tal o cual sexualidad. Si el trauma puede entenderse como una forma psíquica de la exclusión, esta última será deshecha por el análisis. Ustedes ven que hago alusión aquí al espacio sagrado que les describía anteriormente, con la diferencia de que la lógica del pacto analítico (de la "transferencia") no

es la de una transgresión o de una inclusión en un conjunto preexistente, o la lógica de una toma de poder, sino la de un *desplazamiento* del trauma, desplazamiento progresivo, incesante, tal vez incluso interminable, como dice Freud refiriéndose a un "análisis sin fin". ¿A qué conducirá este desplazamiento para el analizante? A la posibilidad de elaboración, de perlaboración, y por lo tanto a la construcción de una verdadera cultura cuya fuente y esencia es el desplazamiento. "Yo" emprendo relatos, "yo" cuento situaciones familiares o sociales de manera cada vez más insólita, más verdadera. "Yo" soy un narrador en ciernes. Ustedes reconocen aquí la figura del "tiempo incorporado" proustiano de la "búsqueda del tiempo perdido". El análisis, en el mejor de los casos, es una invitación a convertirse en el narrador, en el "novelista" de su propia historia.

Ustedes ven sin duda a dónde quiero llegar: la memoria puesta en palabras y la implicación de la pulsión en aquellas palabras, que otorgan un estilo, serían una de las variantes posibles de la cultura-rebelde; no en el sentido del interdicto-transgresión, lo repito, sino en el sentido de la anamnesis como repetición, perlaboración, elaboración, o, si reemplazamos la problemática freudiana por la de Proust, más accesible para los literatos, en el sentido de "a la búsqueda del tiempo perdido" a través de una enunciación narrativa. Lo que me conduce a pensar que en nuestra civilización, dados los impases de las formas religiosas de rebelde, así como de las formas políticas conflictivas o dialécticas de rebelde (interdicto-transgresión), el psicoanálisis, por una parte, y una cierta literatura, por otra, constituyen tal vez circunstancias posibles de la cultura-rebelde. Siempre que entendamos esta última palabra en su acepción etimológica de retorno, desplazamiento, plasticidad de lo propio, movimiento hacia lo infinito y hacia lo indefinido, como lo vimos en la primera clase.

Finalmente, cuando hablemos de los estilos o del pensamiento de Aragon, Sartre y Barthes, se nos aparecerá una tercera y última configuración: la de la *combinatoria* o del *juego* como ocurrencias posibles de la rebelde. Tampoco se tratará

aquí de la confrontación entre interdicto y transgresión, de aquellas formas dialécticas anticuadas, aunque aún posibles en ciertos contextos; sino de *topologías*, de configuraciones espaciales más flexibles y probablemente más apropiadas a aquella situación cuya dificultad no me canso de recalcar: ¿cómo se enfrentaría la persona patrimonial, en la cual corremos el riesgo de convertirnos, a una vacancia de poder, al armarse, como único discurso, de un control remoto con el cual hacer *zapping*? Dicho de otra manera ¿cómo rebelarse, en nuestras sociedades del espectáculo, en ausencia de poder político real?

A lo largo de todo este curso procuraremos precisar las dos lógicas de la rebelde que acabo de describirles. Pero quisiera antes contestarle brevemente a alguien que me preguntó hace un momento por qué yo no hacía referencia a Mauss y al *potlatch* cuando evoqué la necesidad del goce y de la violencia en la rebelde.

Hay muchas otras cosas a las cuales no hago referencia, pero usted tiene razón: también podríamos hablar de Mauss, al que comento de manera bastante extensa en *La Révolution du langage poétique*. También sería posible citar, a propósito de lo "puro" y de lo "impuro", los trabajos de Mary Douglas acerca de la travesía de lo materno en las figuras ambiguas de la mácula. Así como podrían ser convocados otros modelos antropológicos que hacen eco a lo que les propongo; pero no iremos más allá en lo que atañe a las implicaciones de la reflexión sobre la rebelde respecto al espacio sagrado y a su actualización hoy en día. Conserven en mente que éstas asumen por lo menos dos formas: los integrismos y el nihilismo. Unos se precipitan en los integrismos, mientras otros se afligen: "No hay nada que hacer." Tal como se los dije de manera brutal e irónica hace un momento: ¿cómo rebelarse cuando uno es un conjunto de órganos, y contra quién?

Antes de abordar a Aragon, Sartre y Barthes, me esforzaré durante las próximas clases en iniciarlos a ciertos aspectos del pensamiento freudiano sobre los cuales me parece importante reflexionar, a fin de entender mejor el lugar del interdicto y del

goce, así como las relaciones que existen entre ambos; dicho de otra manera, las diferentes posiciones respecto de los lazos que no constituyen necesariamente, ya lo veremos, figuras de la transgresión. Vamos a intentar analizar la lógica profunda de lo que constituye aquella "esencia superior del hombre", como Freud lo escribía, y que no es sino lo íntimo del lazo simbólico con el cual, contra el cual y en el cual los hombres y las mujeres se rebelan: me refiero al lenguaje.

Permanencia de lo divino y/o inmanencia del lenguaje

Examinemos, pues, los modelos freudianos del lenguaje, sin dejar de recordar que las nociones de poder y de interdicto remiten a la figura paterna, al asesinato del padre y a la institución del interdicto simbólico. Para cada ser humano la instancia de la función paterna, de la función de autoridad se halla dada de manera inmanente en nuestra aptitud al lenguaje. En otros términos, el lenguaje es un dios inmanente. A menos que ustedes prefieran pensar que Dios es una extrapolación metafórica de la inmanencia. La idea laica –cuyos fundamentos, que no debieran ser ni demasiado reductores ni demasiado mortíferos, seguimos buscando– podría consistir en lo siguiente: se nos hace más posible pensar lo que significa una proposición de tipo "Dios está en nosotros". Si Dios está en nosotros, es porque somos seres hablantes. Y es bueno auscultar la gramática y todas las apariencias decorativas del lenguaje, así como el lugar del lenguaje en la constitución del ser humano, en su autonomía, en su relación con los otros y con el propio cuerpo, tomando en cuenta toda suerte de parámetros; son éstos los que moviliza precisamente el planteamiento freudiano y que hacen que éste no sea, como ya he tenido oportunidad de decirles, un planteamiento lingüístico, a pesar de que trate del lenguaje.

Si deseo entonces exponerles los modelos freudianos del lenguaje, es para tratar de situar lo que me parece ser la posición central del lenguaje en Freud, un lugar que Lacan tuviera

luego el mérito de resaltar. Por lo demás, tal vez fuera este mérito comprendido de manera demasiado brutal, o fuese mal comprendido, puesto que la lectura de Freud por Lacan se encaminó hacia lo que él mismo llamó una "lingüística", un enfoque estructuralista del lenguaje que redujo el funcionamiento signifiante de los seres humanos a un esquema lingüístico muy rudimentario. No es en modo alguno el caso de Freud, lo preciso. Por lo demás, se los voy a poner inmediatamente de manifiesto y, si leen los textos de Freud en su cronología, tal vez constaten junto conmigo que existen por lo menos *tres modelos del lenguaje en Freud*. Insisto sobre estos tres modelos que tal vez les parezcan a ustedes, de primeras, alejados de la problemática de la rebeldía, pero que permiten, creo, circunscribir la imbricación del *lenguaje* dentro de una dinámica más compleja que abarca tanto la *pulsión* como el *sacrificio*, y abordar de otra manera el lazo social y el lugar de la literatura en aquel lazo.

III

Martes 29 de noviembre de 1994

LAS METAMORFOSIS DEL "LENGUAJE" EN EL DESCUBRIMIENTO FREUDIANO (LOS MODELOS FREUDIANOS DEL LENGUAJE)

1

El área del lenguaje: series heterogéneas sin sujeto

Ustedes encontrarán el primero de estos modelos freudianos del lenguaje en *Contribution à la conception des aphasies*, de 1881¹, y en "Esquisse d'une psychologie scientifique"², de 1895. En cuanto al segundo modelo, éste es más directamente psicoanalítico y se halla expuesto esencialmente en *L'Interprétation des rêves*³, de 1900.

Asíntota

El primer modelo procede de una constatación que nos

¹ Sigmund Freud, *Contribution à la conception des aphasies* (1881), trad. fr. C. Van Reeth, Presses universitaires de France, París, 1983.

² El "Proyecto" (1895) se encuentra traducido junto con las "Cartas a Wilhelm Fliess" (1887-1902) en *Naissance de la psychanalyse*, trad. fr. A. Berman, Presses universitaires de France, París, 1956.

³ Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves* (1900), Presses universitaires de France, trad. fr. I. Meyerson, D. Berger, París, 1926 y 1967.

permite volver a las nociones de interdicto y de transgresión y encontrarnos nuevamente con aquel dualismo con el cual Freud no dejará de jugar bajo diversos términos. Lo que Freud constata es una inadecuación, un desequilibrio entre lo sexual y lo verbal. Aquello que *dice* el ser hablante no subsume a la sexualidad. La sexualidad no puede decirse; o, al menos, ella no puede decirse toda. Lacan retomará esta idea cuando afirme que "el goce no es todo" y que "la verdad no puede decirse toda". El deseo sexual es aprehendido poco, o nada, por el lenguaje y la inteligencia: "yo" desarrollo mi inteligencia, "yo" desarrollo mi lenguaje, mas una parte de mi subjetividad funciona bajo un régimen sexual que no se halla recubierto ni por el lenguaje, ni por la inteligencia. El deseo sexual es, en resumidas cuentas, asintótico respecto del lenguaje y de la inteligencia. Esta asintota se puede deber a la neurosis: el desfase entre el lenguaje de los neuróticos y su sexualidad es, si se puede decir, efectivamente estentóreo. Pero también se puede adelantar otra hipótesis más esencial: se trataría aquí de un dato constitutivo que remonta a la inmadurez del *infans*⁴.

En efecto, los seres humanos, que son seres hablantes, nacen no obstante sin poder hablar y son, por ello, más inmaduros que los animales, los cuales consiguen muy rápidamente asumir la vida de su especie así como el código de comunicación que les es propio. Los humanos necesitan un largo período de aprendizaje para adquirir el lenguaje y esta inmadurez del *infans* se traduce posteriormente en un desfase entre el aspecto biológico del hombre, cuya maduración sigue su propio camino, y el aspecto simbólico constituido por la adquisición y el desarrollo del lenguaje. La particularidad de nuestra especie, inmadura al nacer, y su incapacidad lingüística inaugural, ahon-

⁴ Cf. Sigmund Freud, "Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans. (El Pequeño Hans)" (1909), en *Cinq psychanalyses*, trad. fr. Marie Bonaparte y Rudolph M. Loewenstein, Presses universitaires de France, París, 1954, reed. 1970, pp. 93-197.

da la asíntota entre lo sexual y lo verbal y prohíben que se colme alguna vez el desfase entre ambos.

Según Freud, esta asíntota induce, en ambas hipótesis (neurosis o inmadurez constitutiva), una ausencia de traducción o, al menos, una traducción desfalleciente entre la *representación inconsciente* y las palabras. Podemos tener de nuestras actividades, en particular de los traumas sexuales que sufrimos o de otras experiencias sexuales, representaciones inconscientes, inscripciones en capas profundas de nuestro psiquismo o incluso de nuestra biología, mas las palabras, de por sí, dan de ello un testimonio muy desfasado, incluso nulo. Si la traducción hace entonces falta, o si falla a tal punto que produce síntomas, por ejemplo, precisamos un intermediario, el psicoanálisis en este caso, para tratar de hacer transitar las representaciones inconscientes hasta las palabras, en la desviación de esta asíntota.

Freud, desde sus primeros trabajos, está preocupado por la constatación de este hiato y busca por supuesto una solución para colmarlo. Les recuerdo que nos encontramos, entre los años 1881 y 1895, con un Freud neurólogo, antes del psicoanálisis que conceptualizará más tarde este desfase como una "represión", un "corte", un "clivaje", un "desdoblamiento", etc., según las variedades de las estructuras. Pues bien, los trabajos de Freud sobre la afasia retoman en lo esencial, pero desplazándolas, las teorías de Meynert y de Wernicke sobre este tema. ¿Qué dicen estas teorías y en qué consiste el desplazamiento operado por Freud? Sus predecesores suponen que los datos sensoriales periféricos —lo que "yo" escucho, lo que "yo" veo— provocan una excitación de los centros periféricos que luego es encaminada hacia el cerebro, produciendo en éste una proyección *unívoca*; de allí surge la idea de *centros nerviosos* que dan una orden a la cual "yo" respondo: la forma muy conocida del arco reflejo resume la articulación de este trayecto.

Freud, en cuanto a él, reemplaza la idea de proyección *unívoca* por una *serie de niveles* de representación, para obtener lo que él llama el "esquema psicológico de la representa-

ción de la palabra⁵. Éste conjuga un "conjunto cerrado", denominado *representación de palabra* (centrado en la *imagen sonora* y que engloba asimismo una *imagen de lectura*, una *imagen de escritura* y una *imagen de movimiento*), y un "conjunto abierto", denominado *representación de objeto* o *representación de cosa* (centrado en la *imagen visual* y que incluye las *imágenes táctiles*, las *imágenes acústicas*, etc.). No basta una sola representación para que "yo" hable; se precisan dos: representación de palabra y representación de cosa, las cuales van a actuar en conjunto. Y como si esto no fuese aún suficiente, cada una de estas representaciones es una serie que contiene en sí misma varios niveles. Por ejemplo, si me represento la cosa "tren", el nivel sonoro, el nivel visual, el nivel táctil, etc., de esta representación constituyen un conjunto complejo, estratificado, que llamaré un conjunto *hojaldrado*, representante del *objeto* o de la *cosa*. Por otro lado, la representación de palabra también se compone de varios elementos de representación. La palabra "tren" se compone no sólo de su representación acústica, sino también de su imagen lectora, pues "yo" sé cómo se escribe esta palabra; al sonido "tren" se suma entonces la escritura "tren". "Yo" debo también contar con la representación gráfica, porque "yo" sé escribir, y, así, la representación de mi motricidad entra en juego. Ustedes ven entonces que en lo que atañe a las palabras, Freud gradúa representaciones complejas por *series* o *niveles*: esta polifonía y esta heterogeneidad constituyen lo esencial de su concepción del lenguaje, al menos en aquel momento de su obra.

Está de más precisar que semejante descripción es muy diferente de la descripción del signo propuesta por Saussure, *significante* y *significado*. Aún cuando se puede adelantar que la representación de la palabra tiene un parecido con el *significante* y que la representación de cosa o representación de obje-

to evoca al significado, no es menos cierto que cada uno de los dos elementos constan en Freud de múltiples estratos y que nos hallamos lejos de la imagen saussuriana de la hoja de papel con su anverso y su reverso; por el contrario, vemos desplegarse un modelo realmente hojaldrado del sistema de representación psíquica o, como lo dice Freud en su texto sobre la afasia, de un "aparato de lenguaje" hecho de series de representaciones.

Heterogeneidad

Me gustaría insistir en la *heterogeneidad* inherente a lo que llamo "el primer modelo freudiano del lenguaje" (representación de cosa/representación de palabra). En este modelo, no sólo es considerable la parte de irrupción energética —lo que Freud expresará más tarde con el término de *pulsión*—, sino que los tipos de figurabilidad o de representación a los cuales se alude aquí están desfasados respecto del lenguaje. En efecto, Freud utiliza por lo menos dos registros de representación: uno concierne a las palabras y se parece *en parte* al *significante* de la semiología saussuriana: sería el caso de la "imagen sonora", pero ella es dependiente de las otras imágenes sensoriales de la palabra y no puede ser asimilada a un simple *significante* lingüístico; el otro concierne a los objetos, y evoca en mayor medida algo pictórico, que ha sido energéticamente investido y respecto al cual no poseemos, propiamente hablando, un término semiológico.

Tengan presente en todo caso que, ya desde sus trabajos sobre la afasia, Freud estableció diferentes niveles de representación y, de manera aún más profunda, una heterogeneidad de estos niveles que se marca de la siguiente manera: el lenguaje es, desde luego, organizador, pero también hay que contar con las representaciones de cosas, las cuales, a la vez que se encuentran ligadas a las palabras, no participan del mismo ámbito de representación. En este sentido, el aparato psíquico está constituido por una serie de representaciones —en plural— cuyas di-

⁵ Lo retomará en el "Appendix C, Words and Things", *Papers on Metapsychology*, The Standard Edition, vol. XIV (1914-1916), trad. fr. "Les Mots et les choses", en *Le Coq-Héron*, N° 54, 1975.

ferencias no hemos terminado de explorar.

Veamos ahora cómo Freud precisa esta complejidad en su "Esquisse", que data, se los recuerdo, de 1895, haciendo hincapié en el aspecto *energético* de las representaciones psíquicas. Este aspecto fue luego abandonado durante el período lingüístico del psicoanálisis francés, en particular por el propio Lacan. Hoy recobra vigencia con el cognitismo y el interés por lo biológico, pero se lo recupera desgraciadamente en una concepción monista de las operaciones de la mente. En su "Esquisse" Freud conserva el principio de la heterogeneidad y sigue siendo dualista. Hay dos sistemas, explica Freud en substancia: el sistema *phi* exterior y el sistema *psy* interior, que pueden juntarse o disociarse a partir del paso de la carga cuantitativa *Q*, la cual se transforma en carga cualitativa o psíquica. La luz llega a mi ojo: "yo" veo; mi piel arde: "yo" toco; mi tímpano vibra: "yo" escucho, etc. La cantidad energética que irrumpe en el sistema perceptivo se propaga a lo largo de los nervios hasta alcanzar el cerebro y, gracias a un sistema de filtrados, de resistencias o de protecciones, consigue inscribir una *huella*, fundamento de la memoria.

Intermediario

Es en este punto donde Freud le asigna al lenguaje un *papel intermediario* que no ha sido suficientemente resaltado, ni siquiera advertido. Se cree haberlo dicho todo cuando se repite tras Lacan que "el inconsciente está estructurado como un lenguaje" y se desatiende el aporte de Freud, el cual, en tanto hombre de ciencia prudente, buscó conciliar el "cuerpo" (energía) y la "mente" (representación) sin evacuar ninguno de estos niveles. Él introduce entonces un sub-sistema que sirve de *unión* entre lo cuantitativo (energético) y lo psíquico (representación): se trata de las "asociaciones verbales" ([R. cosa/R.palabra] + [R. cosa/R. palabra]+ etc.) que permiten al pensamiento investir algunas huellas mnémicas, garantizar la atención y volver posible

el conocimiento. El lenguaje, a caballo entre el pensamiento y la energía, autoriza al pensamiento a alcanzar y estabilizar la energía; permite que la atención se fije y que el pensamiento se despliegue; es, en resumidas cuentas, una caja de equilibrio entre lo sensorial y/o lo cuantitativo (lo energético, lo pulsional) y la abstracción. Cuando les exponga el "segundo modelo freudiano del lenguaje", comprenderán mejor el papel capital del lenguaje como vector de la anamnesis y verán cómo vuelve posible el paso del significado abstracto al trauma inconsciente e incluso corporal, lo que le permitirá al psicoanálisis el hacer de ello un laboratorio para sus investigaciones sobre el deseado renacimiento del sujeto. Pero, desde el "Esquisse", el lenguaje constituye, así entonces, el *sub-sistema* situado entre *phi* y *psy*: el lenguaje es *a la vez phi* y *psy*, físico y psíquico. Es físico porque yo articulo, porque mi palabra es sensorial, visual, sonora, etc. Está anclado en el mundo físico y en la carga cuantitativa de la excitación. Y también está anclado en la impronta psíquica. Esta *naturaleza doble* le permite estar en el cruce del cuerpo y de la mente. He aquí cómo Freud describe el proceso en su terminología propia: las asociaciones *verbales* "colocan a los procesos *de pensamiento en el mismo plano* que los procesos *perceptivos*: ellas les confieren una realidad y vuelven posible el recuerdo⁶".

Quienes han leído conmigo a Proust⁷ saben que el pensamiento y la percepción terminan por amalgamarse en la frase del escritor. Es cierto que el ejercicio del lenguaje cotidiano y muy particularmente el metalenguaje, como el de este curso, por ejemplo, no hace evidente para nosotros la afirmación de Freud según la cual "el lenguaje coloca en el mismo plano al pensamiento y a la percepción", porque existe un pensamiento abstracto que se disocia y se desfasa, precisamente, de lo per-

⁶ Sigmund Freud, *Naissance de la psychanalyse*, op. cit., pp. 375-376. El destacado es nuestro.

⁷ Cf. Julia Kristeva, *Le Temps sensible, Proust et l'expérience littéraire*, Gallimard, París, 1994.

ceptivo. Pero Freud no estudia los lenguajes abstractos o matemáticos. Enfoca el lenguaje en el sentido corriente del término y éste, lejos de ser un código robotizado, como ustedes tal vez se lo imaginan con demasiada facilidad, es el lenguaje que aprende el niño, el de la comunicación pasional y amorosa. Lo que le interesa a él, analista, y sobre lo cual va a fundar el psicoanálisis debido a esta misma particularidad del lenguaje amoroso que él observa en clínica, son los "procesos de pensamiento" y "los procesos perceptivos" situados *en el mismo plano*. ¿Cuál es esta palabra que atañe a la vez al pensamiento y a la percepción? Freud va a pedir a sus pacientes que le lleven, no razonamientos intelectuales y divagaciones abstractas, sino historias: hable como le salga y asocie libremente; cuénteme sus historias, sus tonterías. Es en esas tonterías que yo voy a encontrar mi bien, y el suyo, al interrogar la equivalencia entre pensamiento y percepción y particularmente su nudo originario que es la alucinación.

Volvamos al texto de *Naissance de la psychanalyse*: "Los procesos de pensamiento confieren una realidad a los procesos perceptivos y vuelven posible el recuerdo"; no cualquier recuerdo, por supuesto, sino precisamente el recuerdo perceptivo que escapó a mi pensamiento, que "yo" reprimí. Al hacer el lenguaje que el pensamiento se desliza hacia lo perceptivo, me permite recobrar un recuerdo perceptivo extraviado por razones que "yo" ignoro. Situado, por una parte, entre la carga energética y la percepción (por ejemplo, el dolor) y, por otra, la actividad lógica ("ideas", "pensamientos": son los propios términos de Freud), el lenguaje actúa como *interfaz* y favorece el *conocimiento* y la *conciencia* (sistema P-Cc), a la vez que se apuntala gracias a un substrato de representaciones heterogéneas (excitaciones neuronales, percepciones, sensaciones).

Ustedes están descubriendo, pienso, aquello que ignoraban, a saber la complejidad de la concepción freudiana relativa al lenguaje; ésta fue puesta en relieve, por cierto, pero también fuertemente esquematizada por el período estructuralista. Se nos invita a sobrepasar la simple estructura lingüística "sujeto/ver-

bo/objeto" o "significante/significado", pues el lenguaje es una práctica mucho más compleja de lo que nosotros imaginamos a partir de una semiología restringida, ya sea saussuriana o pierceana. Las informaciones neuronales no son ni borradas ni resorbidas; son subyacentes, estructuradas, codificadas tan sólo para adquirir *valor* en virtud de sus *relaciones con los otros elementos*. Es aquí que Freud, es cierto, opera un deslizamiento de la neurología hacia una suerte de estructuralismo anticipado: el lenguaje consta de un substrato neuronal o cuantitativo, pero sólo se vuelve "lenguaje" al articularse sus excitaciones con otros elementos para formar con ellos una estructura que hace sentido para el otro: el otro-destinatario, el otro en que me convierto "yo" también al escucharme. Lo neuronal está sobredeterminado por una organización que me es dada por lo ya-ahí del lenguaje, por el *socius*, por quienes hablan antes que yo y que me hablan (no puedo impedirme el recordarles el famoso ejemplo del niño dejado entre los lobos y que nunca hablará).

Por consiguiente, con Freud se esboza un "área" del lenguaje, y en el propio cerebro; está sustentada por la excitación (sistema Q), diferenciada respecto de ella, doblemente articulada (R. cosa/R. palabra) y no precisa un sujeto trascendental. Posee dos niveles: uno horizontal, con la articulación en categorías lingüísticas, representaciones de cosas y representaciones de palabras, que adquiere sentido en la escucha del lenguaje; otro vertical, con la excitación neuronal donde se arrimará ulteriormente la pulsión. Freud, habrán advertido ustedes, nunca habla de "sujeto"; no precisa sujeto para articular su dinámica. Esta noción aparecerá en él mucho más tarde como "sujeto de la pulsión" en la *Métapsychologie*, en el sentido de agente y no en el que le damos hoy en día. El estudio sobre la afasia desarrolla una suerte de *combinatoria no centrada* que articula el registro neuronal, la organización "R. cosa/R. palabra", la escucha del otro, pero en modo alguno el sujeto trascendental. Tampoco hay, lo recalco, inconsciente organizador.

Pero dejemos por ahora el problema del sujeto para atenernos al dualismo freudiano, que es evidente en este primer mo-

delo y que se expresa en una concepción que he llamado "hojaldrada" del lenguaje, al tener por función el aparato psíquico el asegurar la traducción entre los tres órdenes que son la excitación neuronal, la representación de cosa y la representación de palabra, mientras que las fallas de esta traductibilidad provocan los diversos síntomas y patologías.

La *heterogeneidad* de esta organización será puesta entre paréntesis por el propio Freud en su trabajo ulterior, ya lo veremos, cuando elabore el modelo del sueño como vía real del inconsciente⁸. Cuando asimila lo inconsciente al sueño, Freud afirma que el sueño y/o lo inconsciente no son lenguaje; se trata más bien de una reserva pulsional, aunque articulada pero según *otra* lógica hecha de desplazamientos y de condensaciones, al modo de los jeroglíficos y *rébus*. Todo sucede como si Freud simplificara su primer modelo (neuronal, R. cosa/R. palabra), surgido del estudio de las afasias, a fin de descubrir una lógica propia al funcionamiento del inconsciente. Quizás para permitir el desciframiento de los sueños sin empantanarse en complicaciones infinitas y para disociar un psicoanálisis autónomo de la neurobiología. Pero esta "simplificación" no se hallará exenta de consecuencias y precisará a su vez la elaboración de un tercer modelo, introducido desde 1910 y que Freud mantendrá hasta el término de su vida. Él propondrá desde allí una clínica y una teoría de la individuación, así como de la relación con el otro, que inscribirá en la transferencia el asesinato del padre y la separación de la madre. El lenguaje, lejos de ser evacuado, será entonces integrado al pensamiento freudiano de la individuación en tanto condición de la civilización. Será entendido como un estrato al interior de un proceso que he propuesto llamar *significancia*: este término expresa simultáneamente el proceso, la dinámica y un movimiento del sentido que abarca al lenguaje, sin reducirse a él.

Para concluir respecto de este primer modelo freudiano del

⁸ Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, op.cit.

lenguaje, hago una vez más hincapié en su heterogeneidad. Ésta será retomada por ciertas teorías psicoanalíticas de los años setenta, por analistas confrontados a la necesidad clínica de pensar un funcionamiento psíquico infralingüístico, ya sea en la psicosis, ya sea en la poesía⁹: así W. R. Bion¹⁰, en 1970, expuso su teoría de la *función simbolizante alfa y de los elementos no-simbolizados beta*; yo misma¹¹ distinguí, en 1973, lo *semiótico* y lo *simbólico* para hacer luz sobre la heterogeneidad de las representaciones verbales e infraverbales; y Piera Aulagnier¹², en 1975, propuso los *pictogramas* como lugares de articulación del sentido en la psicosis. La actualidad analítica ha sido pues conducida a retomar y a interpretar este primer modelo freudiano del lenguaje y a elaborar estrategias para dar cuenta de esta verdad: el psiquismo no se reduce al lenguaje, aún cuando éste sea su organizador.

2

El modelo optimista del lenguaje justifica la "asociación libre"

Un inconsciente bajo la dominación de lo consciente

Les he propuesto, pues, un viaje por los modelos freudianos del lenguaje, comenzando con dos estudios preanalíticos de Freud: *Contribution à la conception des aphasies*, de 1881, y "Esquisse d'une psychologie", de 1895. Ahora bien, el verdadero modelo *psicoanalítico* del lenguaje aparece en Freud de manera más tardía, cuando aborda la práctica analítica y establece

⁹ Piensen, por ejemplo, en Artaud o en los *Caligramas* de Apollinaire.

¹⁰ W. R. Bion, *L'Attention et l'interprétation*, Payot, París, 1974.

¹¹ Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, op. cit.

¹² Piera Aulagnier, *La Violence et l'interprétation*, Presses universitaires de France, París, 1975.

el dispositivo de la cura, fundado, como ustedes lo saben, en la "regla fundamental" de la "asociación libre". Este modelo se elabora esencialmente en *L'Interprétation des rêves*, de 1900. Se lo puede definir como un *modelo optimista*, cercano a la concepción estructural del lenguaje. Es sobre este segundo modelo que Lacan se apoyará posteriormente sin dificultad para construir su propia teoría. Ya evoqué la última vez la idea que la invitación freudiana, dirigida al paciente, de proporcionar un *relato* modifica profundamente la concepción clásica del lenguaje. E insisto: es el relato, y no los signos o la sintaxis, el que permite que se opere esta modificación. Volveré sobre ello en detalle, mas, por ahora, destacaré otro aspecto del segundo modelo freudiano tal como aparece en *L'Interprétation des rêves*.

¿Qué sucede entre 1892 (después de los trabajos sobre la afasia y el gran período neurológico de Freud) y 1900 (después de la cura de pacientes histéricas y sus trabajos sobre los sueños)? Se precisa la convicción freudiana en relación a la capacidad del *relato asociativo* para traducir los contenidos traumáticos inconscientes, para esclarecerlos, incluso para desplazarlos. La escucha de sus pacientes lo confirma en su hipótesis, y es lo que se va a esforzar en tematizar.

El lenguaje está constituido por "términos intermediarios preconcientes", como Freud lo precisará más tarde en "El Yo y el Ello"¹³, de 1923. Pero, desde *L'Interprétation des rêves*, afirma que lo inconsciente está situado en la cura bajo la dominación de lo preconciente¹⁴, y ello por medio del lenguaje sobre el cual se funda la cura. Dicho de otra manera, el lenguaje constituye una zona intermediaria, en interfaz entre inconsciente y consciente, y permite situar al primero bajo la dominación del segundo. El lenguaje no está en lo inconsciente; lo inconsciente no es lenguaje, sin embargo, no existen en forma independien-

¹³ Sigmund Freud, "Le Moi et le Ça", en *Essais de psychanalyse*, trad. fr. S. Jankélévitch, Payot, París, 1927; reed. 1951, pp. 163-218; reed. y revisados por A. Hesnard, Payot, París, 1970, pp. 177-234.

¹⁴ Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, op. cit., p. 491.

te el uno del otro: buena advertencia para quienes tendrían la tentación de creer en una pretendida pureza biológica del inconsciente freudiano ¿no es cierto?

Persiste sin embargo una ambigüedad, puesto que Freud define a la vez lo inconsciente como una reserva de pulsiones y como una instancia bajo la dominación de lo consciente, lo que abre la puerta a una interpretación lingüística de lo inconsciente. Es sobre esta formulación que se apoyará Lacan, sin jamás citar a Freud, para afirmar que "el inconsciente está estructurado como un lenguaje"¹⁵. "La psicoterapia, prosigue Freud en *La Interpretación de los sueños*, no tiene otro camino sino el de someter lo inconsciente a lo preconciente"¹⁶. En la medida en que, siendo psicoanalista o psicoterapeuta, escucho lo inconsciente, puedo imaginarlo teóricamente como el ámbito de las pulsiones, independiente del lenguaje; pero no deja de estar bajo la dominación de lo preconciente y de lo consciente, y sólo puedo oírlo por intermedio del lenguaje. Es así como el paciente, respetando la "regla fundamental de la asociación libre", "revela", no su superficie biológica, ni su superficie o más bien sus profundidades pulsionales, sino, dice Freud, "de instante en instante su *superficie psíquica*"¹⁷, a saber sus traumas, sus pulsiones, todo lo que hace síntoma psíquico, y ello, bajo la forma del lenguaje. Al pertenecer al ámbito de lo preconciente, el lenguaje posee el poder de ir más allá que el lenguaje consciente e incluso de levantar el olvido inconsciente. Tal es su fuerza o su potencia: conjuntar la "superficie mental" y el olvido inconsciente. Y tal es, en la cura, la eficacia de la regla fundamental de la asociación libre donde el lenguaje sirve precisamente de terreno fértil y posee esa capacidad de sacar a

¹⁵ Al postular que "el inconsciente está estructurado como un lenguaje", Lacan endurece y dogmatiza la posición freudiana, pero es incontestable que puede fundarse legítimamente en ella.

¹⁶ Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, op. cit. p. 491.

¹⁷ Sigmund Freud y Karl Abraham: *Correspondance 1907-1926*, Gallimard, París, 1969. Carta del 9 de enero de 1908.

flote la huella mnémica así como la carga pulsional inconsciente, precisamente en razón a la heterogeneidad "representación de cosa/representación de palabra" que es la suya en el primer modelo y que aquí ya no está siendo hipostasiada. En efecto, si el final de *L'Interprétation des rêves* retoma el modelo del "Esquisse" (inconsciente/preconsciente/consciente), no es para acentuar la carga cuantitativa que circula entre las neuronas, ni otros aspectos de su primer modelo estratificado, sino para apartarse de aquellos aspectos cuantitativos y biológicos y señalar, por el contrario, el paso *progresiente* (la avanzada) de la "fuerza pulsional" del sueño proporcionado por lo inconsciente a un "pensamiento" preconsciente, por lo tanto lingüísticamente formado y destinado finalmente, y sólo de este modo, a la conciencia.

A fin de lograr esta "dominación de lo consciente" sobre lo inconsciente, el modelo del inconsciente será a su vez influenciado por la conciencia lingüística. No sólo el lenguaje es el intermediario entre lo inconsciente y lo consciente, sino que, para que el analista pueda oírlo mejor, para que "yo" me localice en tanto sujeto hablante y consciente, es preciso conferirle una estructura que *se asemeje* a la conciencia lingüística, que represente una cierta forma lingüística audible, comprensible. Así el sueño, al que se supone ser una actualización ejemplar de lo inconsciente, su "vía regia" según *L'Interprétation des rêves*, se encuentra por cierto modelizado como "otra escena", pero también provisto, de entrada, de una "gramática" o de una "retórica" (desplazamiento-condensación-sobredeterminación que reanuda con metonimia y metáfora), *a semejanza* del lenguaje consciente. En otros términos, el lenguaje es preconsciente, tiene un fundamento biológico y una superficie mental, pero se articula según reglas tributarias de las ciencias del lenguaje. En cuanto al sueño, es así como fue despejado por Freud de su misterio y de su esoterismo jeroglífico para ser asimilado a un lenguaje.

Ustedes comprenden ahora por qué califico este segundo modelo de "optimista". Al estar lo inconsciente articulado como

un lenguaje, "yo" puedo descifrarlo, "yo" puedo descubrirle reglas; puesto que se ubica en una posición de intermediario entre diferentes instancias, me va a dar, por añadidura, acceso a lo incognoscible, es decir al trauma. Lo inconsciente —construcción teórica— será por estas dos razones la "Tierra prometida" del análisis.

¿Quién ignora la contradicción?

Sitúo en el mismo segundo período "optimista" de este modelo del lenguaje un artículo de Freud que data de 1910, tal vez menos conocido, pero que ha sido objeto de estudio de los lingüistas, en particular de Émile Benveniste. Se trata de un breve artículo titulado "Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas"¹⁸. Freud estableció, ustedes recuerdan, la inexistencia de la contradicción o la ausencia de negación en el lenguaje del sueño y de lo inconsciente. El sueño ignora la contradicción, no se da el "no" en los sueños, el "no" no existe para lo inconsciente. Sin embargo, si una contradicción, un "no", aparecieran en el sueño, no habría que leerlos como tales, sino, por el contrario, como la afirmación de un deseo. "No soñé con mi madre", nos dice nuestro paciente. "Es precisamente con su madre que soñó", corrige Freud. Y así como no hay negación en lo inconsciente, tampoco hay duración, ni tiempo; volveré más adelante y de manera extensa sobre esta noción de suspensión del tiempo en lo inconsciente. Freud se alegra de reconocer la misma lógica de ausencia de contradicción propia de lo inconsciente en las "palabras primitivas" tal como están descritas en la especulación etimológica de Karl Abel. Ha sido desde

¹⁸ En Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. fr. E. Marty y M. Bonaparte, Gallimard, 1971, reed. 1993, pp. 59-67. Cf. Émile Benveniste "Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne" en *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966, pp. 75-87.

entonces demostrado que este etimologista se había equivocado, aun cuando sus proposiciones hayan sido en aquel entonces no sólo aceptadas, sino apreciadas. En ciertas lenguas llamadas primitivas, incluido el latín, explicaba Karl Abel, una misma palabra puede expresar dos ideas opuestas. Por ejemplo, una misma palabra puede significar "profundo" o "alto", es decir, dos sentidos contrarios (una dimensión orientada hacia lo bajo y otra hacia lo alto). Es la prueba, enfatiza Freud, de que las lenguas primitivas funcionan como lo inconsciente, sin contradicción; de que ellas demuestran de alguna manera el funcionamiento lo inconsciente. El estado de ánimo del sueño y las lenguas primitivas tendrían en común el hecho de que no les es operatoria la contradicción.

¿Cómo interpretar hoy esta asimilación de la lógica inconsciente a la del "lenguaje primitivo"? De manera doble, en mi opinión. Por una parte, Freud tiende a borrar la irreductible alteridad de lo inconsciente en relación a lo consciente, la que sin embargo, a pesar de haberla postulado él mismo, al descubrir en aquella "otra escena" un funcionamiento idéntico al del lenguaje eminentemente consciente. Lo inconsciente no tiene nada que ver con lo consciente, había afirmado en *La Interpretación de los sueños*, para enseguida pretender, en *Las palabras primitivas*, que existe un lenguaje, el de las lenguas primitivas, que comparte las mismas propiedades de lo inconsciente. Esto puede parecer como un resultado directo de la intención freudiana, ya citada, de situar lo inconsciente "bajo la dominación de lo consciente". El inconsciente no es, así, un estado de ánimo oscuro, ilógico, aberrante; lo consciente está presente en aquellas regiones secretas y misteriosas, y las domina.

Por otra parte y a la inversa, el lenguaje, considerado tradicionalmente como consciente, se encuentra, por efecto de la comparación freudiana entre lenguas primitivas e inconsciente, investido de lógicas paradójicas, de lógicas inconscientes: las palabras, por primitivas que fuesen, funcionan como un sueño. Ello permitiría inducir que puede existir una práctica social en la cual las palabras funcionen como en el sueño; y pueden exis-

tir otras situaciones —la poesía, los mitos— en las cuales el discurso consciente funcione como los sueños. Lo que amplía de manera considerable, convendrán conmigo, el campo de lo inconsciente. De aquí resulta una interpenetración de las dos escenas (Cs e Ics) que satisface, sin lugar a dudas, la intuición freudiana de un dualismo permanente del espíritu humano (lo inconsciente no es lo consciente) y que, por ahora (1910), no pone en tela de juicio la confianza de Freud en el lenguaje en tanto es capaz de servir de nexo entre Cs e Ics y, por consiguiente, de vencer la amnesia hasta llegar al trauma pulsional. En otros términos, a partir de la conciencia "yo" puedo acceder a la otra escena; más aún, en algunas situaciones, el hombre se comporta en su vida consciente como si develara su inconsciente; el acceso a lo inconsciente es por lo tanto posible.

Tal es, en mi parecer, el sentido de la fascinación que ejerció la proposición de Karl Abel sobre Freud. Gracias a este "descubrimiento" etimológico, Freud podía expresar lo que yo llamo su "optimismo lingüístico", que consiste en plantear que el lenguaje es la palanca de los traumas inconscientes. Les recuerdo no obstante, para cerrar este comentario sobre el artículo de 1910, que investigadores como Benveniste han refutado la tesis de Karl Abel, que no toma en consideración la posición del sujeto de la enunciación en el acto del discurso. Efectivamente, si una misma palabra significa "profundo" y "alto", es debido a que el sujeto de la enunciación se ha desplazado; está arriba de la escalera cuando dice que un pozo es profundo, y se encuentra al pie de la escalera cuando expresa su altura. Dicho de otra manera, es la posición del sujeto de la enunciación que cambia la perspectiva y ordena las diferencias semánticas, las cuales, por lo tanto, no están necesariamente manifiestas en las palabras mismas. El interlocutor, en cambio, nunca se equivoca, no confunde el sentido de las palabras idénticas, pues el contexto del acto discursivo —con los apoyos que son los adverbios, los pronombres personales, los sobrentendidos, los gestos mismos— les r esta toda ambigüedad. No hay funcionamiento onírico en el acto discursivo consciente. Contrariamente al sueño, la len-

gua es un sistema de diferencias y de discriminaciones, y no de confusiones de los contrarios. En cuanto a Freud, lo repito, hace un uso ideológico de los errores de Karl Abel para afirmar: encuentro el inconsciente en las palabras; gracias a las palabras puedo llegar a lo inconsciente y justificar de este modo mi modelo optimista del lenguaje.

Matesis y pulsión

Ustedes verán que el tercer modelo es mucho menos optimista, pero permanezcamos un instante aún en el segundo, con *L'Interprétation des rêves*, y recordemos al pasar el aporte de Lacan. La afirmación lacaniana: "El inconsciente está estructurado como un lenguaje", constituye, a mi parecer, una lectura atenta de aquel segundo Freud respecto del cual Lacan explicita lo que me parece ser su intención esencial. No soy de quienes afirman que Lacan —so pretexto de hablar de significante y no de pulsión— se libra a una interpretación demasiado personal de Freud, y que se contentan con relevar el exceso de la lectura lacaniana. Pienso, por el contrario, que esta última le aplica al segundo Freud todo el rigor extraído de la filosofía y de la lingüística de los años 1960. Este rigor lacaniano es, con toda certeza, una novedad. No es menos cierto que la idea según la cual lenguaje e inconsciente se encuentran bajo la dominación de la conciencia, que el inconsciente se ordena como una gramática o como una retórica, es una posición freudiana y va, efectivamente, en el sentido de la fórmula: "El inconsciente está estructurado como un lenguaje".

Más aún, me parece que la matematización del inconsciente perseguida por la escuela lacaniana y, de otra manera, la influencia cognitivista en las figuras inconscientes —las estrategias computacionales aplicadas hoy en día a los procesos conscientes e inconscientes— pueden ser afiliadas a este segundo programa freudiano, formulado de la siguiente manera en *L'Interprétation des rêves*: "La [tarea de la] psicoterapia es brin-

darle liberación y olvido a los fenómenos inconscientes [...]; la psicoterapia no tiene otro camino sino el de someter lo inconsciente a lo preconscious"¹⁹. Esta tentativa de capturar lo inconsciente en lo consciente se encuentra, creo yo, inscrita en ese momento de manera muy nítida en el proyecto freudiano. Sólo es posible porque el lenguaje, tal como lo entiende Freud, es en sí mismo el lugar de esta dominación de lo inconsciente por lo consciente. (Quiero también precisar aquí que el inconsciente de los cognitivistas no tiene nada que ver con la otra escena freudiana, y que el inconsciente ignora los procesos primarios y la otra lógica que rige los traumas sexuales; el pseudo-inconsciente cognitivista se refiere esencialmente a los automatismos y a los actos maquinales y atañe más bien a la inatención que a lo inconsciente).

Si extremamos la línea lacaniana tal como la he vuelto a trazar, terminamos por desembarazarnos de lo que seguía constituyendo el dualismo freudiano en el seno de este segundo modelo, dualismo que consiste en situar el lenguaje entre consciente e inconsciente, manteniendo a la vez la visión dualista pulsión/conciencia. Si extremamos entonces esta línea, liquidamos el ámbito pulsional así como los procesos primarios; es la tendencia de una cierta corriente, en el psicoanálisis francés lacaniano y post-lacaniano, que estima que la noción de pulsión es inútil. La pulsión es un mito, nos dicen en sustancia sus adeptos, puesto que no tenemos acceso a ella sino mediante el lenguaje. Es por lo tanto inútil hablar de pulsión; contentémonos con hablar del lenguaje.

Ahora bien, el punto de vista freudiano es totalmente otro: la pulsión y los procesos primarios son irreducibles a los procesos secundarios, aun cuando padezcan su dominación. Ciertas corrientes analíticas modernas, así como los cognitivistas, son dueños de no percibir ni la pertinencia ni la utilidad de la pulsión y de los procesos primarios: pero se sitúan entonces fuera

¹⁹ Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 491.

del campo del psicoanálisis y de su radicalidad que da prueba de la división del sujeto hablante. Tendré oportunidad de volver sobre la ambigüedad de la clínica freudiana al respecto, pero, antes de pasar al tercer modelo freudiano del lenguaje, resumo aquí el segundo:

—situación intermediaria del lenguaje entre consciente e inconsciente;

—dominación de lo inconsciente por el lenguaje y por la conciencia, lo que deja el camino abierto a una matematización de lo inconsciente y puede llegar hasta las posiciones cognitivistas;

—mantención de un dualismo que preserva la existencia de una reserva pulsional, de la cual ciertos epígonos quisieran desembarazarse.

3

El "pacto simbólico" y la filogénesis: de la significancia al ser

La mayoría de quienes celebraron el advenimiento del estructuralismo se limitan a este segundo modelo del lenguaje en Freud, que culmina en los textos de 1910 a 1912. Su planteamiento es sin embargo más complejo. Pues Freud le da un curso propiamente exorbitante a sus teorías iniciales, curso en el cual se desarrolla una concepción del "sentido" que ya no es sólo el "lenguaje", el cual se complejiza, sino que, al plantear los problemas, revela toda la fertilidad del proceder analítico, su irreductibilidad a lo que Lacan criticará precisamente con el término de "lingüistería". Espero haberles mostrado cómo, efectivamente, podía deducirse una "lingüistería" del segundo modelo de *L'Interprétation des rêves*, pero Freud se distanció precisamente de este modelo para elaborar aquel que llamaré de la *significancia*.

Asimilación-hominización

Podríamos fechar en 1912-1914 un viraje en el pensamiento freudiano, que se va a radicalizar con la Primera Guerra Mundial y las resonancias que ésta tendrá sobre su personalidad y la teoría analítica. Freud se verá, en efecto, gravemente sacudido por la tragedia de la guerra y por las consecuencias que tuvo para su familia, sus hijos, y para su propio método. *Totem et Tabou* (1912) ya entraña los elementos del tercer modelo²⁰ del lenguaje e insiste en la diferencia entre, por una parte, *actos* que se repiten sin tener representantes psíquicos (en particular el asesinato del padre) y, por otra parte, una asimilación-identificación con aquella instancia de poder que encarna el padre, y que se efectúa por mediación de la comida totémica, la cual genera el pacto simbólico entre los hermanos.

No es inútil detallar este proceso y recordarles que Freud, en *Totem et Tabou*, le da la forma de un relato (¿ficticio?) a una etapa capital de la *hominización* mediante la cual *el Homo Sapiens* se vuelve animal social al identificarse no con la *tiranía* (que lo aplastaba anteriormente); sino con la función de *autoridad* del padre (que lo eleva en lo sucesivo a la categoría de sujeto de una cultura). De manera simultánea, Freud pone en evidencia dos estrategias psíquicas: *actos irrepresentables* (el coito y el asesinato serán sus prototipos) versus *representaciones estructurantes* por identificación con el padre. En otros términos, los hermanos se rebelan contra el padre que les quitaba a las mujeres y acaparaba todos los poderes, y lo matan en el transcurso de un acto violento. Este acto se repite primero sin dar lugar a una representación psíquica; evoca lo que, en nuestra vida de individuo, constituye el trauma: hemos sido afecta-

²⁰ Los remito a mi comentario de *Totem et Tabou* en la primera sesión de este curso, en la cual les hablé de la rebelión de los hermanos contra el padre, rebelión que constituye el pacto simbólico como piedra angular de la *hominización* y por ende de la cultura que surge de esta rebelión.

dos por uno o varios actos, seducción sexual o violencia, que nos vuelven en mente (así como nuestras reacciones pasivas o violentas) sin que podamos representárnoslos para pensarlos, nombrarlos, dominarlos, atravesarlos, olvidarlos. Estos traumas son tales que suscitan somatizaciones, abreacciones no psíquicas, síntomas, enfermedades, trastornos de la conducta, pasos al acto. Asimismo, el asesinato del padre de la horda por parte de los hijos pudo repetirse de manera obsesionante, piensa Freud, sin ser aún representado en un psiquismo humano. Y ello, hasta que la devoración-asimilación se torne, por mediación de la comida totémica, en un acto simbólico de identificación psíquica con la función del padre.

Ustedes conocen las críticas que no se le han dejado de hacer a Freud al respecto: nos cuenta su propio fantasma, y, por qué no, su propio delirio; tenemos aquí el ejemplo perfecto de la novela freudiana, de la subjetividad freudiana, etc. No dejemos de lado esta sospecha. Pero tratemos de apreciar su aporte teórico, de tomar en serio esta fábula totémica: preguntémosnos si, más allá de la problemática "prehistoria", Freud no intenta pensar en esta puesta en escena en los actos traumáticos que sus pacientes, y quizás él mismo, han sufrido en su infancia. ¿Por qué son traumáticos estos actos? ¿Por qué suscitan otros actos violentos o somatizaciones? Porque no encuentran representación. "Yo" he sufrido tales violencias, "yo" he sido tan violentamente excluido/a que "yo" tan sólo puedo convertirme en un/a criminal o cometer un acto análogo al que "yo" sufrí, en circunstancias de que "yo" lo ignoro: drogarme, por ejemplo, para aniquilar mi conciencia. En otros términos, el trauma abre actos en cadena que mantienen intacto el suspenso de la representación.

Ahora bien, Freud nos explica que los hermanos asesinos del padre de la horda primitiva no se contentaron con repetir hasta el infinito el acto traumático sino que procedieron a la asimilación-identificación, a través de la comida totémica, con el poder que los había traumatizado: es decir que se comieron al padre, que lo asimilaron en el sentido a la vez concreto y

metafórico del término; ellos se convirtieron en él, y él se convirtió en ellos. Y, al convertirse en el poder, dejaron de estar excluidos de él. Contrajeron, mediante aquella comida totémica cuya huella encontramos en todas las religiones, un pacto simbólico entre hermanos que forman de este modo un conjunto, una cultura. Ustedes captan, espero, toda la sutileza de este asunto: la rebelión de los hermanos no se queda en un simple acto irrepresentable; se opera un salto cualitativo, mediante el cual el acto sagrado constituye de allí en adelante un lazo simbólico. Los hijos, los hermanos, se vuelven padres a su vez. *Totem et Tabou* es la conversión en relato de una etapa capital de la *hominización* mediante la cual el *Homo Sapiens* se volviera un hombre social, al identificarse no con la tiranía del padre, sino con su función de autoridad: tal es el acto de la *hominización*, el acto de la cultura.

Las grandes ausentes de este asunto —lo habrán advertido, supongo—, son las mujeres. Volveré muy particularmente sobre lo femenino y el pacto simbólico, pero no podemos más que constatar que Freud se mantiene muy discreto en este texto en relación al destino de la feminidad propia de los hermanos: ¿cómo resolvieron ellos sus potencialidades de haber sido también las mujeres de aquel padre, a saber las víctimas sometidas o pasivas de la pulsión sexual paterna; potencialidades sugeridas por la insistencia respecto del lazo homosexual que se establece entre los hermanos reconciliados en torno al padre muerto? Freud nos informa aún menos sobre el destino de las mujeres, las cuales, después de la muerte del padre y del pacto, se convierten en objeto de los deseos y del intercambio entre los hermanos. Al guardar silencio en torno a lo femenino, Freud se mantiene fiel al pacto social, a la regla de la sociedad que hace que las mujeres sean descartadas de la religión de los hermanos, y tal vez también se mantenga fiel a sus propias tendencias. Reconozcamos, no obstante, algo que el fundador del psicoanálisis tiene la honradez de expresar, a saber el substrato homosexual del acuerdo sagrado: el desdoblamiento de aquel destino social en destino homosexual, cuya interrogación Freud,

sin embargo, no ahondará. Los hermanos se vuelven a encontrar entre sí reprimiendo su feminidad y alejando del espacio sagrado y social el intercambio sexual cuyo objeto serán las mujeres y que constituirá la esfera de lo privado, de lo erótico, de lo reprimido.

Permítanme volver sobre las dos estrategias psíquicas puestas en evidencia por Freud en *Totem et Tabou*. Por una parte, los actos irrepresentables cuyos prototipos son el asesinato del padre y el coito, ya que es precisamente el coito que los hermanos, deseosos de conquistar el derecho al placer con las mujeres, le reprochan al padre que se ha apoderado de todas las mujeres. Y, por otra parte, las representaciones estructurantes por identificación con el padre. Es aquí que emerge la noción de significancia, la cual no tiene nada de lingüístico, puesto que Freud se interroga no sobre la estructura del lenguaje, sino sobre la dinámica psíquica en la cual es la dicotomía entre *acto* y *representación*, entre *irrepresentable* y *contrato* simbólico *en torno a la autoridad*, la que concentra su interés. Tales parámetros, como ustedes pueden ver, no tienen efectivamente nada de propiamente lingüístico.

Narcisismo, melancolía, pulsión de muerte

En el período que sigue, después de *Totem et Tabou*, Freud afina incesantemente su teoría sobre las variantes de las representaciones o de las formaciones psíquicas, evitando siempre de poner el lenguaje en primer plano. En 1914, con "Pour introduire le narcissisme"²¹, define el *narcisismo* como una "nueva acción psíquica": nueva, porque diferenciada del auto-erotismo, pero anterior a las triangulaciones objetales en el Edipo. Auto-erotismo, narcisismo, fase edípica se escalonan así en la

²¹ Sigmund Freud, "Pour introduire le narcissisme" (1914), trad. fr. J. Laplanche, en *La Vie sexuelle*, Presses universitaires de France, París, 1969, pp. 81-105.

vida del sujeto, y el narcisismo aparece allí como una primera organización identitaria, una primera autonomización que no es ni muy estricta ni muy nítida aún, puesto que hay que esperar la triangulación del Edipo para que la autonomía psíquica se efectúe²². El narcisismo, destaca Freud desde su texto de 1914, se caracteriza por la inestabilidad; observen, al pasar, que el uso ingenuo del término "narcisismo" en el lenguaje corriente es erróneo, puesto que designa a una persona imbuida y segura de ella misma, triunfal, en circunstancias de que el Narciso freudiano, precisamente, no sabe en absoluto quién es y sólo inviste su imagen porque no está seguro de su identidad. Es preciso decir que el narcisismo nos conduce a un "estado límite" entre seguridad e inseguridad identitarias. ¿Por qué es inestable, fronteriza, esta organización? Porque es todavía demasiado dependiente del "otro", que es la madre en este caso, de quién el sujeto recién se está separando; se trata de una pseudo-identidad en vías de constitución, no estabilizada aún por la triangulación edípica. Freud se sitúa así en una nueva perspectiva, muy diferente del optimismo lingüístico anterior; detalla las etapas de lo que yo llamo la *significancia*, la cual, lejos de separar las pulsiones y las palabras, se organiza en estructuras intermedias.

En 1915, el término de *sujeto*²³, opuesto al *objeto*, aparece bajo la pluma de Freud a propósito de la pulsión. El sujeto, dice

²² André Green desarrolla la definición del narcisismo interrogándose sobre su valor de "estructura" o de "estado" intermediario, inestable de la identidad, en *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Minuit, París, 1983.

²³ Una cierta lectura de Lacan podría llevarnos a pensar que la noción de sujeto es obvia, incluso en Freud, pero no hay nada de eso. A algunos freudianos se les ocurrió, a su vez, considerarla como un artefacto lacaniano. ¿Por qué hablar de sujeto, puesto que el término no se encuentra en Freud, argumentan ellos. Freud habla, en efecto, de yo, de ello, de superyó, pero no de sujeto. Salvo, precisamente, en su *Métapsychologie* (1917), trad. fr. J. Laplanche y J.B. Pontalis, Gallimard, París, 1968 (*op. cit.*, p. 35, colección "Idées") donde el término aparece vinculado exclusivamente a la pulsión y no a la construcción simbólica, y menos aún al lenguaje.

él, es el sujeto de la pulsión, y no el sujeto del lenguaje. Insisto en este punto. Se distinguen tres polaridades de la vida psíquica, que van a articular la metapsicología de Freud:

- sujeto (yo)-objeto (mundo exterior);
- placer-displacer;
- activo-pasivo.

Demos un paso más en la evolución de los elementos de la teoría freudiana que permiten delimitar este tercer modelo del lenguaje que llamo la *significancia*. En 1917, "Duelo y Melancolía"²⁴ profundiza las lógicas de *ambivalencia* entre sujeto y objeto. En la melancolía, por ejemplo, el objeto es a la vez externo e interno, a la vez amado y odiado, y, por esta razón, genera la depresión: "yo" he sido abandonado/a por mi amante, un colega de trabajo me ha herido, él o ella es mi enemigo/a, etc., pero el cuento no termina aquí. Me es imposible cambiar de compañero o de proyecto, porque el objeto que me causara daño no es sólo odiado sino también amado y por lo tanto identificado a mí: "yo" soy aquel otro detestable, "yo" me odio en su lugar, es por ello que suscita mi depresión, hasta el suicidio que es un crimen imposible, disfrazado.

Cuarto y último movimiento: en 1920 aparece el extraordinario postulado de una *pulsión de muerte* que sería la onda portadora de la pulsión de vida. La pulsión de vida en tanto *libido* había sido postulada por Freud en *L'Interprétation des rêves*, en momentos de la elaboración de aquel modelo optimista en el cual, nos decía él, el sueño es la realización de un deseo bajo la acción de una pulsión ligadora, de una pulsión de ligazón tal que ella funda el deseo, el acto sexual, el amor. Pero, a medida que se despliega el análisis de sus pacientes, Freud advierte que no es sólo la pulsión de ligazón que está en juego en lo que programa nuestra vida psíquica, que existen también resistencias a la evolución óptima del sujeto y al análisis. Él plantea entonces la existencia de otra pulsión que va en

²⁴ En Sigmund Freud, *Métapsychologie*, op. cit.

contra de la pulsión de vida y que va a llamar la *pulsión de muerte*, la *pulsión de desligazón*²⁵.

Se suele pasar por alto definir lo que hace la diferencia entre pulsión erótica y pulsión de muerte, entre Eros y Tánatos. Hay que recordar que Eros es ligador, mientras Tánatos es desligador, recorta. La melancolía ofrece al respecto una representación impactante: los lazos con el otro se hallan cortados, "yo" me aislo del mundo, "yo" me repliego en mi tristeza, "yo" no hablo más, "yo" lloro, "yo" me mato. Y esta desligazón que me ha cortado del mundo terminará por recortarme a mí mismo/a, por destruir mi pensamiento, a fuerza de recortar la continuidad de la representación. El postulado freudiano más radical, que ha sido percibido como un pesimismo de Freud, pero que tal vez no sea en el fondo más que su lucidez, consiste en plantear que la pulsión de muerte es la más pulsional. Postulado que ya no puede ser más enigmático, pero que afirma que la onda portadora es la pulsión de desligazón y que la pulsión de vida no es sino una suerte de apaciguamiento y de cohesionamiento de la primera. Dicho de otra manera, no debe sorprendernos el encontrarnos bajo la pulsión de vida, bajo el erotismo, con la obra demoníaca de la pulsión de muerte.

El lenguaje, fuente de errores

¿Qué sucede con el lenguaje en el transcurso de esta construcción que estamos recorriendo? ¿De qué manera nos permite ésta comprender el lenguaje?

Todavía se hace necesario hacer un rodeo antes de contestar a esta pregunta. Entretanto se manifiestan las *resistencias* al análisis, impidiendo la curación, interrumpiendo las curas, bloqueando su proceso. Estas resistencias conducen a Freud, no a

²⁵ Cf. André Green, *La Déliaison. Psychanalyse, anthropologie et littérature*, París, Les Belles-Lettres, 1992.

desechar la regla fundamental de la asociación libre (observen que este pretendido pesimismo nunca le hizo decir: son demasiadas las dificultades, la herramienta no es buena; nunca abandonó las bases iniciales de su teoría), sino a modificar constantemente su optimismo relativo a la eficacia de esta regla y a proceder a la vez a una reevaluación del lenguaje y al establecimiento de la segunda tópica. Detengámonos un instante en su estudio titulado "Le Moi et le Ça"²⁶ (1923) y en el artículo sobre la "Dénégation" ("Die Verneinung"²⁷, 1925) para captar este movimiento en su diseño acabado y en su fase más segura.

En lo que se refiere al lugar del lenguaje, Freud mantiene en un primer tiempo su tesis según la cual las representaciones inconscientes se diferencian de las representaciones verbales, pero son susceptibles de ser asociadas a éstas últimas y capaces por ello de advenir a la conciencia mediante el lenguaje. No hay lenguaje en el inconsciente, que es una reserva de pulsiones; las representaciones verbales pertenecen al ámbito de lo preconscious; lo que es pulsional es por lo tanto inconsciente, pero puede llegar a la conciencia: "*La diferencia real entre una representación inconsciente y una representación preconscious (idea)*", escribe Freud, *consistiría en que aquélla se halla relacionada con materiales que permanecen no conocidos, mientras que ésta (la preconscious) estaría asociada a una representación verbal. Primera tentativa de caracterizar lo inconsciente y lo preconscious sin recurrir a sus relaciones con la conciencia [...], sólo puede volverse consciente lo que ya ha existido en estado de percepción consciente y, exceptuados los sentimientos, todo aquello que, proviniendo de adentro, quiere volverse consciente, debe procurar transformarse en una percepción exterior, transformación que sólo es posible gracias a las huellas*

²⁶ Sigmund Freud, "Le Moi et le Ça", op. cit.

²⁷ Sigmund Freud, "La Dénégation", trad. fr. H. Hoesli, *Revue française de psychanalyse*, 1934, VII, No 2, pp. 174-177. Y en particular nueva traducción y comentarios de Pierre Theves y Bernard This, en *Le Coq-Héron*, No 8, 1982.

*mnémicas (de palabras oídas)*²⁸". Por lo tanto, lo preconscious —lo que es verbal— fue primero percibido; llegó de los otros una estimulación verbal, mediante un discurso que fue percibido y luego olvidado; esto percibido-olvidado cayó en lo inconsciente donde se convirtió en una huella mnémica; y son estas palabras oídas, soldadas a las percepciones, sus olvidadas huellas mnémicas, que van a indagar hoy las palabras preconscious oídas. El aparato psíquico se libra de este modo a un doble juego con las palabras: primero, fui sembrado/a por palabras, palabras que "yo" percibí y que cayeron en el olvido; éstas formaron huellas mnémicas a las cuales vinieron a incorporarse percepciones, así como pulsiones, que emanaban de adentro del cuerpo; por último, es este conglomerado inconsciente, bajo el régimen de la huella mnémica, que yo rescato por intermedio de las palabras tal como funcionan actualmente en mi psiquismo adulto preconscious.

Recordemos lo que en el segundo modelo "optimista" le confería a las representaciones verbales preconscious la función capital de palanca de la propia represión (y por lo tanto el poder de transferirnos de la conciencia a la pulsión): *aquellas representaciones verbales*, al ser antaño *percepciones*²⁹ (contrariamente a las ideas abstractas que, por consiguiente, son inutilizables en la cura cuyo objetivo es levantar la represión), podían entonces, como todas las huellas mnémicas, volverse nuevamente conscientes. Es entonces, porque hubo percepciones en las palabras, que estas "palabras-percepciones" —el signo freudiano es un doblete heterogéneo— pueden ligarse a la vez a la pulsión, y luego a la investidura corporal, física, traumática, y a la representación lingüística, a la conciencia. Las palabras-doblete siguen siendo un cruce entre la percepción, la huella mnémica antigua y la conciencia, y es a partir de este cruce que las pala-

²⁸ Sigmund Freud, "Le Moi et le Ça", op. cit., pp. 187-188. El destacado es nuestro.

²⁹ Percepción que ni el modelo lingüístico saussuriano (significante-significado), ni el modelo semiótico triangular de Pierce toman en cuenta.

bras —tal como las entiende Freud— son susceptibles de convertirse en la herramienta esencial del psicoanálisis. Esto es válido para el modelo optimista que Freud mantiene hasta el final de su vida.

Pero se instala un escepticismo y aparece un cambio importante en el pensamiento freudiano, probablemente debido a su confrontación más masiva con la psicosis: las palabras, constata, no son simplemente las garantes de nuestra posibilidad de recobrar las percepciones o las huellas mnémicas reales; este beneficio también es portador de su reverso. Las palabras no sólo pueden permitir a las cosas *interiores* el volverse conscientes, sino que pueden también, e inversamente, ser fuente de *errores* y generar *alucinaciones*; no son tan seguras como parecen para hacer la travesía desde la percepción hasta la conciencia y vice versa; el lenguaje, por lo tanto, deja de ser un terreno seguro para conducirnos hacia la verdad. Freud retomará este problema en un texto tardío, "Constructions dans l'analyse"³⁰ (1937) y en el *Abrégé de psychanalyse*³¹ (1938). El lenguaje "permite establecer un estrecho vínculo entre los contenidos del Yo y los restos mnémicos de las percepciones visuales y sobre todo auditivas. Por lo tanto, la periferia perceptiva de la capa cortical puede ser excitada desde el interior y ciertos procesos internos, tales como las corrientes de representaciones y los procesos de pensamiento, pueden volverse conscientes. La ecuación percepción-realidad (mundo exterior) se halla obsoleta. Los errores, que se producen en adelante con facilidad y que son de regla en el sueño, se llaman alucinaciones"³².

³⁰ Sigmund Freud, "Constructions dans l'analyse", trad. fr. E. R. Hawelka, U. Huber, J. Laplanche, en *Résultats, idées, problèmes II*, Presses universitaires de France, París, 1985.

³¹ Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse* (1938), Presses universitaires de France, trad. fr. Anne Berman, París, 1949.

³² Les recomiendo, a los interesados por el tema del lenguaje, una obra muy pormenorizada sobre el pensamiento freudiano y el lenguaje, de John Forrester, *Le Langage aux origines de la psychanalyse*, Gallimard, París, 1980, en el cual el autor insiste en el descubrimiento de Freud

Tal vez se deba al hecho de hallarse bajo el impacto de la aparición de estos dos límites en el poder del lenguaje (resistencia-alucinación), lo cierto es que la continuación del estudio que cité hace un momento, "Le Moi et le Ça", que situaba el lenguaje en lo preconsciente, no sólo no retoma la problemática lingüística, sino que asume otro rumbo, con el esbozo de la *segunda tópica*. Ésta es heredera del sujeto de las pulsiones así como del "complejo paterno"³³ tal como fuera planteado por el Edipo, pero sobre todo por *Totem et Tabou*, puesto que tiene la ambición de indagar en "la esencia superior del hombre"³⁴ que se revela en la religión, en la moral y en el sentimiento social. Lejos de hipostasiar esta "esencia superior" para volverla incognoscible, Freud, por el contrario, la escudriña de cerca en la evolución de sus pacientes, distinguiendo en ella, particularmente, la *identificación*, la *idealización* y la *sublimación*. La llamaré, en cuanto a mí, proceso de *significancia*.

A partir de allí, el fin que se propone Freud consiste no en delinear el lenguaje, sino en abrir el psicoanálisis a un proceso de simbolización más amplio en el cual encuentra su lugar el lenguaje, sin ser el denominador común. En resumen, las "representaciones verbales", aunque mantenidas, son provisoriamente puestas de lado en provecho de un proceso más global que Freud establece en el segundo capítulo de su estudio "El Yo y el Ello", que examinaremos en la próxima clase.

confrontado a la psicosis, y en el problema planteado por la alucinación: deseos, angustias pueden tomar caminos interiores y cristalizarse en palabras que no tienen nada que ver con la realidad objetiva percibida (cf. pp. 177 y ss.). Cf. también, Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse*, op. cit., p. 75 y *Moïse et le Monothéisme* (1939), trad. fr. Anne Berman, Gallimard, París, 1948, pp. 131-134.

³³ El término no es de Lacan, quien habla, por su parte, de "función paterna".

³⁴ Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 206.

Martes 3 de diciembre de 1994

La copresencia sexualidad-pensamiento

"Cansados" o "adolescentes"

Antes de continuar con el *proceso de significancia* que comencé a presentarles abordando la *segunda tópica* freudiana a través de "El Yo y el Ello", les propongo una pequeña disgresión que servirá también de calderón para el tema de este curso.

Algunos de ustedes fueron sin duda al coloquio de la Sociedad de Psicoanálisis de París, el 26 y 27 de noviembre pasados, pues me han llegado algunos ecos en torno al tema de la rebeldía que, por lo visto, suscita muchas interrogantes, de lo cual me alegro. ¿Acaso hablar del psicoanálisis como discurso-rebeldía significa que se le pide al "diván" que "se levante para tomar el poder"? La pregunta no deja de tener frescura, por no decir más, y me va a dar la oportunidad de llevar a cabo dos puntualizaciones.

En primer lugar, he indicado que había que entender el término "rebeldía" en un sentido etimológico y proustiano. A esto añadan también los dos siguientes enunciados de Freud, muy conocidos: "*Abí donde estuvo ello yo ha de advenir*" y "*Yo triunfó abí donde el paranoico fracasa*". Se supone que el paciente, el analizante, ocupa el lugar de ese "ahí". Y aquel "ahí" es una anamnesis; una memoria oculta en lo inconsciente (y que el retorno de lo reprimido hace disponible) o depositada en la historia de la persona, que abarca a la historia generacional y, más allá, eventualmente a la filogénesis (aun cuando esta última óptica es discutible, ya volveré sobre ello). De manera aún más insostenible, aquel lugar, donde debo advenir en mi rememoración, es un lugar donde se disocian lo nombrable y lo

innombrable, lo pulsional y lo simbólico, el lenguaje y aquello que no lo es. Es por lo tanto un lugar muy arriesgado, un lugar de incoherencia subjetiva, en el cual la subjetividad se halla puesta en dificultad; he hablado al respecto de "sujeto en proceso"³⁵. No se trata por lo tanto, como ustedes ven, de una rebeldía en el sentido de que nos estaríamos encaminando hacia "días más felices", sino, por el contrario, de un *retorno* y de un *proceso*.

¿Por qué no atenerme entonces al término de rememoración? ¿Por qué me he sentido obligada a reinvestir el término de "rebeldía", aun cuando tenga que insistir en su sentido etimológico? Precisamente para no darles la impresión de que la aventura analítica y, de otro modo, la experiencia literaria —volveremos a hablar de ello— son una simple rememoración, una simple repetición de lo que tuvo lugar, sino, como dice Mallarmé, "un futuro anterior"; pues se opera sobre ellos una modificación, un desplazamiento del pasado y, a fuerza de retornar a aquellos lugares dolorosos, y con mayor razón si son neurálgicos, se produce una reformulación de nuestro "mapa psíquico" (en la hipótesis óptima, claro está). Lacan produjo al respecto una hermosa frase: "El psicoanálisis puede hacer del imbécil un canalla", y es cierto que esto también se da; a fuerza de repetir y de apropiarse de sus síntomas, el sujeto se fija en ellos, los repite y llega a normalizarse con el universo entero, manipulado por sus síntomas por fin insertos, halagados, reconocidos. Un cierto número de analistas, Winnicott por ejemplo, ven en el término de una cura —desde una perspectiva pediátrica; y con toda la amabilidad que ello supone, agregaría yo— un "renacimiento". El análisis podría permitir un renacimiento. Ustedes comprenden lo evocador que es el término. Prefiero, en cuanto a mí, el término de "rebeldía", pues quiero hablarles no sólo de la aventura analítica sino también de la aventura literaria. Y deseo acentuar, en los textos literarios, así como en la asocia-

³⁵ Cf. Julia Kristeva, *Polylogue*, Le Seuil, París, 1977, pp. 55 a 107.

ción libre del paciente, el sentido encolerizado, rabioso incluso, de este renacimiento. Todos aquellos de ustedes que han trabajado en torno a estos textos, y en particular en torno a los del siglo XX, saben cuán animados se hallan por un deseo de trastocar al mundo, de trastocarse a sí mismos, al Otro, al amor y a la muerte. Es en esta óptica que asocio los términos de repetición, rememoración, anamnesis con el de renovación, y que propongo reflexionar sobre su condensación en las connotaciones de la palabra "rebeldía". Hasta aquí con la primera puntualización.

La segunda aclaración que deseo hacerles atañe a la historia del psicoanálisis y me permite defender mi propia posición. Hace algunos años Catherine Clément publicó una obra titulada *Les Fils de Freud sont fatigués*³⁶ para prevenirnos contra un cierto machacamiento de las teorías analíticas. Su diagnóstico me había parecido algo pesimista, pero no estaba desprovisto de verdad. Quizás "las hijas de Freud", por razones edípicas que les explicaré dentro de poco, estén efectivamente menos cansadas que los hijos. Pienso, por ejemplo, en Hélène Deutsch³⁷, una discípula de Freud, que introdujera nociones que todavía se utilizan para referirse a las personalidades "como si", llamadas también "falso self". Ella tenía interés por los movimientos políticos, por el arte, por la literatura, y, sobre todo, prospectaba con sus pacientes aquellos estados de personalidad en los cuales nos construimos máscaras; estos procedimientos defensivos nos hacen un gran favor en ciertos momentos, aunque ocurre a veces que no podamos soportar más su carga; sus vaivenes motivan entonces la demanda de análisis. Pues bien, Hélène Deutsch consideraba que no podemos analizar (y yo, por mi parte, pienso que tampoco podemos analizar los textos literarios) si no conservamos una cierta apertura, flexibilidad o posibilidad de modificación del propio aparato psíquico, que es en

³⁶ Catherine Clément, *Les Fils de Freud sont fatigués*, Grasset, París, 1978.

³⁷ Al respecto, será útil referirnos a mi libro *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, op. cit.

definitiva una aptitud para la rebeldía. De nada serviría mantenerse en posición de verdad normativa —aunque la posición de "sujeto supuesto saber", como lo llamaba Lacan, sea un aspecto necesario del análisis— si el analista no fuera también aquello que Hélène Deutsch designa, en cuanto a ella, como un "eterno adolescente". Esto puede hacernos sonreír, pues sabemos lo que el "eterno adolescente" implica en cuanto a inmadurez y a fragilidades versátiles que van desde la depresión hasta la histeria, desde el encaprichamiento amoroso hasta la decepción. Mas ello indica, también, precisamente una cierta flexibilidad de las instancias, una adaptabilidad, una capacidad de modificarse en función del entorno y del otro, así como en contra de ellos. Es éste el aspecto importante de cultivar, no sólo cuando se escucha a los pacientes sino también cuando se leen los textos literarios: ellos se nos presentan entonces, y sólo entonces, no como fetiches u objetos muertos que corresponden a estados definidos de la historia o de la retórica, sino como otras tantas experiencias de supervivencia psíquica para quienes se involucraron en ellos, y para nosotros mismos.

También diré algunas palabras, para responder a una pregunta que me fue planteada al final de la última clase, sobre el acontecimiento que constituye, en el campo de la cultura y de la literatura, el suicidio de Guy Debord³⁸. Era un hombre rebelde, y es en tanto hombre rebelde que había hecho el diagnóstico de esta sociedad como una "sociedad del espectáculo", cuyos mecanismos desmontara, tanto en el Este como en el Oeste, y cuya evolución analizara en un estilo ultra-clásico, valiéndose de las tonalidades del cardenal de Retz, de Bossuet, de Saint-Simon, finalmente de La Fontaine en lo que éste tenía de formulario, de clásicamente compacto. Era por cierto un acto de rebeldía el utilizar aquel estilo, y el suicidio puede ser considerado como un gesto de rebeldía última. A menos que sea, como lo temen y deploran ciertos amigos y cómplices de Debord, una

³⁸ El miércoles 30 de noviembre, a los sesenta y dos años.

afirmación involuntaria de la omnipotencia del espectáculo, el cual consiguiera constreñir a su más virulento detractor a un anadamiento voluntario y dramático, simultáneamente celebrado y anulado. ¿Acaso toda resistencia patética al espectáculo se halla destinada a ser resorbida y a ser objeto de *zapping*? ¿Se nutre también el espectáculo de la muerte espectacular? La pregunta merece ser planteada, aunque no fuese más que para intentar aquel paso que "se sale de la fila" en el cual, según la formulación de Kafka, se alinean los homicidas: ese paso fuera de la línea, que se interna en el invisible laberinto de una interrogación, que se desliza a veces en la escandalosa pelea contra la moral o simplemente procura la búsqueda de un estilo. En efecto, el denunciar con énfasis clásico da prueba claramente de una valentía admirable; buscar, en lo negativo, advenir "ahí donde estuvo ello" es otra senda que trató de hacerles entrever este año; no se opone a la senda de Debord, pero sí se le sobrepone, de manera discreta.

Ustedes constatan que la rebeldía, aun la más insostenible, me conduce a los actos de lenguaje; y a sus trampas. Henos aquí remitidos a lo que les vengo anunciando desde varias clases ya: el tercer modelo del lenguaje que me parece dibujarse en la teoría freudiana y que comencé a exponerles como un proceso de significancia fundado en lo negativo.

Sin analizar el lenguaje propiamente tal, Freud lo incluye en la capacidad significante de los seres hablantes: esta "significancia" que le interesa al semiólogo y que Freud llama, en "El Yo y el Ello", "la esencia superior del hombre", se vuelve accesible a la experiencia psicoanalítica a través de tres modalidades que Freud descubre en ella y que voy a detallar hoy, antes de darles un ejemplo tomado de la clínica para ilustrar sus impactos. Se trata de la *identificación*, de la *idealización* y de la *sublimación*; nos topamos con ellas tanto en la experiencia analítica como en la experiencia literaria.

Einfühlung

La primera variante de la identificación, denominada por Freud "primaria", se opera con un *esquema imaginario*, con "el padre de la prehistoria individual" que es totalmente otro respecto de la concentración pulsional sobre un objeto³⁹. Volveremos a encontrar este fenómeno con la idealización amorosa en el discurso amoroso. Se trata de una etapa sumamente arcaica del desarrollo del futuro ser hablante, puesta en acción gracias a un esquema que Freud señala como una ocurrencia arcaica de la paternidad. Este padre no tiene nada que ver con el padre ulterior que prohíbe: con el padre edípico, padre de la ley. "Directa e inmediata", esta *identificación primaria* —Freud habla de una *Einfühlung*— es una suerte de fulguración que no deja de evocar la hipótesis de la irrupción del lenguaje en la historia de la humanidad (hipótesis retomada por Lévi-Strauss, según la cual la evolución no se habría efectuado lentamente, por adquisición de rudimentos que habrían conducido progresivamente a la adquisición total del lenguaje, sino "de golpe"⁴⁰).

A pesar de que se produzca con "el padre de la prehistoria individual" y, de hecho, parece de entrada connotada en masculino, la identidad primaria, precisa Freud, moviliza una ambivalencia, pues este padre arcaico contendría las características de "ambos padres". ¿Se trata acaso de una identificación con la madre fálica? No del todo. En esta etapa arcaica de la evolución psíquica, el sujeto ya se distancia de la díada madre/hijo y se transfiere a un *polo tercero*, el cual no es aún una instancia simbólica, mas constituye desde ya el inicio de la "terceridad", que prefigura el deseo de la madre por un otro que no es el

³⁹ Cf. Sigmund Freud, "Le Moi et de Ça", op. cit., p. 200 y Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, Denoël, París, 1983, y "Folio-Essais" N° 24, 1985, pp. 38 y ss.

⁴⁰ Cf. Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses universitaires de France, París, 1950, pp. XLV-XLVII.

niño —¿el padre suyo? ¿el padre del niño? ¿una instancia extrafamiliar o simbólica? Pero en la incertidumbre de este desprendimiento se esboza el espacio imaginario donde se sitúa aquel tercero amante, "padre de la prehistoria individual", piedra angular de nuestros amores y de nuestra imaginación.

Pondré en perspectiva con este "grado cero" de la identidad, que es la identificación primaria según Freud, dos proposiciones más recientes que atañen a los arcaísmos del sujeto: el "estadio del espejo" según Lacan⁴¹ y el "yo-piel" de Didier Anzieu⁴².

Se considera que el estadio del espejo constituye la etapa primaria de una identificación imaginaria, bajo la dominación de la relación materna, con el reconocimiento, desde ya, de la imagen del yo como separada de la imagen de la madre, aunque dependiente de su presencia.

Mucho más primordial es el contacto táctil con el continente materno: la sensibilidad de la piel proporciona una primera delimitación del futuro yo frente al resto del mundo que anuncia la madre. A partir de ahí, es sobre esta superficie-piel que van a jugarse muchas dificultades de individuación, que van desde el eczema hasta las erupciones más diversas y que conciernen los límites ya no solamente de la piel, sino también los del aguante físico. La piel como superficie de percepción y de proyección del yo es este substrato del espejo, este continente primero que es capaz de tranquilizar, apaciguar, darle al niño una cierta autonomía, sobre la cual podrá sostenerse la imagen narcisista o, por el contrario, sin la cual el espejo estallará en pedazos. La fragmentación psicótica del sujeto sugiere una piel dañada así como un espejo sin azogue. Ahora bien, por maternas que sean estas etapas de la "piel" y del "espejo" en la identificación del sujeto, lo que trato de hacerles comprender es que son tributarias del "padre de la prehistoria individual". Si

bien es cierto que la piel es el primer continente, el límite arcaico del yo, y que, sobre este otro vector sensorial que es la mirada, el espejo juega el papel de primer vector de la identidad representada y representable, es necesario preguntarse por cuáles son las condiciones para que ambos advengan y sean continentes óptimos. La respuesta se halla en el "padre de la prehistoria". Esta "terceridad" primaria permite un espaciamiento entre la madre y el hijo; tal vez impida la osmosis, así como la guerra sin merced donde alternan autodestrucción y destrucción del otro. Por esta razón, el "padre de la prehistoria individual" —mucho antes del interdicto edípico— es una barrera contra la psicosis infantil.

En la experiencia estética, es sobre esta figura del padre amante —celebrada por tantas religiones, en particular la cristiana, olvidando la guerra de Edipo contra Layo y denegando la rebeldía del hijo contra la ley— que se apoya ulteriormente el artista cuando representa en sus telas o en sus textos la figura demoníaca o abyecta de una mujer-madre de la cual le es vital separarse. La idealización del padre y la reparación beatificante de su imagen que sustenta a estas experiencias, implican, en efecto, una denegación de la realidad edípica. Pero es indispensable advertir que esta denegación se halla de alguna manera compensada por la rehabilitación del "padre de la prehistoria individual", gracias a lo cual el sujeto no se hunde en la perversión cruzada, sino que encuentra los recursos propiamente imaginarios para proseguir la rebeldía interna respecto de su autonomía y de su libertad creadora. En este orden de ideas, sabemos la deuda que tiene el artista en relación al abuelo o al tío materno y, por supuesto, las lealtades religiosas que lo llevan a celebrar a las figuras sagradas de la paternidad en sus opciones religiosas.

⁴¹ Jacques Lacan, *Écrits*, Le Seuil, París, 1966, pp. 93-100.

⁴² Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, Dunod, París, 1983.

Sublimación

A continuación de esta fase inicial de la subjetivación, dos etapas suplementarias detallan la significancia que Freud precisa en la *segunda tópica*. Primero, este yo primitivamente identificado con el "padre de la prehistoria" se asume *él mismo* como objeto, o más bien, puede convertirse en el objeto del ello: ¡mira, puedes amarne, "yo" me parezco tanto al objeto! Observen con detención en qué consiste el proceso sublimatorio. El yo, previamente identificado con el padre de la "prehistoria individual", se inviste a sí mismo: de más está decir que se quiere a sí mismo en tanto identificado al padre imaginario amante, y este amor es una libido no sexual, sino narcisista. "*La transposición de la libido erótica en libido narcisista [...] implica evidentemente la renuncia a los fines puramente sexuales, una desexualización, por lo tanto una suerte de sublimación*"⁴³. Semejante transformación ocasiona la disociación o la *desmezcla* de las diferentes pulsiones (en particular, de las dos principales: pulsión de vida y pulsión de muerte) y libera la pulsión de muerte. Henos aquí ante una extraña capacidad de este yo identificado con el padre imaginario, llamado "de la prehistoria individual": al desprenderse de las pulsiones para *hominizarse* y acceder al imaginario que lo llevará hasta la representación lingüajera, el yo se deserotiza y, al hacerlo se expone... a la pulsión de muerte: "*Al apropiarse así de la libido ligada a los objetos, hacia los cuales el Ello es impulsado por sus tendencias eróticas, al arrogarse la condición de único objeto de apego amoroso, al desexualizar o sublimar la libido del Ello, el Yo trabaja en contra de las intenciones de Eros, se pone al servicio de tendencias instintivas opuestas*"⁴⁴. ¿No es exorbitante? ¡Narciso se pone al servicio de la pulsión de muerte! Si ustedes siguen bien el razonamiento de Freud, éste nos dice que la *pulsión de muerte* se halla, así, inscrita de entrada en el proceso de subjetiva-

⁴³ Sigmund Freud, "Le Moi et le Ça", op. cit., p. 199.

⁴⁴ Ibid., p. 218.

ción o de constitución del yo como etapa inicial e indispensable en la *mutación de la pulsión en significancia*. O, para formular las cosas de manera más paradójica, es la pulsión de muerte la que viene a consolidar al yo narcisista y que le abre la perspectiva de investir, no un objeto erótico (un "compañero"), sino un pseudo-objeto, una producción del propio yo, que es nada menos que su propia aptitud para representarse, para significar, para hablar, para pensar: el Yo inviste la significancia cuando deserotiza y utiliza la pulsión de muerte interna a su narcisismo. ¡Reconozcan que es, por decir lo menos, dramático!

¿En qué punto nos hallamos? El lenguaje abandonado en favor de un proceso más amplio que he llamado una significancia, y que Freud denomina "trabajo de pensamiento" o de "intellectualización", conduce al fundador del psicoanálisis a poner en relación la serie idealización-sublimación-religión-cultura con... la pulsión de muerte.

Conocemos la realización de esta tendencia por el superyó: si éste no puede renegar sus "orígenes acústicos", si sus representaciones verbales (nociones y abstracciones) están encaminados a volverlo accesible a la conciencia, si, por otro lado, la energía de fijación de aquellos contenidos proviene del ello, el superyó acapara al sadismo y hace estragos en el yo: "*Es una especie de cultivo puro del instinto de muerte*"⁴⁵. Los kleinianos han observado, por otro lado, que al manifestarse el lenguaje en el niño, el futuro sujeto hablante pasa por una fase "depresiva": experimenta, y se representa por el afecto de tristeza, la separación respecto de la madre; y es sólo luego de esta experiencia melancólica que es capaz de "recobrar" el objeto perdido (la madre) en imaginación: visionándola primero, nombrándola luego mediante la transformación de las ecolalias en verdaderos signos lingüísticos⁴⁶.

⁴⁵ Sigmund Freud, "Le Moi et le Ça", op. cit., p. 227.

⁴⁶ Cf. Hanna Segal, "Note on symbol formation", en *International Journal of Psycho-Analysis*, col. XXXVII, 1957, part. 6; trad. fr. en *Revue Française de psychanalyse*, t. XXXIV, N° 4, julio 1970, pp. 685-696.

Destaco una vez más la ambigüedad que se halla en el centro de la sublimación, así como en todo acceso a lo simbólico iluminado por la sublimación. En el centro de este repliegue narcisista, la pulsión de muerte inviste por lo tanto al Narciso y amenaza su integridad. El trabajo del pensamiento se entabla a costa de esta amenaza. El aparato psíquico se vale de lo negativo y asume sus riesgos para producir lo que André Green llama "el trabajo de lo negativo"⁴⁷, que Freud desarrollara en su texto sobre "La Dénégation". La "pulsión de muerte", remitida al yo, realiza un salto cualitativo para inscribir no *relaciones* con el otro, sino representaciones con este otro en el seno de la excrecencia del yo en que se convierte el psiquismo. Aun cuando no se limite sólo a la sublimación, el psiquismo está fundado por ella de parte en parte, pues es la capacidad de significancia (representación-lenguaje-pensamiento) basada en la sublimación la que estructura todas las otras manifestaciones psíquicas.

Se trata, en resumidas cuentas, de una integración profunda, en el pensamiento freudiano, de la dialéctica hegeliana. La libido desprendida del objeto, les he dicho yo, se vuelca hacia Narciso y lo amenaza. ¿Qué va a hacer de contrapeso e impedir que Narciso sea destruido? Es un nuevo objeto, que no es mamá ni papá, ni el pecho, ni algún objeto erótico externo, ni el propio cuerpo, sino un objeto artificial, interno, que Narciso es capaz de producir: sus propias representaciones, el lenguaje, los sonidos, los colores, etc. Tal es la alquimia de la sublimación que Freud coloca en el centro de la posibilidad de pensar y que nos interesa por supuesto en sumo grado para comprender la obra de los escritores.

El texto de Freud sobre "La Dénégation"⁴⁸ (1925) vuelve sobre este provisorio abandono del lenguaje para reconsiderarlo ya no a la luz de "R. cosa/R. palabra", inconsciente preconsciente verbal/consciente, sino a partir de lo que "Le Moi et le Ça" había establecido a propósito del proceso global de la sig-

⁴⁷ André Green, *Le Travail du négatif*, Minuit, París, 1993.

⁴⁸ Sigmund Freud, "La Dénégation", op. cit.

nificancia, a la luz de aquella intrincación entre sublimación-idealización-pulsión de muerte, opuesta a la pulsión erótica, que acabo de comentar de manera extensa. En "La Dénégation", Freud postula un *rechazo* pulsional (*Ausstossung-Verwerfung*) y plantea, y por lo tanto afirma, al mismo tiempo que la *denegación* del contenido pulsional, la *representación* simbólica de éste: "yo" no quiero a mi madre = "yo" admito (bajo condición de negación) que "yo" la quiero (el propio contenido inconsciente). El lenguaje se inscribe intrínsecamente en un proceso de *negatividad* muy hegeliano⁴⁹ y retoma el mecanismo de identificación-sublimación que Freud había aplicado a la pulsión del ello para hacer advenir el yo⁵⁰. Con el artículo sobre "La Dénégation", la dinámica de la *segunda tópica* es transportada al centro mismo del signo lingüístico y de la capacidad de simbolización.

Les aconsejo la lectura de "Le Moi et le Ça" en paralelo con el artículo sobre la *Verneinung*, a fin de beneficiarse de la iluminación recíproca de los dos estudios. Ustedes comprenderán entonces que Freud nos propone *algo distinto de un modelo del lenguaje*: a saber un modelo de la significancia, que presupone el lenguaje y su substrato pulsional, pero que capta el lenguaje y la pulsión mediante el "trabajo de lo negativo". Este último conduce desde el presignificante hasta el signo y los pisos superiores de una subjetividad estratificada (el ello, el yo y el superyó), que se condicionan el uno al otro en un proceso circular o acaracolado. "*Es así como el Ello hereditario alberga restos de innumerables existencias individuales, y cuando el Yo extrae del Ello su Superyó, tal vez sólo esté recobrando y resucitando aspectos antiguos del Yo*"⁵¹.

Muchas veces me preguntaron los lacanianos dónde se en-

⁴⁹ Cf. Apéndice I, comentario hablado sobre la *Verneinung* de Freud, por Jean Hyppolite, e "Introduction" y "Réponse", de J. Lacan, pp. 369-399 y 879-887, en Jacques Lacan, *Écrits*, op. cit.

⁵⁰ Sigmund Freud, cf. "Le Moi et le Ça", op. cit.

⁵¹ Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, op. cit.

contraba "el objeto *a*" en los trabajos de Barthes, por ejemplo. Dicho de otra manera, querían saber cómo identificar el objeto de deseo en un texto o en la teoría del texto. Pues bien, "el objeto *a*" en la literatura y en la teoría de la literatura, es el lenguaje; no tal amante, tal fetiche, tal código social identificable a nivel temático o psicológico, sino el lenguaje. ¿Narcisismo desmedido? No solamente, porque es el lenguaje, y ninguna otra cosa, que abre hacia toda exterioridad. Sólo que, si fallara aquel momento de la sublimación que les he descrito, los signos del lenguaje no estarían de modo alguno investidos, y el trabajo del pensamiento no tendría ningún interés para el sujeto. El destino de este fracaso serían la alucinación, o la psicosis. El escritor, en cuanto a él, es quien asume de manera más intensa esta alquimia de la sublimación.

Me esfuerzo, sin embargo, en hacerles comprender que la sublimación no es únicamente una actividad estética. Diremos que en la actividad estética esta dinámica, peligrosa por decir lo menos, se halla hipostasiada; sus objetos —sonidos, colores, palabras, etc.— se tornan una producción narcisísticamente investida, al mismo tiempo que un modo de vida con los demás. Pero es para todo ser hablante que el mecanismo de la sublimación es indispensable y subyace al trabajo del pensamiento.

¿La filogénesis o el ser?

La negatividad de la significancia no es la única característica de este tercer modelo que se podría deducir del estado final del pensamiento freudiano. Recuerden que el aspecto más inquietante de la enigmática "fábula" de *Totem et Tabou* consiste menos en explicar la ontogénesis con la filogénesis que en afirmar el carácter *real* (no fantasmal) de los *actos* que se atribuyen al Homo Sapiens del período glaciario. No es un *fantasma* de asesinato o de devoración del padre que tuvieron los hermanos, sostiene Freud en contra de sus amigos y discípulos prudentes que intentan hacerlo abandonar esta hipótesis; ellos *real-*

mente mataron y comieron.

Podemos contentarnos sosteniendo que Freud necesita esta "realidad" de la filogénesis para intentar ligar el destino psíquico de un individuo con la historia humana anterior. Yo iría más lejos. Teniendo en cuenta los períodos inconmensurables que Freud evoca y por el hecho de que éstos suponen mutaciones humanas *monumentales* (en el sentido de Nietzsche) más que acontecimientos reales localizables en una sucesión histórica, para Freud se trataría esencialmente de abrir el destino *subjetivo* a lo *historial* y a la llamada *transubjetiva* de una claridad en aquello que Heidegger denomina el Ser. La dificultad de este tope (¿o de esta apertura?) freudiano se enuncia en términos paleontológicos o darwinianos, como corresponde a un médico vienes receloso de la filosofía.

Así, Freud explica la bisexualidad ya sea ontogenéticamente por la impotencia de la neotenia y el devenir del complejo de Edipo, ya sea filogenéticamente: "*Una hipótesis psicoanalítica la representa como un resto hereditario de la evolución hacia la cultura que se había desencadenado bajo el influjo de las condiciones de vida inherentes al período glaciario. Es así que la separación que se opera entre el Superyó y el Yo, lejos de representar un hecho accidental, constituye la culminación natural del desarrollo del individuo y de la especie, desarrollo cuyas características más importantes ella resume, por decirlo de algún modo; e incluso, a la vez que se manifiesta como experiencia duradera de la influencia de los padres, perpetúa la existencia de factores a los que debe su nacimiento*"⁵².

Más aún, los factores que organizan la diferenciación del aparato psíquico en ello y yo, o de manera más general, la negatividad generadora de un funcionamiento significativo estratificado, no se remontan sólo al hombre primitivo, "*sino también a seres vivos mucho más simples, pues es la expresión nece-*

⁵² Sigmund Freud, "Le Moi et le Ça", op. cit., p. 205.

⁵³ Ibid., p. 208.

saría de la influencia del mundo exterior"⁵³.

Ustedes constatan que el filogenetismo de Freud⁵⁴ viene a suplir la necesidad que se le ha abierto de pensar lo *extrapsíquico*. En contra del panpsiquismo y de la negatividad de la significancia cuyas capas refina, él recurre a una "historia monumental" (nietzscheana) o a una "realidad exterior" (para permanecer en su terminología) distinta de la actividad psíquica pero inseparable de su significancia. Este afuera *historial* que no significa en el sentido lingüístico del término (puesto que Freud toma sus ejemplos en los primitivos, en los organismos inferiores o en la materia inorgánica) insiste sin embargo en el ello y en sus conflictos con el yo y se prolonga en el heredero del ello: el superyó. "La lucha que causaba estragos en las capas profundas, sin poder concluirse mediante una rápida sublimación, se prosigue ahora en una región superior, como la batalla contra los Hunos en el cuadro de Kaulbach"⁵⁵. Freud multiplica las metáforas y su pensamiento interroga incesantemente a la historia primitiva como realidad exterior, rebelde a la representación psíquica y más directamente lingüajera, así como fuente de su negatividad significante. Les recuerdo que Freud ha abandonado aquí al lenguaje, tomado en el sentido estrecho de un sistema gramatical o retórico, para hablar de él en tanto dinámica inter e intrasubjetiva.

Los herederos de Freud tienen tendencia a interpretar esta nueva "fábula" filogenética ya sea como una rehabilitación de lo arcaico, ya sea como una invitación a incluir las generaciones anteriores al sujeto en el destino psíquico del propio sujeto, ya sea también como un proyecto que tiende a abrir la historia

⁵⁴ Comprobado por varios escritos, desde los manuscritos recientemente publicados con el título: *Vue d'ensemble des névroses de transfert* (1915), trad. fr. P. Lacoste, Gallimard, París, 1986. Y en *Œuvres complètes*, XIII, 1914-1915, pp. 281-302, Presses universitaires de France, París, 1988, hasta *Moïse et le Monothéisme* (1939), op. cit.

⁵⁵ Sigmund Freud, "Le Moi et le Ça", op. cit., p. 209.

hegeliana en vistas a una interpretación óptima del inconsciente⁵⁶. Sólo Lacan, por su parte, asumió una dirección imprevisible para Freud, la que le fuera sugerida por la filosofía contemporánea, preocupada de eludir la metafísica y de interrogar al ser presocrático. Situaré en las huellas de este último Freud, al que acabo de hacer referencia, la formulación lacaniana del sujeto hablante como *Parlêtre*: condensación en juego de palabras que expresa la ineludible insistencia del *ser* (fuera-de-sujeto, fuera-de-lenguaje) en el corazón de la palabra humana que despliega su negatividad y que hace eco al *Dasein* de Heidegger. *Da*, aquí, "yo" hablo, echado, deshechado como "yo" me hallo del ser. Mi palabra se junta con el sentido historial que rebasa la significación subjetiva de mi discurso.

Al compararla Freud a un delirio, en "Constructions en analyse"⁵⁷ (1937), recordemos la frase que le escribiera a Ferenczi el 6 de octubre de 1910: "Yo triunfo ahí donde el paranoico fracasa." El delirio confunde las palabras con cosas y fracasa en la simbolización, al mismo tiempo que forcluye al otro y proyecta sobre él las pulsiones; en particular la pulsión de muerte. En otros términos, las palabras no hacen las veces de protección simbólica, la función paterna se halla caduca, el pacto con el otro abolido, "yo" pongo en el lugar del otro mi pulsión de muerte, la que "yo" creo entonces recibir del exterior. En esta lógica, que es la del paranoico, él fracasa en preservar el afuera, el otro y el lenguaje. Sin embargo, por su loca verdad, la psicosis revela la heterogeneidad del aparato psíquico alimentado y accionado por un afuera transmutado en otro, así como en lenguaje, y constantemente amenazado por ese mismo afuera. La extrema audacia que me parece hoy haber sido la de Freud consiste en no reprimir aquella latencia delirante interna al aparato psíquico librado al ser rebelde. Freud no se contenta con protegerse de ella mediante la *prueba de realidad* que una cier-

⁵⁶ André Green, en particular.

⁵⁷ Sigmund Freud, "Constructions en analyse", op. cit.

ta escucha psicoanalítica ha conservado de sus trabajos. Si ha triunfado ahí donde el paranoico fracasa, es porque vuelve incesantemente a lo *historial*: el ser, lo transpsíquico; lo transubjetivo. ¿Qué va a hacer con ello?

¿La "asociación libre, es solamente un lenguaje"?

Dejando abierto el campo del discurso, así como el de la interpretación, en tanto *narración* que se nutre de sensaciones-huellas mnémicas y las transpone (*metaphorein*) en signos narrativos investidos por ellos mismos, el ser humano es un hablante habitado por Eros-Tánatos y por un tercer componente que no es ni lenguaje ni pulsión, pero que sobredetermina a las dos primeras: la significancia. Las dos escenas de lo consciente y de lo inconsciente lindan con una tercera, la de lo extrapsíquico. Existe, fuera de lo psíquico, un horizonte del ser donde la subjetividad humana se inscribe sin reducirse a él, donde la vida psíquica es excedida por esta *significancia*. Freud define la capacidad de idealizar y de sublimar formando un yo a partir del ello; Bion habla de función K-*knowing*, que se agrega a L-*love* y H-*hate*; André Green propone una función *objetivadora* que transforma una actividad (la sublimación) en objeto-poseción por el yo ("yo" amo, "yo" deseo *mi obra*, *mi pensamiento*, *mi lenguaje*). Freud, el analista, consagra sus últimos años a las obras de sublimación descifrando artes y religiones; de manera paralela intenta atraer, mediante sus interpretaciones en el seno de la cura, las investiduras del paciente en dirección a la actividad narrativa volcada hacia el ser, como fuente y alteridad a la vez.

Observen la diferencia en relación a los inicios del descubrimiento del inconsciente: ya no se trata de la *estructura* del lenguaje tal cual, sino del *relato* fantasmal (fábula, cuento, mito) construido con el material de este lenguaje. Pero ¿de qué se trata sino de haber recobrado el pleno valor de la regla fundamental llamada de la asociación libre? Cuénteme sus fantasmas,

déle forma de relato al sado-masochismo de sus pulsiones; de sus padres, abuelos, historias transgeneracionales y primitivas y ¿por qué no? háganse animales, plantas, amebas o piedras; haga ingresar lo irrepresentable en la representación. El Verbo podrá revelarle sus verdades reconciliándolo con... ¿quién? ¿Sólo con usted mismo? No, con lo otro de lo psíquico, incluso con lo otro del lenguaje. No hay palabra para esto. Era el *logos* para los presocráticos. Los griegos dijeron "ser". Lacan no vacilará en retomar esta evocación. La mayoría de los analistas retroceden ante esta óptica, porque no ven cómo integrar la noción de ser en la clínica y porque siguen siendo reticentes, con razón, a la fenomenología alemana —Binswanger, por ejemplo— que, a fuerza de interrogarse sobre lo extrapsíquico, sobre lo extrasubjetivo, le confiere a la interrogación sobre el ser humano un horizonte tan noble y abstracto que olvida su sexualidad y termina por disolver la experiencia humana. En circunstancias de que Freud nos enseñara, por el contrario, a sexuar el ser, a alterarlo, a descifrar el otro en él, en el sentido del conflicto pulsional, del "tú" y de lo femenino-masculino.

La significancia que intento despejar mediante mi lectura de Freud parece mucho más vasta, convendrán conmigo, que el "espíritu" de los cognitivistas calcado de la lógica, cuando no de la informática. Una significancia abierta hacia el ser y que se presenta aquí y ahora en las estructuras de la narración, lo que puede reavivar los intereses de ustedes, que espero no haber adormecido demasiado con este recorrido analítico: intereses de intérpretes de textos, sean éstos sagrados o literarios.

De nuevo la sublimación, resexualizada

Sin embargo, una vez llegados a este nivel en la investigación de la "esencia superior" del hombre que perseguía Freud, no olvidemos el escollo que nunca subestimara el fundador del psicoanálisis: abandonada a sí misma, la sublimación desenmaraña las pulsiones entreveradas, libera la pulsión de muerte y

expone el yo a la melancolía. Se ha recalcado suficientemente el vínculo entre el arte y la melancolía⁵⁸ como para no plantear brutalmente la pregunta: ¿cómo lo hacen quienes no sucumben a ella? La respuesta es simple: resexualizan la actividad sublimatoria: sexualizan las palabras, los colores, los sonidos. Ya sea mediante la introducción de fantasmas eróticos en la narración o en la representación plástica (Sade, Diderot, Proust, Genet, Céline, Joyce, etc.), acompañados o no por actividades eróticas reales: al hacerlo, los artistas llevan a los hechos la concepción freudiana de un lenguaje sustentado por la dramaturgia de las pulsiones inconscientes, mientras que el análisis, por el contrario, se propone traducirlas o "elaborarlas"; ya sea mediante una concentración más o menos exclusiva en el acto sublimatorio mismo y su producto (el libro, la composición musical, la ejecución instrumental que hacen las veces de auto-erotismo, tanto más cuanto se hallan sostenidos por gratificaciones sociales o certezas idealizadoras religiosas (Bach)).

Fuera de las grandes hazañas estéticas, ellas mismas muchas veces conflictivas y amenazadas, la actividad sublimatoria deja sin embargo al sujeto hablante expuesto a este doble de la significancia que es la pulsión de muerte. Freud puso magistralmente de manifiesto su potencia, no porque haya sido víctima de un *dolorismo* o de una tendencia a desvalorizar las obras de arte, las cuales, por el contrario, estimaba altamente, sino en razón de una lucidez ejemplar que trabara el destino del *sentido* al de la *negatividad*.

El estado inacabado y abierto de esta tercera etapa del pensamiento freudiano en relación al "lenguaje", en la que se halla cruzado por preocupaciones más amplias, es muy benéfico: no hay dogmática freudiana respecto del lenguaje (como puede haberla en relación a los "fantasmas originarios", a las "pulsiones", etc.). La complejidad de la interrogación freudiana en este

campo le propone al psicoanálisis contemporáneo ámbitos fecundos de investigación. He aquí algunos de ellos:

1. La heterogeneidad del área del lenguaje (primer modelo), que incita a pensar *diversos tipos* de representación (R. palabra/R. cosa), a refinarlos hasta llegar a las sensaciones que le han dado tanto trabajo a los fenomenólogos y que los cognitivistas creen poder subsumir hoy en las categorías lógicas.

2. La preponderancia de la verbalización ("regla fundamental") debería conducirnos a interrogarnos no sólo sobre la facultad del *relato* para abordar los contenidos fantasmales, sino también sobre sus límites en relación a ellos.

3. El tomar en serio el acto psíquico *no verbalizable* conduce a diagnosticar funcionamientos operatorios psicosomáticos o construcciones fantasmales operatorias hechas de *imágenes* y separadas de las palabras⁵⁹.

4. Abertura del psiquismo a la dimensión del *ser* como exterioridad psíquica abordable mediante una ampliación de las capacidades retóricas o sublimatorias del analista y del analizante, sin lo cual lo real hace agujero en el psiquismo bajo el aspecto de la psicosis. El interés de los analistas ingleses por la Belleza en el tratamiento del autismo u otras perturbaciones se inscribe ingenuamente en esta dirección⁶⁰.

¿Corresponde la concepción lacaniana del lenguaje a estas pistas dejadas en suspenso por Freud? Sostuve en una clase anterior que su fórmula "el inconsciente estructurado como un lenguaje" es una interpretación reforzada del modelo optimista de *L'Interprétation des rêves*. Más adelante, las advertencias lanzadas por Lacan contra la "lingüistería" así como su palabralija de *lalengua* han abierto la escucha analítica a lo translingüístico y a lo infantil. La "función paterna" según Lacan con-

⁵⁹ En *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, op. cit., planteo la cuestión de la traductibilidad o no de la imagen en el lenguaje.

⁶⁰ Cf. D. Meltzer y M. H. Williams, *The Apprehension of Beauty*. The Clu-

suenan pertinentemente con las preocupaciones de *Totem et Tabou* y del estudio "Le Moi et le Ça". La distancia mayor de Lacan respecto de Freud reside en el postulado según el cual la heterogeneidad de la pulsión sería "imposible" de enunciar en el campo de la asociación libre. Sin embargo, la práctica de la "escansión" e incluso de la "sesión breve", que son pasos al acto que conducen más a los psicodramas que al psicoanálisis, indica que se está tomando en cuenta de cierto modo lo irrerepresentable, lo inverbalizable que opera en el seno del aparato psíquico y que se marca, así, de manera brutal en la contra-transferencia. Aquel que parece haber hipostasiado el lenguaje como palanca de la cura dejó finalmente al lenguaje las menores posibilidades para expresarse en ella. Como si retornara de este modo lo extralingüístico, remitiendo transferencia y contra-transferencia, pacientes y analistas a representaciones psíquicas prelingüísticas o al *acting* sin representación. Otros, en Inglaterra o en Francia (W. R. Bion, Piera Aulagnier, yo misma) han tratado de proporcionarle los conceptos, de admitirlos en el seno de la cura, de interpretarlos.

Los tres modelos que he relevado esquemáticamente en el recorrido complejo del pensamiento freudiano acerca del lenguaje, o más bien del proceso signifiante que especifica al ser humano, nos invitan a entenderlos en su resonancia recíproca, sin excluir ninguno de ellos y desarrollando según nuestros medios de transferencia y de contratransferencia nuestros diversos registros de significancia, de escucha y de interpretación.

Peligros y beneficios de la asociación libre

Terminaré con una viñeta clínica que les permitirá penetrar la complejidad de este tercer modelo en la experiencia de una paciente, y que pone en evidencia los límites de la regla fundamental de la asociación libre: en primer lugar, la dificultad del síntoma para inscribirse en el lenguaje y, su corolario, el hecho

de recurrir a la sublimación (a la escritura poética) como forma de compromiso; luego, la confusión psíquica (alucinación) que provoca la traducción verbal de la pulsión y la necesidad consecutiva de recurrir al afuera cultural o histórico para modular la traducción de las pulsiones en representaciones psíquicas.

Una paciente, propensa a accesos bulímicos y a los vómitos, logra liquidar este síntoma después de un año de psicoterapia analítica frente a frente. Ella inicia una relación sexual con un hombre, que dice ser más satisfactoria que las otras, escasas, que ha conocido anteriormente; hasta que se da cuenta, durante una sesión, de las semejanzas entre su compañero y su madre. Empiezan de nuevo los vómitos y, por añadidura, la paciente ya no puede calmarlos por el medio habitual, la escritura de textos poéticos que ponían anteriormente en escena su violencia, a la vez que hacían trizas al mundo, a las personas, al propio lenguaje. Los vómitos que la "vacían" son evacuados, "desalojados" también de las sesiones; sólo algunas alusiones y la mímica de un dolor secreto me hacen espejear este *allá otro* de un goce tan penoso como privado. Adelanto que estos vómitos, que cercenan y recercenan materias internas y al propio cuerpo de la paciente, son una escritura muda. De ahí resulta un discurso asociativo muy rico: la paciente trata de poner en palabras las sensaciones precisas, olfativas, táctiles, auditivas, internas a sus crisis. Lo hace con un evidente placer exhibicionista de seducción, pero también de agresión hacia mi persona, al cual se suma un placer de mentalización que avanza desde las cosas hasta las palabras, e inversamente. Observen hasta qué punto la dramaturgia en que se sitúa este relato de nominación sensorial es simultáneamente de placer y de ataque. Observen también el hecho de que el lenguaje se encuentra aquí entre los dos bordes de los cuales nos habla Freud con las representaciones de cosas y las representaciones de palabras; las palabras no se hallan disociadas, sino abrazadas a las cosas que la paciente experimenta sensorialmente.

A la verbalización de sus percepciones se sustituye pronto el recuerdo, en sueño, del primer acto de bulimia-vómito: un

viaje a la costa con sus padres, de pequeña, durante el cual comparte el mismo cuarto que ellos. El relato de este episodio revela el conflicto erótico (deseo por la madre y por el padre) y coloca a la paciente ante una grave dificultad. Como si las palabras de esta historia la hubiesen confrontado con una experiencia que está siendo ahora pensada, y sin embargo, hoy aún, por sobre todo *actuada*, traumática. Luego del relato de este sueño, se halla como paralizada, sumida en una confusión verbal y mental. Extravía sus frases, sus palabras, para terminar callándose. Durante algunas sesiones la paciente es incapaz de retomar el hilo del relato o, incluso, de recobrar su queja habitualmente parsimoniosa pero construida de manera muy lógica. *La verbalización del trauma ha puesto en peligro la propia construcción verbal*. Como si la expulsión de las materias (el síntoma del vómito) también hubiese alcanzado a las palabras, vaciando no sólo al estómago, sino también a la sintaxis de la joven: vaciando de su sentido a los propios signos. Cuando consigue retomar la palabra, ésta se parece a sus poemas, lagunares, oscuros. Discierno las palabras "mar", "agua", "viscosidad", "muerte", "madre", "chorro", "horror", "deyección". La paciente es lectora de L. F. Céline; incluso le consagró una memoria. La primera escena de vómito de su infancia que intentó relatarme y que la había colocado en este estado de confusión mental y lingüística me hace pensar en una escena análoga en *Mort à crédit* donde el narrador y su madre caen presa de violentos y abyectos vómitos en el transcurso de un viaje por mar a Inglaterra. Termino por comunicarle a la paciente esta asociación que me parecía poder ser preconsciente para ella y que, para mí, constituía un punto de referencia lingüístico, retórico, cultural frente a su confusión lingüística y mental: "Su malestar hace pensar en *Mort à crédit*". Me doy cuenta de que la expresión "muerte a crédito" puede aplicarse a la situación analítica: dar crédito al analista para hacer que muera el antiguo sujeto. Mi intervención también puede entenderse como una gratificación narcisista, un auxilio sublimatorio. La paciente me dice que siempre ha sentido asco y fascinación por este texto.

tor. Asocia con su memoria de maestría. Se hace nuevamente dueña⁶¹ de su pensamiento, de sus palabras. En las sesiones siguientes, hace asociaciones entre el texto de Céline, que acaba de releer, y sus propias tentativas de ir ahondando en la puesta en palabras de sus crisis. Abandona la poesía y comienza a escribir relatos breves. En ellos narra su odio hacia un hombre y una mujer: hacia su amigo, hacia su madre, de manera discreta pero bastante clara hacia "mí y mis abstracciones". El síntoma -bulimia, vómitos- ha desaparecido nuevamente. Un nuevo relato, de violenta crueldad, se lo ha tragado.

No sé si es un progreso, pues la paciente no deja de ponerle dificultades a su amigo, a su madre y a sus colegas de trabajo. Pero estamos atrapadas -la paciente, yo misma y las palabras- en una construcción donde el lenguaje vuelve a ser relato y donde, sostenido de manera muy evidente por una gratificación sublimatoria (el texto de Céline), éste asume el conflicto que antes se jugaba en el autoerotismo del estómago, del esófago, de la boca.

El *ser de la palabra* en situación analítica ¿no sería acaso una *narración* que pone en escena el crimen de sí pero para el otro (el analista), del otro pero para sí, a fin de diferir la muerte del cuerpo vivo? El síntoma sin palabra era mortífero. La escritura poética *umbilicada* sobre sí, fóbica y aparentemente protectora, era un mausoleo impotente frente a los accesos destructores. En cambio, la asociación libre para alguien a quien tragar y a quien vomitar -el analista- puso en peligro a mi paciente antes que a nadie. Luego, al situarse en el contexto de la cura y en el contexto transubjetivo de la historia cultural, la asociación libre le permitió a la palabra preservar la vida de esta mujer que se aniquilaba en el síntoma y por la poesía.

Tras una sesión de gran violencia dirigida hacia su amigo y hacia mí misma, esta paciente concluyó que el análisis era el

⁶¹ N. de la T.: juego de palabras de la autora: literalmente "recobra la maestría de..."

único lugar donde ella podía permitirse ser *tierna*. ¿Tierna con? ¿O tierna *hacia*?⁶² La paradoja de este enunciado me hizo comprender que la violencia vomitada en palabras le permitía ser tierna con... su ser pulsional (fuerza muda, residuo, ameba u homínido de la glaciación: la fábula freudiana nos llama), desde el momento que era capaz de otorgarle palabras a este ser.

¿Sería acaso el lenguaje la ternura del *parlêtre*? ¿Tierna con el *parlêtre*, mediante la asociación libre? Quiero decir: más allá de la alucinación y de la crueldad⁶³, el lenguaje —o mejor aún, el relato— en el seno de la cura ¿no sería acaso una reconciliación entre las Representaciones de palabras y la Representación de cosas, que nos hace percibir, inconscientemente, que el sentido comunicado a otra persona nos pone (provisoriamente) al abrigo de la muerte?

Pues el “lenguaje”, tal como Freud nos invita a entenderlo, es aquella sublimación que utiliza signos y sintaxis en una narración a fin de permitir el paso desde el ser exterior al sujeto hasta el otro que hace de mí un sujeto. Pero ¿se trata acaso sólo del “lenguaje”? ¿O de lo que este racionalista de Freud llamaba en su tercer modelo, no sin una cierta incomodidad, una “esencia superior”? Es como para dejar a los analistas en una escucha indefinida de los pliegues infinitos que tejen una incógnita, el “lenguaje”. ¿Existe el lenguaje fuera de la escucha específica del analista que lo amplía y lo estrecha, le propone “modelos” según su propia “esencia superior” y su propia significancia? ¿Qué queda del “lenguaje” después de Freud? ¿Un *artefacto* dependiente de la “esencia superior” del sujeto de la interpretación?

En todo caso, el “lenguaje” que entiende el analista no es el lenguaje de los lingüistas. ¡Pero vaya qué porte, qué tensión, qué ternura! Tales son las sendas de la rebeldía, en el sentido que le doy en este curso.

⁶² N. de la T.: la autora juega con el doble sentido entre “être tendre” (ser tierno/a con) y “tendre vers” (tender hacia).

⁶³ Volveré sobre el hecho que todo relato es intrínsecamente sadomasoquista; y no solamente en la transferencia; Sade vio en ello, con la razón del visionario, algo insuperable.

IV

Martes 20 de Diciembre de 1994

NUEVAMENTE EL EDIPO, O EL MONISMO FÁLICO

Consciente/inconsciente versus conocimiento

Antes de hablarles de Edipo, voy a concluir respecto de los tres modelos del “lenguaje” en Freud que les he expuesto durante varias sesiones, en respuesta a una última pregunta que me fue planteada a propósito del vínculo susceptible de ser enablado en la soledad de la cura analítica.

Un gran analista, Michel de M'Uzan, se preguntaba un día en su seminario: ¿cuál es el *órgano* del analista? ¿Es su cerebro? ¿Su inconsciente?

¿Acaso son sus zonas erógenas? Digamos que analizamos, sin duda, con todo aquello y con el conjunto de nuestra personalidad, con la historia, la retórica, la cultura, la política. Y por consiguiente también con nuestra capacidad de rebeldía, en el sentido en que intento delinearla frente a ustedes. La soledad se torna entonces una soledad abierta, y el vínculo entre las experiencias de quienes intentan hablar, es posible.

Sólo me queda por ahora volver sobre la asociación libre que le proporcionara a Freud el modelo complejo de lenguaje sobre el cual fundara su experiencia. ¿Por qué la asociación libre? ¿Por qué el relato? Es esto, en el fondo, lo que nos interesa en tanto literatos. ¿Pero qué son aquellas historias que Freud pedía a sus pacientes que le contaran? Relatos llenos de lagunas, de silencios, de trabas... formas de novelas privadas de público.

La asociación libre que Freud nos lega como operador esencial del análisis no es el lenguaje-signo, el lenguaje-frase, sino el *relato*. Asociar quiere decir contar, es elaborar un relato sustentado por las pulsiones, por las sensaciones, y en el cual se encuentra implicada la filogénesis. Este relato se halla además bordeado por *actos* irrepresentables, en el sentido que su intensidad desestabiliza el lenguaje, y bordeado también de *femenino*, aquel femenino que permaneciera, como lo vimos, oscuro, absorbido, resorbido en el pacto entre los hermanos. En fin, este relato está *fraguado en el ser*, el ser de la historia monumental que Freud intuye a través de la filogénesis. *Relato, pulsiones, sensaciones, actos, femenino en el ser*: Freud nos invita a atender a todo ello en las asociaciones libres de los pacientes. El analista es conducido a atender a la diferencia sexual situada en el ser; este ser que nos evoca algo del orden de lo sagrado pero que no se disocia ni del cosmos ni de la historia monumental, como tampoco se disocia de la historia de la especie o de la historia del mundo. El analista se propone atender al acto, en particular al acto sexual cuyas palabras él recibe, y que son portadoras de sensaciones y de pulsiones, mucho más allá del sistema significante-significado. Se halla, por añadidura, disponible para percibir en ellas el aura fuera de lenguaje, e incluso lo extrapsíquico que modifica los códigos al introducir en el lenguaje perturbaciones, lapsus, elipsis, silencios, figuras retóricas, y hasta mitos diferentes para ambos sexos.

Hemos abandonado la psicología, y la psiquiatría aún más: la significancia serena abre la escucha del analista al ser, por cierto, pero a un ser curiosamente alterado. Nuestra memoria, convocada por el relato sexuado en la transferencia, constituye efectivamente Otro inconsciente —Lacan lo escribe con mayúscula— que nos habita. Nos encontramos aquí en el vórtice de la inquietante extrañeza y, al mismo tiempo, esta memoria, por exorbitante que sea, se halla investida por el relato que nos la restituye, que la somete a la dominación de la conciencia, que descifra en el lenguaje y que se dirige a un Otro.

Es aquí donde se sitúa el principal escollo con las teorías

cognitivistas, incapaces de concebir al Otro sino como un destinatario que es sólo un doble de "mí mismo" y, en esta calidad, cognoscible en tanto idéntico a "mí mismo". Ahora bien, lo que la historia de la filosofía nos enseña, particularmente con Descartes, Husserl y Heidegger, es que existe una obligación lógica ("pienso, luego existo") según la cual mi relación con el otro implica una relación de ser a ser, y no de conocimiento a conocimiento. Lo que significa que "yo" no puedo conocer en sí al otro, en tanto él mismo, sino sólo *pensarlo* en el ser que es suyo, en su ser otro. Si yo intento pensarlo, hago la apuesta de que, al no ser yo, es diferente de mí, que él existe de otra manera que yo. "Yo" hago entonces una *apuesta* de *alteridad*, apuesta en el sentido pascaliano del término, cuya validez nada me podría probar y que es la trascendencia absoluta. Sartre, ya lo veremos, lo formuló de manera magnífica en *L'être et le néant*: para acceder al otro, a "*la inmanencia absoluta debo requerir arrojar me en la trascendencia absoluta*". La inmanencia en la cual me hallo al fondo de mí mismo ("yo" me quiero, "yo" me odio, "yo" me asumo o me suicido: en definitiva, "yo" me pienso) nunca es posible sino en relación a un otro; ya lo hemos dicho suficientemente. Lo que es más difícil, se los concedo, es pensar que este otro existe de otra manera que yo, que no es sólo un reflejo que me espejea; es convencerme de que hay una otredad cuyo ser de manera radical "no es yo". Los hombres lo consiguen, de cierta manera, desde el momento que imaginaron un otro que los rebasa y que no es ellos, que colocaron por encima de ellos y que reina por encima del mundo.

La revolución freudiana propone pensar que esta trascendencia absoluta es lo que nos hace sencillamente hablar haciéndonos de nosotros seres-otros; lo que implica que, lejos de reunirse, el ser es, siempre y continuamente, otro. He aquí la apuesta post o anticartesiana de Freud: un yo se dirige a otro yo, por supuesto, pero, de hecho, es un sujeto ("yo", que *piensa* y que *existe*) que se dirige a otro sujeto en el ser. El otro es ser, el otro no es yo, el otro también es un ser, pero de otro modo que yo. Y es porque el otro es un ser otro que yo, que yo

no soy simplemente yo, sino también un sujeto; y que el otro que nos lleva es plural, alterado. Este es el asunto que ausculta el análisis: no una comunicación complaciente de "yo" a "yo" (aunque ello pueda tornarse en una necesidad cuando algunos "yo" están hechos trizas y se vuelve urgente reconstituirlos, al menos un poco, sostenerlos a través de una psicoterapia, por ejemplo), sino una relación entre un sujeto alterado y otro ser. Práctica de una cierta ascesis, si ustedes quieren, que no excluye los intercambios entre "yo", descentrados sin embargo por el otro y rebasados por su "propia" alteridad inconsciente.

En la hipótesis ideal, el relato que desea entregar el paciente es el de un sujeto que se dirige a otro sujeto, de un sujeto que se construye en esta relación de relato con otro sujeto. Ya ven que esta dificultad no podría ser reducida al diálogo intersíquico o a la "intercognición", puesto que se trata de un asunto no de conocimiento a conocimiento, sino de conciencia a conciencia. Dicho en otros términos aún: "yo" no es una estrategia cognoscitiva; "yo es un otro". "Yo" trasciende su encierro en tanto estrategia de conocimiento, que también lo es, por otro lado. Cuando digo que trasciende aquel encierro cognoscitivo, no sólo significa que "yo" es movilizado por la otra escena del inconsciente que obedece a otra lógica (pulsiones, procesos primarios, etc.); quiere igualmente decir que "yo" (que es ser) se constituye como tal en relación al otro, lo que les he detallado deteniéndome en algunas etapas clave de la individuación. Y este otro no es un redoblamiento del yo, sino una dinámica compleja que nos ha hecho pasar del lenguaje a la significancia y al ser. Y éste, si seguimos mi lectura de Freud, no se apacigua en la serenidad que le descubre Heidegger, sino que, para comenzar, se cliva, haciendo aparecer al ser-otro de lo inconsciente. Apilamiento de alteridades: el destinatario es un ser-otro; "yo" es un ser-otro; estos otros se alteran al pensarse el uno al otro. Lejos de absolutizarse como la cúspide de una pirámide desde donde el otro me observa con su mirada implacable y severa, la problemática de la alteridad psicoanalítica abre un espacio de encajamiento de alteridades. Sólo este encajamiento

de alteridades puede otorgarle a la subjetividad una dimensión infinita, una dimensión de creatividad. Puesto que, al acceder a mi ser-otro, accedo al ser-otro del otro, y en este descentramiento plural tengo una oportunidad de conseguir el poner en palabras-colores-sonidos ¿qué cosa? No una estrategia de conocimiento, sino una suerte de advenimiento de las potencialidades psíquicas plurales y heterogéneas que hacen de "mi" psique una vida en el ser.

Por lo que acabo de decirles, coincido con algunas críticas formuladas ya hace algún tiempo por Merleau-Ponty a un cierto psicoanálisis que él veía estancarse en una "desviación objetivista": se reifica la dependencia del sujeto respecto del objeto (madre o padre); se considera incluso a la pulsión como un dato de la conciencia (fuerza objetivable o representación objetivada); la topografía del aparato psíquico conduce a un "realismo de las instancias"; el proceso analítico es pensado en términos de identidad y de ley: mismo/otro, ley/transgresión, como si el psicoanálisis fuese una prolongación de la "existencia según la ley" en la cual se ha podido alojar al hombre, desde san Pablo hasta Nietzsche; se reduce el psicoanálisis a una "técnica"; etc.

No obstante, aun cuando sea efectivamente demasiado frecuente que el psicoanálisis "objetive" y "psicologice" al analizante y a la propia transferencia, es esencial insistir en el hecho de que el descubrimiento freudiano abre paso, en el centro de la racionalidad científica, a un conocimiento y a una transformación del psiquismo en tanto vida en el ser, que es transversal respecto de la objetivación psicológica. Es en ello que estriba su rebeldía más radical.

¹ "La desviación idealista de la investigación freudiana es hoy tan amenazante como la *desviación objetivista*. Uno llega a preguntarse si no es esencial al psicoanálisis —digo, a su existencia como *terapéutica* y como *saber verificable*— el terminar siendo no sin duda tentativa maldita y ciencia secreta, sino al menos una *paradoja* y una *interrogación*". Prefacio A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, París, Payot, 1960, p. 8; el destacado es nuestro.

Después de haber escalado estas cimas, volvamos al clásico Edipo que, por lo demás, nos hará, a su manera, rápidamente reencontrarlas.

Nuevamente el Edipo, Sófocles y Freud

¿Se habrá convertido hoy el Edipo en un "lugar común" del psicoanálisis? Y, en razón de ello ¿no merecería acaso una mayor atención de nuestra parte? ¿Sigue siendo necesario hablar de este tópico? Son estas las preguntas que me vinieron a la mente en momentos de iniciar este seminario. Trataré de convencerlos de que no sólo es importante, sino que se hace indispensable volver al Edipo.

Una anécdota ocurrida hace poco tiempo tal vez me haya persuadido, suponiendo que ello sea necesario, de que aún seguía hallándose en el centro del debate, y quizás más que nunca. En el transcurso de una conferencia que yo daba el viernes pasado en l'École Nationale des Ponts-et-Chaussées², me pareció que yo no debía atardarme en Edipo. Una joven en la asistencia se levantó para decirme: "Señora ¿por qué no habla usted del padre? Perdí a mi madre cuando yo era muy joven. Es mi padre quien me crió. Siempre hay que hablar del padre. Todo lo que soy, se lo debo a él." Demás está decirles que ella le estaba predicando a una convencida, sin tal vez sospecharlo. Yo también, "todo lo que soy, se lo debo al padre". En cierto modo. Aunque las cosas son un poco más complicadas en análisis, y más aún si uno escribe. Pero cuando se es una joven que trabaja en Obras Públicas, no se puede saber todo, aun cuando ya se sabe mucho, y mucho más que muchos otros, y aun cuando uno llegue, por ejemplo, a enunciar verdades abruptas sobre el padre, verdades brutas, pero verdades a pesar de todo.

² N. de la T.: Escuela nacional de los Puentes y Calzadas, lo que correspondería a Obras Civiles en Ingeniería Civil.

Así entonces, nunca se hablará suficientemente del padre. Claro, en mi práctica de analista me las tengo que ver continuamente con la deuda al padre, muchas veces expresada en tanto demanda o reclamo, al igual que en la conferencia que evocaba hace un instante: bajo la forma, en definitiva, de reivindicación, y rara vez como deseo. Sin embargo, trataré, apoyándome precisamente en aquella deuda al padre, de hablar de otras deudas, en particular de las que atañen al "continente negro", al continente materno; volveré sobre ello. Hoy día intentaré introducirlos al Edipo, puesto que Freud plantea el problema del padre junto con el complejo del mismo nombre.

"Oedipe roi"

Para descubrir las fechas más antiguas de la referencia freudiana al Edipo, es preciso referirse a la *Correspondance* de Freud. Es en una carta a Fliess del 15 de octubre de 1897 que se encuentra mencionado por primera vez el Edipo: "*He encontrado en mí, como en todos los demás, sentimientos de amor hacia mi madre y de celos hacia mi padre, sentimientos que son, pienso, comunes a todos los niños [...], y, si ello es cierto [...] se puede comprender el efecto sobrecogedor de Edipo Rey*"³. La leyenda griega ha sabido captar una compulsión que cada cual reconoce porque cada cual la vivencia. Todos fuimos algún día un Edipo en germen. Es a *Oedipe roi* de Sófocles que Freud hace referencia, mas, antes de retomar la articulación de lo que llamará el "complejo de Edipo", me gustaría demorarme en la obra literaria del propio Sófocles.

Hay, como ustedes no dejan de saberlo, dos Edipo: *Oedipe roi*, del cual les hablaré, y *Oedipe à Colone*, que es otra historia, la del rey ciego que se retira con su hija para morir en Colona, la de la muerte del padre. Sófocles quiso de tal modo dejarnos

³ En Sigmund Freud, *Naissance de la psychanalyse* (1887-1902), op. cit., pp. 45-305, particularmente p. 198.

un testamento de su arte que hizo de *Oedipe à Colone* la obra más larga del repertorio griego. Pero volvamos a *Oedipe roi*. La obra data aproximadamente de 320 A.C. Si ustedes releen este texto no dejará de impactarles lo que se ha llamado el "milagro griego", uno de cuyos aspectos mayores es el evidenciar lo que seguimos considerando como nuestra "vida interior": el amor, el odio, la culpabilidad, la mácula —esta mácula que designa al deseo como deseo de incesto y de muerte— sin los cuales no hay ni felicidad ni desgracia. Cuando pensamos que son tantos los años que nos separan de este texto, no podemos sino sorprendernos, en efecto, con la paradoja de esta temporalidad que enlaza una verdad tan antigua, tan vieja, con una verdad tan cercana a nosotros. Hace veintitrés siglos que fuera escrito *Oedipe roi* y desde hace cerca de un siglo no dejamos de volver, con Freud, sobre la actualidad de esta obra. ¿Por qué esta permanencia? ¿Es porque aún está vivo, porque todos nos hallamos constituidos de este modo, porque hemos sencillamente *subjetivado* o *psicologizado* esta misma lógica que para los griegos era un destino infligido por los dioses? ¿Y si, al mismo tiempo y por el contrario, la constelación entre deseo, transgresión, felicidad, desgracia que Sófocles pone en escena ante nuestros ojos estuviese ahora amenazada?

Tal vez fuese para pensar esta amenaza, para hacerle frente que Freud quiso visitar a Sófocles. Él reconoció, en todo caso, que el milagro de una psique que tiene en cuenta el deseo, la ley, la transgresión, la mácula, la culpabilidad, que este milagro se había producido allí. Allí, y no en China o en la India. Es allí, en Grecia, que nació, sino el sujeto deseante —que en tanto sujeto debe esperar la interpelación judaica y la encarnación crística para designarse y pensarse—, al menos su lógica. La lógica del sujeto deseante que no es sino la otra cara de la lógica del sujeto filosófico, lo que muchas veces se olvida, así como la otra cara del sujeto de la ciencia; pues el sujeto filosófico y el sujeto de la ciencia, tal como nos los legó Platón (hacia 427-347 A.C.) y Aristóteles (384-322 A.C.), aparecen alrededor de las mismas fechas que la tragedia, o cercanas a ésta. Me di el traba-

jo de recordarles las fechas de Platón y de Aristóteles para que ustedes tengan en mente la contemporaneidad del acontecimiento trágico y del acontecimiento filosófico, y, luego, de sus sucedáneos científicos. Obviamente, decirlo de Sófocles no es un regalo; él está llevado por los mitos y precedido por la epopeya, narración invocadora de la historia griega. Pero es mediante la tragedia de Sófocles que se cristaliza aquella palabra anterior, en lo que acabo de llamar el "sujeto edípico" (para volver al interés de Freud) que es a la vez trágico, filosófico y científico. Es lo que somos, lo que son los mejores de nosotros; quiero decir: quienes desean saberlo, convenido que quienes no deseen saberlo son mucho más trágicos. Y es lo que ha sido formulado por Sófocles en *Oedipe roi*.

He aquí dos pasajes⁴ del texto que definen, a mi parecer, la problemática del hombre trágico, aquella cara oculta del hombre deseante que también se revela como sabio y conocedor. ¿Recuerdan que Edipo mató a su padre en un cruce con forma de γ , el gamma griego. Observen que es en aquel cruce que Sófocles piensa la división, la bifurcación entre el deseo y el crimen. Observen enseguida que a partir de allí nos describe de manera menos geométrica lo que luego va a ocurrir: "*Parezco hoy en día lo que de hecho soy...* [El ser del sujeto se halla así planteado: "Soy Edipo", sujeto deseante, sujeto de la ciencia y sujeto filosófico; pensemos en todas las facetas que se disimulan en lo que sigue.] *Parezco hoy en día lo que de hecho soy, un criminal, ¡Oh doble camino!* [el deseo y el crimen] *¡Valle oculto! ¡Robledos!* [...] *¡Oh estrecha encrucijada donde se juntan dos caminos!* Vosotros que habéis visto la sangre de mi padre vertida por mis manos *¿habéis olvidado acaso los crímenes cometidos ante vuestros ojos, y aquellos otros que luego, aquí mismo, yo cometiera?* *¡Himen, himen al cual debo la luz, que tras parirme bicieras una vez más brotar la misma simiente y mostraras así al mundo padres, hermanos, hijos, todos de la misma sangre!*

⁴ Cf. Sófocles, *Edipe roi*, Les Belles-Lettres, París, 1958, pp. 123 y 128.

[Aquí se anuncia el tema del incesto.] *Mujeres y madres a la vez desposadas—las peores vergüenzas de los mortales... ¡No, no! Hay cosas que evocar no es menos vergonzoso que hacer. Pronto, en nombre de los dioses, pronto, ocultadme en algún lado, lejos de aquí; matadme, o arrojadme al mar, donde jamás me podáis ver ya. Venid, dignaos tocar a un infeliz.* [Lean bien la cadena: felicidad, desgracia, culpabilidad.] *¡Ab! creedme, no temáis: que mis desgracias no hay mortal alguno hecho para sobrellevarlas.* [Se excluye de nuestra comunidad y sin embargo nos invita a identificarnos con su exclusión.] *¡Guardémonos, concluye el Corifeo, de no juzgar feliz a nadie antes que llegue el término de su vida sin haber sufrido ninguna desgracia!* [Observen la insistencia en la pena inherente al recorrido humano y, por lo tanto, en la desgracia oculta —el término vuelve— bajo la apariencia de la felicidad.]

He aquí lo que conmoviera a tal punto a Freud que exhuma *Edipo rey* en los años 1895-1896 y habla de él en una carta a su amigo Fliess en 1897. Menciona igualmente al rey griego en *L'Interprétation des rêves* (1900), donde resume y explicita la historia de Edipo. Lo que le interesa entonces es precisamente lo que dice Edipo en el pasaje que les he leído. "Como Edipo, comenta Freud, *vivimos lo inconsciente de los deseos que hieren a la moral y a los que la naturaleza nos fuerza. Cuando nos son revelados, preferimos apartar la vista de las escenas de nuestra infancia. La leyenda de Edipo nació de una especie de sueño arcaico (uralt) y tiene por contenido la perturbación penosa de las relaciones con los padres, perturbación debida a los primeros impulsos sexuales*"⁵. "Vivimos", "nos son revelados", "preferimos", "nuestra infancia": no es sólo fundándose en la emoción que le provoca el texto de Sófocles, en las observaciones que él mismo hace, por lo tanto en su propia historia, en las relaciones personales con su padre y con sus propios hijos, sino también escuchando a sus pacientes que Freud interpreta su lectura y su

⁵ Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, op. cit., p. 230. Cf. también pp. 223-224 y 227-230.

pensamiento con el nombre de "complejo de Edipo".

El asunto no es saber si los griegos estaban o no estaban sometidos al "complejo de Edipo"; numerosos antropólogos y destacados helenistas se lo reprocharon a Freud, alegando las diferencias que separan a la sociedad y a la mentalidad contemporáneas de aquellas de los griegos antiguos. Vana disputa, pues el analista en que se está convirtiendo Freud *detecta* en la lógica del texto trágico elementos que él re-encuentra interiorizados —ocultos—, soñados en el seno de la experiencia psíquica contemporánea. En las idas y vueltas entre detectar/re-encontrar se produjo el trabajo del pensamiento: la interpretación psicoanalítica, la invención de esta novedad que es el psicoanálisis. El psicoanálisis no es, por consiguiente, la tragedia, y Freud no dice la verdad de Sófocles. El concepto de Edipo que se prepara de este modo en las lecturas freudianas a partir de 1897 y que se elabora en particular en *Trois essais sur la théorie de la sexualité*⁶ de 1905, aparece recién en 1910, por lo tanto relativamente tarde, en uno de los textos que han sido agrupados bajo el título: "Contribution à la psychologie de la vie amoureuse"⁷. Freud se va a demorar prácticamente treinta años, si contamos a partir de la carta a Fliess, para darle su formulación definitiva. La encontraremos sólo en 1923 en dos textos en los cuales me voy a detener: "La Disparition du complexe d'Œdipe"⁸ (1923) y "L'Organisation génitale infantile"⁹ (1923).

⁶ Sigmund Freud, *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, (1905), trad. fr. B. Reverchon, Gallimard, París, 1923; reed. y revisados por J. Laplanche y J. B. Pontalis, Gallimard, París, 1962; reed. 1968.

⁷ Compuesto de tres partes: "Un type particulier de choix d'objet chez l'homme" (1910), "Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse" (1912), "Le tabou de la virginité" (1918), en *La Vie sexuelle*, Presses universitaires de France, París, 1969.

⁸ Sigmund Freud, "La Disparition du complexe d'Œdipe", 1923, trad. fr. A. Berman, bajo el título: "Le Déclin du complexe d'Œdipe", en *Revue française de psychanalyse*, 1934, VII, No 3, pp. 394-399; otra trad. D. Berger, en *La Vie sexuelle*, op. cit., pp. 117-122.

⁹ Sigmund Freud, "L'Organisation génitale infantile", 1923, trad. fr. J. Laplanche, en *La vie sexuelle*, op. cit., pp. 113-116.

En "La Disparition du complexe d'Edipe", Freud insiste en lo que él llama "el lugar central" de este complejo. *"Cada vez más el complejo de Edipo [es decir el deseo incestuoso por la madre y el deseo de asesinato del padre] revela su importancia como fenómeno central del período sexual de la primera infancia.* [Entiéndase: el complejo de Edipo organiza el período sexual de la primera infancia]. *Después desaparece. [Es el período de latencia]. Sucumbe a la represión como decimos nosotros, y le sucede el tiempo de latencia"*¹⁰. Por ahora, observen que Freud insiste en el lugar central de este complejo de Edipo en tanto organizador de la vida psíquica de la pequeña infancia.

En el segundo texto, "L'Organisation génitale infantile", también de 1923, Freud retoma algunas tesis que él ya había formulado en 1905 y que ustedes pueden leer en *Trois Essais*. Pero modifica sus concepciones y les da su forma última, definitiva, con los estadios libidinales —oral, anal y fálico— sobre los cuales no volverá más. Enumera estos estadios y se esfuerza en precisar que lo que él llamará "organización genital", después de los estadios oral, anal y fálico, es contemporáneo y correlativo al despliegue del complejo de Edipo. Insisto en el hecho de que se trata de la organización genital *infantil*, la que debe por lo tanto ser diferenciada de la organización genital del adulto.

Es en este punto, a mi parecer, que nos topamos con un cierto número de interrogaciones mayores. Interrogaciones en contra del psicoanálisis, se pueden figurar ustedes, reactivadas por el feminismo. ¿Por medio de qué se caracteriza esta organización genital infantil? Mediante la primacía que se concede al pene, y ello para los dos sexos. Al mismo tiempo, Freud admite sin reserva que las elecciones de objetos, homosexuales y heterosexuales, aun cuando sean llamados a precisarse más tarde, se manifiestan a partir de la infancia. Ustedes pueden constatar entonces que se reúnen aquí tres postulados de la concepción

¹⁰ Sigmund Freud, "La Disparition du complexe d'Edipe", op. cit., p. 117. El destacado es nuestro.

freudiana que atañen a la organización de la vida psíquica: el Edipo, la organización fálica (primacía del pene) y el complejo de castración, puesto que el pene en cuestión se va a ver supuestamente amenazado, tanto más cuanto falta en las mujeres.

Estas ideas, que vemos expuestas en su forma definitiva en el texto que cité de 1923, ya fueron adelantadas anteriormente por Freud. Encontramos su huella en textos como *Le Petit Hans* (1909) o *L'Homme aux loups* (1918)¹¹, donde Freud insiste muy particularmente en la importancia concedida al pene en la vida psíquica y en los síntomas de sus pacientes. Mantiene luego esta primacía del órgano sexual masculino. En 1923, lo afirma para el varón como para la niña, y es éste el problema planteado por los contestatarios del psicoanálisis y que sigue aún hoy discutiéndose. Sería sin duda necesario detenerse brevemente en este debate, sin perjuicio de que lo retomemos más adelante, junto con el tema de la sexualidad femenina. Pero partamos por el punto de vista del niño tal como Freud lo precisa e interroguémonos acerca de la primacía del pene o del falo en la sexualidad del varón.

La primacía del pene

¿Por qué es el pene el órgano narcisísticamente investido? Porque es visible. Lacan valorizará por lo demás una variante de la visibilidad a partir del "estadio del espejo", como lo hemos evocado. La *representación*, en tanto capacidad psíquica subsecuente, permite por supuesto desplazar la imagen narcisista desde el rostro, o desde cualquier otro objeto de necesidad ligado a la presencia materna, sobre aquel visible erotizado que es el órgano sexual macho. Visible entonces, y por añadi-

¹¹ Sigmund Freud, "Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans (Le Petit Hans)" (1909), y "Extrait de l'histoire d'une névrose infantile (L'homme aux loups)" (1918), en *Cinq Psychanalyses*, op. cit.

dura erotizado. ¿Por qué? A causa de la erección observada, padecida o experimentada. En fin, el pene es un órgano que se desprende, viene al caso decirlo, en el doble sentido de la palabra francesa¹²: se hace notar y puede hacer falta. La tumescencia/destumescencia induce en el varón la amenaza de la privación, que confirma la ausencia de órgano en las niñas: hay con qué sostener el fantasma de castración. A partir de esta ausencia latente, el pene puede volverse el representante de las otras instancias de separación y de falta vividas anteriormente por el sujeto.

¿Cuáles son los otros acontecimientos que se organizan en torno al carácter "desprendible" del pene? El nacimiento, la privación oral, la separación anal. El pene deja de ser un órgano fisiológico para tornarse, en la experiencia psíquica, un falo; y retomo aquí la terminología lacaniana: "significante de la falta", puesto que es susceptible de hacer falta y porque subsume a las otras faltas ya experimentadas. A ello hay que agregar que el significante de la falta es el paradigma del significante a secas, de todo aquello que significa. El pene en tanto falo se convierte por así decir en el símbolo del significante y de la capacidad simbólica.

Volveré sobre la *copresencia* del erotismo y de la simbolización. Mientras tanto, hay que identificar desde ahora el lazo que se establece entre la lectura de Freud y la lectura hecha por Lacan de este momento de la "organización genital infantil": la investidura del pene es una investidura de *todo aquello que puede hacer falta* y, a partir de ahí, de toda *falta* como paradigma de lo significable y del significante: falta corporal, pero también, en el campo de la representación, del *pensamiento* que representa lo que hace falta.

¹² N. de la T.; en francés: *détacher*, destacarse y desprenderse.

El monismo fálico

Pasemos ahora a una segunda cuestión que se plantea en la teoría analítica en torno al Edipo, el "monismo fálico".

El monismo fálico consiste en lo siguiente: todo ser humano imagina inconscientemente a todo otro ser humano en tanto poseedor de un pene. La teoría del monismo fálico supone un desconocimiento de la vagina para los dos sexos. Volveré sobre ello, mas podemos decir desde ya que este desconocimiento se opera de manera diferente en el hombre y en la mujer. La teoría del monismo fálico implica no sólo que el sujeto de los dos sexos desconoce la existencia de un órgano sexual que no sea el pene, sino también que, de manera correlativa, la ausencia de pene, o la castración, es considerada como una suerte de ley del talión, de castigo en contra del hombre o de la mujer: este castigo se ejerce sobre el hombre para penalizarlo y de manera originaria sobre la mujer, puesto que se halla por nacimiento desprovista de este "significante".

Se plantea entonces el asunto de saber quién es responsable del castigo que ha privado a uno de los sexos, el femenino, de este órgano, y que puede llevar a cabo en el otro, el masculino, una ablación de este mismo órgano. Es el padre, ustedes lo habrán adivinado, quien de manera fantasmal es el mayor responsable, el ejecutor de este castigo para uno y otro sexo. En esto reside —sólo estoy resumiendo aquí la *doxa* para ustedes— la teoría del monismo fálico. Agrego que se trata de un fantasma; Freud en ningún momento dice que es esto lo que hay que pensar o lo que piensa definitivamente el ser humano (aun cuando su fábula prehistórica suponga que semejante castigo pudo tener lugar y que pudo provocar, así como la apropiación de las mujeres por el padre, la rebelión de los hijos contra este tirano).

Esta organización fantasmal depende de la *organización genital infantil*. Y enfatizo, en cuanto a mí, esta última idea a la cual creo que no se ha prestado suficiente atención. Lean el texto titulado "L'Organisation génitale infantile", que establece

la primacía del falo, y verán que su autor precisa que ella concierne al desarrollo del *niño* y no coincide en absoluto con la organización genital adulta. Freud señala aquí una disociación nítida, que sus lectores tuvieron luego tendencia a descuidar; insiste en el hecho de que se trata de una organización fálica localizada en un cierto momento de la historia del sujeto, que perdura en tanto fantasma inconsciente, pero que no es de modo alguno el desenlace óptimo de la sexualidad humana adulta. El desenlace óptimo debiera ser el reconocimiento de los dos sexos y la relación entre dos diferentes. Cuando se habla de la primacía del falo, no hay por lo tanto que perder de vista, lo repito, que se trata de un *fantasma* ligado a la sexualidad genital *infantil*. Si algunos de nosotros se quedan fijados en ello, es su estructura, pero no es el camino que Freud contempla en el desarrollo del psiquismo humano. Esta etapa, este contenido fantasmal inconsciente, es reprimido en el adulto y Freud no identifica en absoluto el monismo fálico, definido de este modo, con la "sexualidad adulta consumada" cuyo advenimiento supone y en la cual quizás se inscribe una utopía. Tal vez ninguno de nosotros acceda, alguna vez verdaderamente, a esta supuesta genitalidad, en la cual reconocemos nuestra diferencia sexual y podemos tener relaciones entre seres que poseen sexos diferentes. Tal vez ello sea otro fantasma, utópico, indispensable ahora para la teoría psicoanalítica, pero que ha sido rara vez, o nunca, alcanzado por los sujetos reales. Conservemos no obstante la idea freudiana de una "fase" fálica como *estructura organizadora*, de ningún modo exclusiva de la genitalidad adulta. Estructura organizadora fundamental, por cierto, pero ciertamente no definitiva en el desarrollo psicosexual.

Les cito el razonamiento de Freud, en el mismo texto, donde él emite esta interesante reserva que estoy comentando: "*El carácter principal de esta organización genital infantil es lo que la diferencia de la organización genital definitiva del adulto. Reside en el hecho de que un sólo órgano genital, el órgano masculino, desempeña un papel, para los dos sexos. No existe por lo tanto primacía genital sino primacía del*

falo"¹³. Subrayo una vez más este punto. No se puede ser más claro: el monismo fálico es una particularidad de la sexualidad infantil.

Resumiendo estos dos textos de 1923 de Freud: el complejo de Edipo sería una organización fantasmal, en lo esencial inconsciente, porque reprimida, organizadora de la vida psíquica y que supone la primacía del falo desde el momento que este falo es, por un lado, un órgano investido de manera narcisista y erótica y que es, por otro lado, el significante de la falta, lo que lo vuelve apto para ser identificado con el orden simbólico mismo.

Varias cuestiones se plantean desde ahora a partir del interior de la teoría freudiana clásica: ¿Es universal el Edipo? ¿Es el mismo para el varón y para la niña? ¿Hay Edipos reversibles, que implicarían homosexualidad y heterosexualidad?

La universalidad del Edipo es, de hecho, la universalidad de la triangulación que Freud mantiene para todas las civilizaciones. Se entiende por triangulación el vínculo niño-madre-padre, en la cual el padre ocupa la cima del triángulo, conviniendo que la triangulación puede tener variantes. El "papel" del padre puede, por ejemplo, ser ocupado por un tío materno en las sociedades matrilineales, incluso por una mujer, a partir de lo cual se desprenden diversas configuraciones del Edipo; pero nunca se constata su "inexistencia". Prueba de esta universalidad: la teoría del incesto. Lévi-Strauss, cuyas reticencias respecto del psicoanálisis ustedes no ignoran, mantiene no obstante el principio de la prohibición del incesto como organizador de todas las sociedades. Y ¿qué supone la regla del interdicto del incesto? El reconocimiento de la *diferencia sexual*, la institución del matrimonio bajo todas sus formas, con un contrato entre los dos sexos, que siempre se verifica; en fin, la atribución del hijo a la madre y al padre: es decir, igualmente el reconocimiento de hecho de la *diferencia de generaciones*. Muchos co-

¹³ Sigmund Freud, "L'Organisation génitale infantile", op. cit., p. 114.

mentadores se contentan con insistir en el hecho de que el Edipo implica la diferencia de los sexos, pero el Edipo también establece, hay que recordarlo, la *diferencia de las generaciones*, marcada en particular por los ritos de iniciación en la pubertad. No olviden que el interdicto del incesto instaura no *una*, sino *dos* diferencias: la de los sexos y la de las generaciones. El interdicto estructurante afecta *al mismo tiempo* al objeto materno y a la relación con otra clase de edad. Sus transgresiones perversas, por consiguiente, se manifiestan tanto en el rechazo del otro sexo como en la abolición de la diferencia generacional.

Muchas veces se formula la pregunta: ¿no sería más bien el incesto la relación madre-hijo para el hombre, la relación padre-hija para la mujer? Veamos con exactitud qué hay de cierto en ello.

Si el Edipo es una estructura universal, el incesto caracteriza la relación con la madre en el seno de este Edipo que define a todo sujeto; el hecho de que sea hombre o mujer desde el punto de vista biológico no tiene mayor importancia, desde el momento que él/ella se vuelve *sujeto*. Para todos los individuos, hombres o mujeres, el "incesto" implica el retorno a la genitora, a la madre, y esto es así —insisto en ello— tanto para el varón como para la niña. No faltan las obscuridades en Freud respecto de este punto. Lo que debe sin embargo quedarles claro es que el incesto primario, que no podemos dejar de llamar radical o estructural, como corolario del deseo fálico y del asesinato del padre, es el deseo sexual por la madre, *ya sea que este deseo emane de la niña o del varón*. Ello no deriva sólo del hecho de que el prototipo del sujeto en Freud es el varón. Ello deriva de un hecho capital que hoy intento recalcar insistiendo en el "monismo fálico", a saber, que la referencia fálica es indispensable para *los dos sexos* desde que él/ella se constituyen como *sujetos* de la falta y/o de la representación que culmina en la capacidad de *pensar*. A partir de allí, el sujeto (hombre y mujer), si desea a su madre, comete un acto transgresor: trágico.

No es menos cierto, sin embargo, que las configuraciones

de esta transgresión incestuosa no son las mismas en el caso de ser biológicamente hombre o mujer: volveré sobre las diferencias; me interesa por ahora que les quede claro la universalidad de este planteamiento.

Una última particularidad de este Edipo universal es el hecho de que declina, nos dice Freud, se halla condenado al fracaso. ¿Hemos sopesado acaso las consecuencias de esta declinación para la vida psíquica?

El Edipo y el fracaso

Figura de la rebeldía, por cierto, el Edipo freudiano no deja de ser también la figura de un *fracaso*. Un fracaso que la mayoría de los comentadores de Freud pasan por alto, poderoso como es nuestro deseo inconsciente de una figura transgresora que desafíe a la ley y que venza los interdictos. Por mucho que sepamos que *Oedipe* de Sófocles es una *tragedia*, pues paga su rebeldía con una condena y un castigo severo, por mucho que leamos en Freud y que constatemos en quien quiera que el empuje edípico genital de los cinco años se salda con una renuncia y que el de la adolescencia se elabora en cambio de objeto, no hay nada que hacerle: Edipo sigue siendo para lo inconsciente un héroe; reprimimos la universalidad y la ineluctabilidad del fracaso edípico. Es importante repetir enfáticamente que el objeto edípico es un objeto que se pierde y se busca para siempre, releyendo la formulación freudiana: "*El despliegue precoz de la vida sexual infantil iba a tener una duración muy breve en razón de la incompatibilidad de los deseos que comportaba con la realidad y con el grado de desarrollo insuficiente que presenta la vida infantil. Esa crisis tuvo lugar en las circunstancias más penosas y fue acompañada por las más dolorosas sensaciones. El amor fallido, los fracasos amorosos le infligieron una mortificación profunda, dejaron en el sujeto una suerte de cicatriz narcicista y constituyen una de las causas más poderosas*

del sentimiento de inferioridad"¹⁴.

"De este modo el complejo de Edipo iba a sucumbir debido a su fracaso, como resultado de su imposibilidad interna"¹⁵.

¿Por qué este fracaso? Sus causas son múltiples, las cuales no queremos precisamente conocer: en primer lugar, el Superyó tiene miedo de la castración en el varón, miedo de perder el amor de la madre en la niña; luego, los seres prematuros que somos tienen una necesidad regresiva de conservar la identificación con el mismo sexo que precede al Edipo, el cual nos tranquiliza y nos protege; finalmente, y por sobre todo, el niño, tenga el sexo que tenga, siente la inadecuación intergeneracional entre él mismo y el adulto deseado y odiado: una inadecuación que magnifica a su padre o a su madre, a la vez que le devuelve una imagen y una percepción desvalorizadoras de su propia debilidad, de su impotencia infantil (física, genital, mental).

El fracaso del Edipo es probablemente aquella condición intrapsíquica que acompaña y consolida el acceso a la función simbólica: la renuncia a la genitalidad infantil inscribe lo *imposible* en el centro del aparato psíquico, y sobre este imposible se despliega otro, intrínseco a la matriz del sentido: precisamente la inadecuación del significado respecto del significante y del referente; lo que Saussure llama lo "arbitrario del signo". Apoyándose en lo imposible del Edipo, lo arbitrario del signo, adquirido en el momento de la "posición depresiva"¹⁶, se desarrolla en pensamiento y *el ser hablante inviste el pensamiento como su objeto privilegiado*. Con más o menos inhibición o genio, como lo atestiguan la historia de la cultura y, de manera más modesta, la de la Escuela y de la Universidad. Por lo de-

¹⁴ Sigmund Freud, "Au-delà du principe de plaisir", 1920, en *Essais de psychanalyse*, trad. fr. S. Jankélévitch, Payot, París, 1927; reed., 1951; reed. y revisado por A. Hesnard, Payot, París, 1970, p. 24.

¹⁵ Sigmund Freud, "Le Déclin du complexe d'Œdipe", en *La Vie sexuelle*, op. cit., p. 117.

¹⁶ Cf. Hanna Segal, op. cit.

más, el hombre griego llamado Edipo se halla él mismo sometido al fracaso "del Edipo"; lo que explica que aprendiera a hablar y a pensar para finalmente convertirse en rey; no pudo más que renunciar a su "complejo de Edipo" con los padres sustitutos que lo criaron y a los cuales debe todo o, al menos, su ser consciente: ellos son Pólibo y Peribea que lo recogieron cuando pequeño y con los cuales se portó aparentemente de manera normal, quiero decir como ustedes y yo, renunciando a su "empuje genital" del quinto año, corriendo el riesgo de desencadenar una "crisis" de las "más penosas" y "dolorosas", como dice Freud.

Henos aquí ante una encrucijada no menos problemática que aquella frente a la cual se halla Edipo al principio del texto de Sófocles. ¿Acaso sería absolutamente necesaria la *rebeldía* edípica, a la vez que lo fuera también su fracaso? ¿Cómo entender el sentido de este impase?

Se halla aquí en juego un destino particular del ser humano, cuya lógica ya exhibe con fuerza la tragedia griega. Al amparar el deseo de incesto y de asesinato, así como la renuncia ¿acaso nos encontramos fatalmente en una pendiente que conduce a renunciar a la rebeldía o bien a desplazarla indefinidamente, a reconducirla, a refinarla?

Se puede pensar que el vínculo amoroso y, con un poco de suerte, el de la pareja, y ¿por qué no? el del matrimonio, consagra a la vez el fracaso del Edipo ("yo" abandono la pulsión de deseo y de muerte respecto de mamá-papá, a favor de un *nuevo* objeto de amor) y su *reconducción* (este nuevo objeto no sólo a menudo traduce los rasgos de mis padres sin ser su sustituto, sino que él/ella me procura satisfacciones genitales, pre-genitales y narcisistas que los deseos edípicos de antaño debieron o han podido procurarme). La pareja amorosa logra así lo que ha podido llamarse una "organización edípica", logro frágil e irremediamente puesto en cuestión por el "conflicto edípico" que se desencadena cada vez que una decepción o un nuevo objeto interroga su equilibrio.

Se percibe demasiado bien el doble peligro que amenaza a

esta rebeldía edípica, a la vez indispensable y condenada al fracaso.

Por una parte, la renuncia definitiva. Desde el aburrimiento monogámico que normaliza y termina por apagar el deseo, hasta el grupo social que imprime sus obligaciones y que quiere ver una sola cara, son muchas las figuras de nuestra socialización que apuestan por la vertiente "imposible" de nuestra estructuración edípica y que condenan la vertiente "rebeldía" al fracaso.

Por otra parte, el desafío "de aquel ("de aquella" se da menos a menudo) que nunca ha renunciado", al menos en su fantasma: aun cuando acceda al habla y al pensamiento y por esta razón se halle constituida como sujeto, la personalidad excéntrica deniega la renuncia y la castración que ello implica, a pesar de haberse organizado sobres éstas como sujeto de un pacto simbólico. Favorecido por una madre complaciente —¡cuán a menudo sucede!— que tiene razones para preferir a su hijo por sobre su marido, por ejemplo; halagado en su narcisismo por un grupo familiar o social permisivo o perverso —¿por que no?— el sujeto excéntrico no quiere darse por enterado del fracaso, y, antes que nada, del "fracaso del Edipo". Todopoderoso, megalomaniaco, sintiéndose perseguido con el más mínimo signo de coacción que emane de ciertos "otros" que no se dejan manipular como lo hacen los fieles íntimos, nuestro "héroe" se halla fijado al Edipo y saca ventaja de él. *Aparece* como un rebelde, pues rechaza violentamente el pacto simbólico cuya norma hiere su narcisismo así como su empuje de dominación genital, o más bien anal, sobre la madre incestuosa. Pero su desafío lo mantiene más bien fuera de marco y a partir de esta excentricidad, que no quiere saber que lo imposible existe a la vez que saca provecho de él, no puede construir una verdadera rebeldía, sino sólo los signos de una marginalidad dolorosa o divertida, definitivamente perversa.

Entre estos dos impases, la senda para la rebeldía es estrecha, como ustedes pueden percibirlo. Asumir el fracaso, volver a levantar cabeza, abrir nuevos caminos; eterno desplazamien-

to, saludable metonimia: y, apartándose siempre del hogar natal, rehacer indefinidamente, con nuevos objetos y signos insólitos, esta apuesta de amar-matar que nos vuelve autónomos, culpables y pensantes. ¿Felices? En todo caso enamorados, pues la pareja amorosa realiza la precariedad tan oblativa como fatal de la "organización edípica" (entendida a la vez como "conflicto" edípico y "fracaso" del Edipo).

Trataré de mostrarles que la experiencia de la escritura no sólo transpone o transcribe el acontecimiento amoroso en el cuerpo de la lengua, sino que muchas veces se le substituye, cuando no lo supera. La escritura como realización de la organización edípica, reconocimiento del fracaso y reconducción de la rebeldía: tal es quizás el secreto de lo que llamamos "sublimación".

Edipo estructural para los dos sexos

Martes 10 de enero de 1995

En la evolución corriente, el varón experimenta un deseo sexual por la madre y un deseo de muerte por el rival que es el padre; a la inversa, la niña desea sexualmente al padre y experimenta un odio celoso respecto de la madre. Si tenemos en cuenta esta inversión ¿no deberíamos reservar el término de "complejo de Edipo" para el varón y utilizar otro término para el caso de la niña: "complejo de Electra", por ejemplo, como lo propone Jung?

Freud se opuso ferozmente a esta proposición. En cuanto a Lacan, genial como ustedes saben, si lo leen en relación a este punto, verán que no se complica con detalles. En una perspectiva estructural, él preserva la universalidad del Edipo y del interdicho del incesto *para los dos sexos*. Sin embargo, el rigor de este estructuralismo no deja de ser esquemático: cuando Lacan habla de incesto, no precisa de qué sexo es el sujeto en cuestión. Agregaré que las sutiles diferenciaciones de "mismo", "otro"

y "Otro" permiten evacuar la cuestión de lo materno. Razón por la cual prefiero presentarles las tesis de Freud que, aunque imprecisas sobre este tema y sujetas a evolución en el transcurso de su obra, se prestan más para ayudarnos a comprender de qué manera la diferencia biológica y el pacto simbólico son, ambos dos, fundadores del Edipo como estructura universal.

Es preciso que ustedes sepan que las controversias relativas a la teoría freudiana, así como las diferentes corrientes de investigación internas al psicoanálisis, se hallan relacionadas en gran parte con la cuestión del Edipo femenino en sus diferencias con el Edipo masculino. Freud, por su lado, mantiene que es el padre, para ambos sexos, quien representa la referencia fundamental; es el padre a quien el hijo desea eliminar a fin de inscribirse en la ley, y es el apego a la madre el que ambos sexos deben transgredir.

Dos vertientes

Sin embargo —insisto en este punto—, a pesar de ser estructural, el Edipo posee dos vertientes descritas desde el inicio de la teoría freudiana. Freud las llama respectivamente el Edipo "directo" o "positivo" y el Edipo "invertido" o "negativo".

El Edipo directo o positivo es el deseo incestuoso por uno de los padres del otro sexo: deseo del varón por la madre, deseo de la niña por el padre. Recalco una vez más la posición de la niña que debe separarse de su madre para desear al otro sexo, mientras que el deseo del varón se halla en la continuidad de su deseo primario. Pero Freud reconoce las implicaciones estructurales que se encuentran aquí en juego. Para él, el complejo de Edipo concierne de la misma manera a las niñas y a los varones, pero con especificidades para cada sexo. Especificidades debidas a lo siguiente: el deseo incestuoso del varón por su madre, al cual se halla inicialmente ligado por una dependencia, una demanda, una necesidad de sostén, se modulará posteriormente como deseo por la mujer. La niña, en cuanto a ella,

debe por el contrario deshacerse de este apego inicial y exclusivo a la madre que es válido para ambos sexos: ella debe deshacerse de un deseo llamado "inverso" por la madre antes de poder volcar sobre el padre (y sobre el hombre) sus deseos incestuosos "directos". Se trata aquí de una diferencia notable; volveré extensamente sobre ella.

Digamos, para resumir, que la inscripción en la ley simbólica/fállica es estructurante mediante asimilación del lugar paterno. Con este fin, el varón mata al padre y desea a la madre; para él, el convertirse en *sujeto simbólico* y el convertirse en *sujeto deseante* son una misma cosa. El destino de la niña es completamente otro; ella lleva a cabo el mismo trayecto que el varón, para tornarse sujeto: toma el lugar fálico paterno, mata a Layo y asimila sus atributos; mas la elección amorosa heterosexual exige que ella lleve a cabo un recorrido suplementario: es preciso desear al padre y desapegarse de la madre a la cual estuviera inicialmente ligada por la necesidad y el deseo, cariñosa y sexualmente. Este segundo recorrido, llamado un Edipo "directo", le garantiza su individuación erótica en tanto mujer amante del hombre. El primer movimiento, denominado "invertido" (absorber/matar al padre, desear a la madre), le garantiza su lugar estructural de sujeto. Ustedes constatan sin embargo que sin el doblete "directo"/"invertido", el Edipo invertido por sí solo determina lo que se denomina la elección amorosa homosexual, aun cuando la propia *estructura* en sí de este Edipo invertido (y no su realización física) condiciona el acceso de la niña al pensamiento y a lo simbólico. Lo que nos hace interrogarnos respecto de ciertos aspectos de la homosexualidad femenina en lo que tienen precisamente de estructural. Agreguemos a esta homosexualidad estructural el vínculo arcaico hija/madre que la evolución normal abandona en beneficio de la elección erótica hija/padre: un vínculo que llamaremos vínculo de homosexualidad primaria. Tenemos así una suerte de homosexualidad femenina endémica e ineluctable, subyacente a la heterosexualidad femenina, que moviliza incesantemente a las feministas de manera más o menos dramática. Y, de manera mucho más lúcida

da, a la gran literatura de investigación/rebeldía como, por ejemplo, la de Proust con Albertine.

Precoz y bifácico

Una última observación nos permitirá circunscribir de mejor modo la complejidad de la organización edípica. ¿Es ontogénico o filogenético el Edipo? Dicho de otra manera ¿hereda la historia de las especies o se constituye únicamente en el ser humano? El complejo de Edipo aparece de manera tardía en el desarrollo del niño, puesto que se refiere a la fase genital entre los tres y los seis años. Freud piensa no obstante que este estadio, y por consiguiente este complejo, se instala de manera progresiva desde el comienzo de la vida. Por otro lado, en sus textos acerca de la ontogénesis y la filogénesis, en particular en *Totem et Tabou* (1912-1913), él sitúa el asesinato del padre en una historia arcaica de la humanidad, e incluso más acá, en los inicios de la *hominización*. El cruce de una causalidad ontogénica con una causalidad filogenética conduce a numerosas corrientes analíticas, desde Melanie Klein hasta Lacan, a pensar un *Edipo precoz*, lo que los lacanianos llaman lo "siempre-ya-ahí" del Edipo, mucho antes de la edad entre los tres y los seis años. Este "siempre-ya-ahí" se explica en particular por la condición previa de la función paterna y del lenguaje. Tendré la oportunidad de volver a hablarles de ello, pero por ahora me limito a exponerles los postulados clásicos y la teoría freudiana.

El Edipo interviene entonces entre los tres y los seis años, tras lo cual se instala el período de latencia. Luego, en la pubertad, el Edipo es reactivado por el desarrollo de la sexualidad genital del sujeto, es decir que culmina cuando la maduración biofisiológica vuelve al sujeto capaz de sexualidad genital. Estas dos ocurrencias del Edipo¹⁷ —una entre los tres y los seis

¹⁷ Aquellos que se interesan en los detalles del pensamiento freudiano

años, otra en la pubertad— representan lo que se llama el *bifacismo* de la sexualidad humana, el cual constituye la organización definitiva del Edipo que, de hecho, no deja de acompañar a la psicosexualidad humana.

Agregaré una última palabra sobre el Edipo precoz. Melanie Klein¹⁸, por ejemplo, sitúa el Edipo en una fase claramente anterior a la que fuera descrita por Freud. Ella considera que se observan los deseos incestuosos por la madre y los deseos de matar al padre a partir del segundo semestre de vida, o sea a partir de los seis meses. Antes de la edad de los seis meses existe, según ella, una fase esquizofrénica de amor-odio durante la cual el niño a la vez ama y rechaza a su madre. A esta fase sucede un momento que he comentado a menudo y que es la "posición depresiva". El seno, percibido por el niño como si fuese la persona humana entera, se retira. El niño pierde a la madre; se instala un período depresivo. El amor y el apego por un lado, una pulsión agresiva por otro lado, que convergían anteriormente en el seno de la madre, van a volcarse a partir de ese momento sobre los dos protagonistas de la escena, el padre y la madre. Se opera entonces el reconocimiento de la diferencia sexual; el amor se destina a la madre mientras que la agresividad se ejerce en contra del padre. Melanie Klein va aún más lejos, ustedes lo van a ver, y su planteamiento le parece insostenible a muchos: ella considera que la agresividad del niño dirigida hacia el padre se ejerce muy particularmente sobre el órgano sexual de éste, al mismo tiempo que el niño fantasma la presencia de este órgano en el cuerpo de la madre. Se trataría aquí de un fantasma de coito ininterrumpido que volvería agresivo al niño respecto de ambos padres, y muy particularmente

sobre el Edipo sacarán provecho de la lectura del libro de Roger Perron y Michèle Perron-Borelli titulado *Le Complexe d'Edipe*, Presses universitaires de France, colección "Que sais-je?", 1994.

¹⁸ Melanie Klein, *Essais de psychanalyse*, Payot, París, 1967; M. Klein, P. Heimann, S. Isaacs, J. Piviere, *Développements de la psychanalyse*, Presses universitaires de France, París, 1966.

respecto del cuerpo materno, el cual es fantasmado como contenedor del pene. Esta fantasmática kleiniana, que supone que la distinción entre los tres protagonistas familiares ha sido hecha desde siempre, tiene sin embargo, como particularidad, el que ella se refiere a un universo de órganos y pulsiones que permanece empero dual. ¿De dónde viene esta impresión de que no hay un tercero? Se debe, a mi parecer, a la ausencia de lenguaje en el modelo kleiniano de la psicogénesis. El ser humano, el niño al que alude Melanie Klein es un *infans* en el sentido etimológico del término: opera con *imágenes* y no parece solicitado por un tercero simbólico quién, desde siempre, y sin duda mucho antes de su nacimiento, inscribe su "terceridad" en la pareja madre-bébé y favorece el desarrollo del pensamiento. El pene paterno, tan presente y que suscita a tal punto la agresividad del niño, sigue siendo en Melanie Klein una *imagen* materna, una suerte de otro seno materno, maléfico y competitivo, pero no un tercero. Es en este punto, creo, que se sitúa el aporte decisivo de Lacan. Es preciso explicitarlo, pues muestra de qué manera el lugar del tercero —es decir el padre que será suprimido por el Edipo— es el lugar de lo simbólico (no solamente de lo simbólico, pero también de lo simbólico).

Copresencia sexualidad-pensamiento

Les propongo entonces, como última parte de esta clase, una reinterpretación del conjunto de las teorías que les he presentado; ésta procura permanecer muy cercana del texto freudiano y deriva de él. Se trata nada menos que de mi concepción del psicoanálisis y voy a intentar precisarla ante ustedes como *teoría*, no de la sexualidad en forma exclusiva, sino del *desarrollo del pensamiento copresente a la sexualidad*. Es sin duda lo que caracteriza a la novedad de la intervención psicoanalítica en lo que tiene de perturbador desde su fundación. El psicoanálisis no biologiza ni sexualiza la esencia del hombre, sino que insiste en la copresencia de la sexualidad y del pensamiento. Es

respecto de este punto que las teorías cognitivistas deberían ser un aporte interesante, pues constituyen una tentativa de construir una teoría del pensamiento en relación con el desarrollo biológico y sensorial. Pero es esto mismo lo que constituye también su límite, pues pretenden pasar por alto el desarrollo sexual.

Ya les he indicado que el psicoanálisis freudiano estaba fundado en la *asíntota entre sexualidad y lenguaje* y que este descalce entre ambos era legible en las primeras observaciones que Freud había hecho respecto de las histéricas: a saber la excitabilidad de la histérica por un lado y la no-congruencia, la no-adequación de esta excitabilidad en relación al pensamiento del otro, así como la ausencia de unión entre los dos planos. Al haber hecho esta constatación, Freud parece considerar que el lenguaje atestigua a la vez del *abismo* entre los dos bordes —excitabilidad/pensamiento— y de los *pasajes* posibles entre uno y otro. Su excitación no corresponde a su pensamiento; ¿cuál sería la prueba de ello? usted no puede decírla. Y sin embargo, una vez arrojado en este abismo existe el puente del lenguaje, puesto que los dos bordes de la excitabilidad y del pensamiento intentarán reunirse a través del lenguaje. Usted no puede decírla... pero, de manera más exacta, usted sin saberlo la dice, esta excitabilidad traumática usted la dice inconscientemente. Es en el lenguaje que va a fraguarse precisamente aquella *otra escena de lo inconsciente* que se volverá el espacio de *otra representación*, translingüística. Ella permite el tránsito —Freud habla de "transferencia", término que utiliza para caracterizar primero el funcionamiento del inconsciente y luego el vínculo con el analista—, desde los conflictos pulsionales hasta las conductas sensatas o razonables. El inconsciente brindará desde entonces el modelo de una suerte de transición entre, por una parte la excitación debida a lo fisiológico y, por la otra, el pensamiento consciente.

Les recuerdo esto para señalarles que el psicoanálisis se presenta de entrada, desde los inicios de la interrogación freudiana en torno a la histeria, como una teoría de lo que he llamado la *copresencia entre sexualidad y pensamiento en el seno del*

lenguaje, y que ésta no es una teoría de la sexualidad en sí, ni una biologización de la esencia del hombre, como muchas veces se le ha reprochado. Si Lacan puso en evidencia esta característica esencial, recordemos que ella ya se halla inscrita en el enfoque freudiano mismo. En cuanto a la teoría kleiniana, incluso afinada, refinada, ésta pone en escena un universo mudo, una dramaturgia sin palabras de energías y de órganos. Ciertos avatares modernos del prelacanismo son susceptibles de las mismas críticas. Se olvida que la psicogénesis del niño establecida por Freud es una psicogénesis de las capacidades de representación o de pensamiento, en la medida en que estas capacidades se encuentran ligadas a los conflictos sexuales.

Freud nos habla en resumidas cuentas de la manera en que se constituye el pensamiento del niño en relación con sus conflictos sexuales. ¿Qué sucede? Una gama de elementos heterogéneos se ofrece al *infans*, una diversidad de representaciones toman lugar, particularmente a través del Edipo; el conjunto desemboca en la genitalidad al mismo tiempo que en el ejercicio activo de la función simbólica, es decir en la capacidad mental de hablar, de razonar, de ser creativo en el lenguaje.

Quisiera recordarles algunas de las etapas de *la génesis de la función simbólica*, etapas en las cuales el Edipo ocupa un lugar de bisagra a la vez que ejerce una influencia desde el comienzo de la vida humana con la copresencia, una vez más, de la excitación y de la representación mental que va a progresar hasta el pensamiento. ¿Cuáles son estas etapas?

Primero, separación del objeto materno. Desde esta separación Freud nos habla de una identificación primaria con el "padre de la prehistoria individual". Para que el niño se separe de la madre, lo repito, se produce una primera identificación con este padre que ya es la inscripción del tercero y con el cual el niño aún no se encuentra en una lucha a muerte. ¿No estamos aquí en derecho de preguntarnos en qué medida es precisamente este padre que muchas religiones celebran con el milagro del Dios Amor? Segunda etapa: el estadio del espejo, es decir la identificación del sí mismo visible a través del abismo

que nos separa de nuestro cuerpo y del cuerpo materno. Tercero: el narcisismo, la investidura del yo: "yo", a mí, me quiero, "me" gusta mi imagen, mi cuerpo. Cuarto: la posición depresiva, a saber la separación respecto del otro y la investidura de las capacidades alucinatorias: "yo" alucino a mamá y "yo" invisto estas representaciones; "yo" ya no invisto el seno o la mamadera; "yo" invisto lo que "yo" me represento. Esta representación alucinatoria es una suerte de pasarela que favorece el acceso a los "signos" y a la capacidad lingüística que reemplaza a los "equivalentes simbólicos" anteriores. Estamos en presencia de la primera *sublimación* que se vuelve intrínseca a la condición humana; la investidura de los signos se traduce en una superación de la depresión, en un regocijo: "yo" invisto los signos, estoy contento con el placer que me procuran los signos. La investidura del lenguaje necesita entonces un cierto retraimiento de la libido respecto del objeto: "yo" no invisto el seno, "yo" no invisto a mamá, "yo" invisto *mi* capacidad de producir signos. Asistimos aquí al inicio del placer intelectual, momento de extrema importancia que se prolonga en la sublimación subyacente a toda actividad creadora: artística, por ejemplo.

Es después de estas etapas que toma lugar el conflicto edípico. Pero pienso que ustedes habrán observado cómo *se elaboran de manera progresiva* el triángulo y la aparición de la instancia edípica, con aquel séquito que los precede: las alucinaciones, las representaciones, la sublimación, la investidura del signo. El conflicto edípico, con el incesto, el asesinato del padre y la prueba de la castración, consiste en incluir al sujeto, que ya ha podido esbozar su autonomía, percibirse como abandonado o separado, identificarse en el espejo, desapegarse de su madre, en la cadena signifiante. Esta cadena signifiante se halla constituida por los tres protagonistas y el sujeto se sitúa en relación a los tres: "y yo, y yo, y yo". Él significa en tanto "tercero excluido" que reclama sus derechos al mismo tiempo que se inserta en el lenguaje, en la ley, en la socialización, y accede de este modo al pensamiento: pensamiento en el sentido de capacidad de formular su lugar no sólo en la sociedad,

sino también y por consiguiente en el mundo trans-social. Es en el conflicto edípico, en resumidas cuentas, que se va a medir la capacidad simbólica, y es aquí que emerge nuevamente la cuestión del padre, puesto que esta capacidad simbólica va a estar referida a él. Hasta el Edipo, el pensamiento no se hallaba referido al padre en tanto obstáculo, sino en tanto polo de identificación: él "me" ama y "me" protege para separar "me" del continente materno. A partir del Edipo, el pensamiento le estará referido en tanto este padre, este tercero es instancia de la ley. Ley en relación a la cual "yo" debo *identificarme* al mismo tiempo que "yo" debo separarme de ella para fraguar en ella el lugar *mío*, el sitio de *mi* decir: "yo" hago parte de ello y "yo" tengo un lugar *mío*.

Ustedes ven cómo este proceso de integración de la copresencia sexualidad/pensamiento/lenguaje lleva al niño a identificar en la triangulación edípica la "separabilidad", si se puede decir, del padre; "separabilidad" en el sentido de que el padre es diferente, en el sentido de que se separa de la madre y del niño. Es un tercero, está separado, y al mismo tiempo es separable; no es sólo un apoyo, un sostén, como lo era el padre de la prehistoria individual, el de la identificación primaria, el padre-amor; también es susceptible de ser amenazado, "yo" puedo tomarle su lugar, "yo" puedo desalojarlo de allí, "yo" puedo desplazarlo para tomarle su lugar, "yo" puedo "diferirlo" como dice Derrida; señalo bajo este término una implicación psicoanalítica inconsciente, la violencia del rechazo subyacente a la "*différance*"¹⁹. En razón de la investidura fálica, esta "separabilidad" de la ley está referida al padre, el cual no sólo es el tercero, sino también el portador del pene dotado de todas las implicaciones imaginarias que les he recordado en lo que atañe a este órgano.

Al mismo tiempo que el lenguaje se halla fuertemente im-

¹⁹ N. de la T.: término creado por Jacques Derrida, que aúna distintos sentidos en un juego de inscripción y diferencialidad que marca la no-identidad del ser.

plicado en el conflicto edípico, se produce de manera imaginaria para el pequeño varón una identificación entre, por una parte, la extraña función que él adquiere progresivamente y que es la *palabra* y, por otra parte, la experiencia edípica *gratificante y sin embargo amenazada* que constituye el placer peniano o fálico. Este placer está referido a la vez a su cuerpo propio (la dimensión real), al cuerpo del padre desde el momento que él es el portador del pene (dimensión imaginaria) y a la función social que representa este padre (dimensión simbólica). Dicho de otra manera, se produce una *equivalencia* en el momento de esta experiencia edípica que nos caracteriza como seres humanos entre, por una parte, el *placer fálico* y, por otra parte, el *acceso al lenguaje*, la función de palabra que adquiere el niño. Esta palabra es una abstracción fría, ajena al cuerpo a cuerpo con la madre, a la dimensión cálida de las ecolalias, de los ritmos, de las percepciones, de las sensaciones, ajena a lo sensible; ella sitúa al sujeto en la frustración de la ausencia de objetos, estos objetos que antes eran inmediatamente satisfactorios. Palabra-frustración, pero compensadora, pues es fuente de nuevos placeres y de nuevos poderes, los cuales son los beneficios que aporta lo "abstracto"; las alucinaciones, las representaciones, el pensamiento, recuperan y vuelven a dar, de otro modo, lo que se perdiera. La compleja experiencia de acceso al lenguaje que les describo aquí, y que se consolida a favor del Edipo en razón de la evolución neurofisiológica del niño, pone en evidencia una copresencia del pensamiento y del placer, tanto más gratificante cuanto éste se halla amenazado, cuanto es presencia y falta- que el niño pequeño experimenta con su órgano genital, el cual también es el órgano genital del padre.

Ustedes observan en este paralelismo entre la experiencia sexual y la experiencia del pensamiento cómo se efectúa este tránsito, esta transferencia que articula el espacio mental, nuestro "fuero interno", en un momento preciso de la evolución que será reactivado en la pubertad. Ustedes observan cómo se elabora esta construcción reprimida, la cual permanece en nuestro inconsciente, que es el *falo simbólico* en tanto función del pa-

dre y del lenguaje. A ello se agrega el *falo* imaginario que es la potencia fálica combinada con la amenaza de castración. Se vive finalmente la *potencia real*, es decir la erección, o la falta de potencia, la impotencia a nivel fisiológico. A estos tres niveles corresponden impulsos así como trastornos del pensamiento y del lenguaje.

Presencia-y-muerte del padre

Esta dinámica de simultaneidad entre el erotismo y el simbolismo se halla presente desde el inicio de la vida del ser hablante. Las diferentes etapas de la doble maduración neuronal y psíquica la imponen a lo largo de la existencia del sujeto. Pero es en el momento de la experiencia edípica que se produce una primera *coincidencia* entre, por una parte, la *investidura del falo* y de su falta, a nivel real e imaginario en el niño pequeño, y, por otra parte, el *orden del lenguaje*. La experiencia del tercero (el "Edipo") acoge no sólo la coincidencia entre el falo, su falta y el lenguaje, sino también, y consecuentemente, una coincidencia que se produce entre el sujeto hablante-deseante y el lugar del padre en tanto padre de la ley.

¿Qué significa, en esta problemática compleja, el término de falta? ¿Qué es lo que falta? ¿Y de que manera falta? El pene que falta es la castración. El padre que falta, es su ausencia o su muerte. El paradigma que acabamos de elaborar consta por lo tanto del órgano peniano (presente-ausente, potente-no potente/impotente), del orden del lenguaje (el objeto real -el significado a través de la ausencia- el significante de este significado), y el lugar del padre en tanto es, a la vez, *presencia y muerte*. "El padre es el padre muerto y ninguna otra cosa", leemos en la teoría lacaniana. Lo que quiere decir que sólo ejerce su papel significante de garante de la autoridad en la medida que es susceptible de faltar a esta autoridad. ¿Cómo? Siendo muerto, lo que es otra forma, más dramática, se los concedo, de su ausencia. Pero el padre no está siempre-ya muerto "en sí". Ha muerto

precisamente por y para el sujeto, el cual debe *darle muerte* para convertirse en sujeto. Volvemos a encontrar aquí la necesidad lógica de la tragedia edípica que evocáramos al principio. En efecto, si el padre se encuentra siempre allí para cegar el horizonte, digamos que si él no *deviene* "muerto", "yo" no tengo ninguna posibilidad de inscribirme en la potencia que es la potencia corporal, peniana, pero también la potencia simbólica del lenguaje. Ya sea hombre o mujer, para encontrar mi lugar bajo la luz de lo Inteligible y del Otro, "yo" estoy obligado/a a pasar por la eliminación del padre detentor del poder fálico o simbólico, al mismo tiempo que "yo" libro una guerra contra mis pulsiones para traducirlas en representaciones y ser de este modo no sólo un ser pulsional, sino también un ser que en primer lugar alucina y se representa, y finalmente piensa -con un poco de suerte (lo que, después de todo, puede ocurrir)-.

Aunque "ello" esté siempre-ya-ahí, es sin embargo necesario que "yo" me convierta en este desdoblamiento al cual "yo" me obligo para volverme un ser de pensamiento, que "yo" adquiera la capacidad simbólica, que "yo" la manifieste, que "yo" represente cada vez más y cada vez mejor, conforme mi evolución; y este desdoblamiento o este despliegue interno encuentra su correlato exterior en *la lucha -la rebeldía- contra la instancia paterna*: en su eliminación que se encuentra manifestada, una vez más, en la tragedia. Para advenir en tanto "yo mismo", para que el sujeto pueda advenir como él mismo, debe pasar por *la muerte del padre* y/o por el *significante faltante*. El deseo por la madre, deseo incestuoso, inconsciente, sostiene y propulsa esta lucha a muerte que consolida el acceso al pensamiento.

No hay significante que no sea faltante, padre que no devenga muerto: tales son las dos vertientes del *fantasma* de castración. Fantasma, pues se trata, desde luego, de una construcción imaginaria; lo que no quiere decir, ni mucho menos, que sea una construcción inesencial, puesto que es a partir de este fantasma que todo sujeto se construye como tal, es decir como deseante y pensante. Tal vez sean ustedes de aquellos que pien-

san que nadie está obligado a ser sujeto, que nadie está obligado a plantearse en tanto envidioso del lugar del padre, deseoso de ocupar el lugar del padre, asumir una ley y ser susceptible uno mismo de ser eliminado; porque, claro, si "yo" me pongo en el lugar del padre, "yo" corro el riesgo de padecer la misma suerte que la que "yo" le inflijo. La tragedia nos llama a ocupar este lugar de muerte y de deseo; incluso hace de ella la condición para convertirse en sujeto sabio, filosofante, pensante.

Pero ¿estamos necesariamente obligados a plegarnos a esta incómoda lógica? ¿Estamos necesariamente sometidos a esta encrucijada, a esta bifurcación en donde se hallara Edipo? ¿No podemos acaso esquivarnos y ocupar, en la historia de la humanidad, otros lugares: ¿el del anti-Edipo? ¿o el lugar al cual nos invita el nuevo orden mundial que les he descrito, normalizador y corruptible, donde no seríamos ni culpables ni responsables? ¿No nos incita éste a abstenernos de medirnos con la función paterna, a abstenernos de ser sujetos en el sentido que acabo de describirles, es decir en el sentido clásico, a saber en el sentido griego, trágico, sabio y pensante del término? Pero entonces ¿qué seríamos? Ni culpables ni responsables: es decir ¿libres? ¿o más bien mecanizados, robotizados, descerebrados, pobre y embarazosa versión de lo humano?

Pero tal vez la salida fálica tal como nos la presenta el Edipo, ligada, una vez más, al destino del sujeto en nuestra civilización, a pesar de verse amenazada por las formas bastardas que he evocado, no sea la única salida. Después de haberme interesado, como ustedes lo saben, por el mundo chino, así como por el continente pre-edípico respecto del cual les hablaré más adelante, a partir de lo femenino y del Edipo de la niña, yo diría que existen civilizaciones en las cuales el lugar de los seres hablantes, a pesar de estar estructurado en relación al poder y a la ley, y por lo tanto referido al padre, no se halla tematizado como tal. Son civilizaciones en las cuales el sujeto no se mide con el "falo" sino con el "vacío" —el taoísmo, por ejemplo— o con lo "materno". Son "religiones", "filosofías" en el sentido no griego del término, pongan por lo tanto comillas,

NUEVAMENTE EL EDIPO, O EL MONISMO FÁLICO

organizaciones humanas que colocan el acento no en la instancia del poder, sino en otras modulaciones de la copresencia simbólico-sexual.

En este orden diferente, pre-edípico o trans-edípico, se producen aquellas articulaciones de la representación que defino como "semióticas"²⁰, que Piera Aulagnier designa con el término de pictogramas, y que retornan más allá y por encima de la barrera edípica, la cual constituye el signo, el significante, así como toda la organización mental que aspira a la comunicación unívoca. Estos elementos anteriores retornan a la organización simbólica, la perturban, la modifican y constituyen manifestaciones significantes muy curiosas. Son, por ejemplo, las prácticas simbólicas que encontramos en las *sociedades de escritura*, que no se fundan en el fenómeno y en el signo, en el sentido occidental del término, sino que privilegian el gesto, la caligrafía, el ritmo. En nuestras sociedades herederas de Grecia, de la Biblia y de los Evangelios, pienso en las prácticas significantes que constituyen rebeldías en relación a la ley y al significante unívoco. Tales son, por ejemplo, las prácticas estéticas, las prácticas artísticas que redistribuyen el orden significante fálico haciendo intervenir el registro pre-edípico con su séquito de sensorialidad, de ecolalias, de "ambigüización" del sentido. Cualesquiera que sean estas prácticas o estas manifestaciones —es en ellas que buscaremos experiencias de rebeldía—, creo indispensable marcar el papel estructurante y sin embargo "atravesable", susceptible de ser puesto en tela de juicio, de la organización fálica.

La tradición freudiana tiene la ventaja de haber puesto en evidencia el papel estructurante del Edipo y del falo. Pero tal vez tenga la desventaja de haberlo hecho sin señalar las formas de modificación, de transgresión, de rebeldía —para usar el término que me interesa este año— respecto de aquel orden. Sea como sea, es impensable hablar de rebeldía sin redefinir el eje

²⁰ Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, op. cit., pp. 17-100.

contra el cual ella se organiza y se elabora en el espacio psíquico del sujeto hablante.

Los misterios fálicos

Antes de concluir hoy, quisiera darles algunas referencias mitológicas pertenecientes a la historia de las religiones y que conciernen la importancia de la organización edípica, así como, digamos, vuelva su manifestación fálica; manifestación que es en realidad su esencia misma, puesto que el atacar la figura paterna corresponde a una prueba respecto del falo, como representante tanto del órgano como de la función simbólica.

Se ha constatado desde hace mucho tiempo que toda forma de lo sagrado, toda celebración ritual puede ser referida a un culto fálico. Es una constatación controvertida, a pesar de haber sido sostenida por numerosos investigadores que evocan al respecto los misterios de nuestro mundo grecorromano y que le encuentran expresiones equivalentes en otras civilizaciones. Tales son, por ejemplo, los misterios de Eleusis, los misterios órficos, los misterios dionisiacos en Roma. Algunos consisten en celebrar una cohesión social mediante un rito que es el develamiento y el velamiento del falo. Freud poseía en su biblioteca una obra del antropólogo del siglo XVIII Richard Knight, *Le Culte de Priape et ses rapports avec la théologie mystique des Anciens*. El autor sostiene que se encuentra el culto primitivo del falo en el origen de todo mito, y luego en el fundamento de cada teología y hasta en el centro del cristianismo. Yo misma les he contado la versión freudiana de Edipo-falo para intentar fundar la lógica inconsciente que subyace a este imaginario. Otro autor, Jacques-Antoine Dulaure, publicó en 1805 una obra titulada *Les Divinités génératrices ou Le Culte du phallus chez les Anciens et les Modernes*. "Sería difícil, escribe a propósito del culto fálico, de imaginar un signo que expresara mejor la cosa significada." Frase interesante para el lingüista ¿no es cierto? Ignoro si Lacan tenía conocimiento de la obra. Está de más de-

cir que las dos palabras de *signo* y de *significado* no poseen, para este autor del año 1805, ninguna relación, con el significante y el significado tal como los entendemos después de Saussure; pero ponen en evidencia, en las celebraciones fálicas, el hecho siguiente: el falo es un significante, un signo en relación a un significado, y este último no es sino la posibilidad generadora, la capacidad genital, la potencia de procrear que es la de los humanos en este planeta, la aptitud para ser sexualmente creador. Se trata sin duda de una creatividad cósmica que no es necesariamente el deseo sexual que le interesa a los psicoanalistas, sin embargo parece como una expansión de éste, y que Jacques-Antoine Dulaure explica como la cosa significada por un significante o un signo que sería el falo.

Las lógicas binarias que simboliza el falo se encuentran contenidas en la dicotomía "presencia"- "ausencia" inherente a la amenaza de castración, o en la dicotomía "referente"- "signo", o también en la de toda articulación significativa "marcado"- "no marcado". El objeto falo viene, en aquellas lógicas, a jugar un papel de taponamiento de la dicotomía significativa: organiza un espacio sagrado donde se elabora un culto de lo que es, finalmente, nuestra capacidad de significar. En el origen inconsciente del culto fálico se encuentra la sacralización de esta capacidad, la que tal vez sólo tenga de sagrado la aptitud significativa del ser humano, su diferencia en relación a otras especies, que consiste en hacer sentido.

No obstante, en consideración de la prevalencia del falo, es interesante preguntarse cuáles serían las otras lógicas, diferentes de la lógica binaria, que organiza el falo. Acaso sea posible pensar en aquel descalce lo semiótico, lo preverbal, así como todas las formas de organización fluidas, sensoriales: desde los pictogramas hasta las otras representaciones pre o translingüísticas. Las investigaciones de tipos de representaciones o de actos psíquicos que no fueran los del significante y del lenguaje podrían tener implicaciones antropológicas extremadamente importantes, puesto que se trataría de pensar no sólo lo materno y lo pre-edípico, sino también otras formas de lo sagrado

que no fuera exclusivamente lo sagrado fálico.

A modo de conclusión, les he traído de Nápoles, donde me encontraba la semana pasada para dar una conferencia en la Universidad, algunas reproducciones de esculturas barrocas de las cuales quisiera mostrarles fotografías antes de comentarlas. Ustedes saben que, no lejos de Nápoles, en la *Villa de los misterios*²¹, al norte de Pompeya, se celebraban ritos de iniciación a los misterios dionisiacos y cultos fálicos, precisamente con velamiento y develamiento del falo. La palabra misma *misterio* tiene por raíz griega **muo*, oculto, cerrado; del sánscrito *mukham*, boca, hoyo, cierre; lo que vino a dar en las lenguas eslavas *muka*, dolor, misterio. Los misterios son procesiones, ritos que consisten en mostrar y ocultar a la vez lo que nuestro autor antropólogo llamaba el "signo supremo", el falo. Esta práctica acompaña al campo sagrado de la humanidad en diferentes configuraciones que ocultan y muestran no sólo el falo, sino también toda suerte de otros objetos deseables, o que sólo se vuelven deseables al ser velados/develados. Basta pensar en la importancia del velo en los templos que no están exclusivamente consagrados al falo, pero que amparan otras formas ocultas, templos judíos y cristianos, por ejemplo. Las dos esculturas cuyas fotografías hago circular: *El Pudor* y *El Cristo velado*, se encuentran en la capilla Sansevero en Nápoles. *El Pudor* (1751) es de Antonio Corradini (1668-1751), escultor activo en Venecia, Este y Nápoles, autor por otro lado de una magnífica *Pureza* cuya reproducción también les he traído. *El Cristo velado* (1753) es de Giuseppe Sammartino (1720-1793).

No puede sino impactarnos la profusión de velos que disimulan, como para darles mayor relieve, a las figuras sagradas, aunque antropomorfas y ya no fálicas, procedentes del Evange-



El Cristo velado, de Giuseppe Sammartino.
Capilla Sansevero de Nápoles © Scala.

²¹ Construida durante la primera mitad del siglo II A.C. Su embaldosado y sus paredes están decorados con paisajes del valle del Nilo, miniaturas de figurillas egipcias, personajes del ciclo dionisiaco y escenas que muestran ritos de iniciación a los misterios dionisiacos u órficos en base al modelo helenístico del siglo IV o III a.C.



El pudor, de Antonio Corradini.
Capilla Sansevero de Nápoles © Scala.



Pureza, de Antonio Corradini. Museo Correr, Venecia © Scala.

lio: Jesús y María, por supuesto, pero también las alegorías tales como el Pudor, la Pureza, la Prudencia, etc. Ustedes ven que el escultor barroco no nos presenta falos, como su antecesor, el pintor de la *Villa de los misterios*, sino personajes, formas encarnadas, cuerpos. Sin embargo, él los vela como se velaba en Pompeya.... el falo. Todo el arte, toda la innovación –subrayo al pasar que la innovación de las formas es una rebeldía a la vez última y convivencial– se traduce en un trabajo en torno al velamiento y develamiento de la tradición (la que celebra a la figura humana y, con anterioridad, la de los cultos fálicos). Las figuras están esculpidas en un mármol que recubre un velo tan marmóreo como arácnico, pero a través del cual se las adivina tal vez mejor que si ellas estuviesen desnudas. El velo expresa la presencia-no-presencia divina, al mismo tiempo que una invitación a ver el objeto tal cual, en circunstancias que está oculto. Y es así como se halla retomada bajo una nueva forma la cuestión de la presencia y la ausencia.

Se trata aquí no del tema de la castración o de la muerte, sino de su *différance* en una economía propiamente infinita, como la multitud de pliegues, que es la del... velamiento y develamiento. Esta referencia secreta o discreta a los misterios fálicos se torna, a partir del siglo XVIII, en fuente de innovación estética; será el arte barroco que se constituirá, más allá del manierismo, en conflicto interno con el antropomorfismo. En efecto, estas virtudes veladas, este Cristo moribundo velado que les traigo de Nápoles, no nos presentan –en el arte barroco de hace dos siglos– únicamente significados teológicos; en este barroco velador-develador se anuncia lo que se llamará mucho después, más allá de estas formas mismas, arte abstracto. Pues lo esencial de la virtuosidad está dirigido aquí a la posibilidad de construir *pliegues* que no representan más que *la representación misma y lo que podría ser su fracaso*, a saber el culto de lo irrepresentable, pero que se invierte aquí en una apoteosis del arte de representar en sí, en los límites de sí mismo.

Cuando el falo se vuelve el equivalente de la representación, y viceversa, el cuestionamiento de uno implica el cuestio-

namiento del otro. Ocultar-mostrar, poner en tela de juicio la “mostración”, trabajar lo mostrable, velarlo, hacer aparecer lo visible a través de aquello que lo oculta, centrar la atención en la posibilidad misma de “mostración”: es esto lo que interroga las raíces del sentido fálico y, simultáneamente, del poder y de lo sagrado que son su apoteosis. El escultor barroco que logra darle al velo de mármol la fluidez acuática de una transparencia se sitúa, efectivamente, en el centro del “misterio” –si acaso es cierto que el misterio radica en la emergencia y la extinción de la representación y/o del falo. Sin falo, esta vez, pero muy cerca de él, desplazándolo hacia el cuerpo entero y absoluto: son el cuerpo de Cristo y los cuerpos de las “mujeres”, alegorías que se sustraen dándose a ver en este desplazamiento sutil que es una verdadera re-volución del pensamiento.

Antonio Corradini y Giuseppe Sammartino ilustran perfectamente, a mi parecer, esta problemática de la presencia y de la ausencia que anuncia desde ya una interrogación de la representación en sí. Con ellos se inicia la convicción moderna de que la cultura es una resorción y un desplazamiento del culto: la cultura será solamente el velamiento y develamiento, más allá del falo, del cuerpo entero de la representación misma; la cultura es una representación que despliega la representación. Como tal, la cultura es un *misterio*. Prefiero decir que, como velamiento y develamiento, es una *rebeldía* exquisita. Quizás misterio y rebeldía sean una misma cosa, si es que ustedes admiten el lugar capital de la presencia real y de su ausencia, la cual funda y estructura nuestros deseos así como los temas mayores de nuestra civilización. El gesto exquisito del escultor barroco, más aún cuando la rebeldía-transgresión es imposible o está saturada, nos invita a buscar cómo velar-develar los valores clave de una cultura en crisis, a fin de transmutarlos.

Anuncié más cosas de las que he podido tratar en esta sola clase respecto del lugar primordial del falo en la construcción del pensamiento. Les prometo volver sobre ello en el transcurso de la próxima clase y les hablaré de la variante femenina del Edipo.

Martes 24 de enero de 1995

DE LA EXTRAÑEZA DEL FALO O LO FEMENINO ENTRE ILUSIÓN Y DESILUSIÓN

En la continuidad de mi exposición del sábado 4 de febrero en la Sorbona, "El escándalo de lo fuera-del-tiempo" donde propuse una lectura de la temporalidad en Freud así como un cierto número de ideas acerca de la conjunción pensamiento-sexualidad, quisiera volver precisamente sobre *el psicoanálisis como teoría de la sexualidad y del pensamiento*. En esta óptica, abordaré el asunto de la sexualidad, o más bien de la bisexualidad femenina, en particular de la relación de la hija con el Edipo, con la ley, con el falo. Ello nos interesa, claro, desde el momento en que la cuestión de la rebeldía también se sitúa en relación a la ley. Para comentar la frase de Freud en su estudio *Sur la sexualité féminine* que yo quisiera poner como exergo de esta sesión, a saber: "*La bisexualidad está mucho más acentuada en la mujer que en el hombre*", haré referencia a diversos textos de Freud, particularmente a "Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes"¹, de 1925, "Sur la sexualité féminine"², de 1931, "La Féminité"³, de 1933, y *Abrégé*

¹ Sigmund Freud, "Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes", trad. fr. A. Berman, en *La Vie Sexuelle*, op. cit., pp. 123-132.

² Sigmund Freud, "Sur la sexualité féminine", trad. fr. D. Berger, *ibid.*, pp. 139-155.

³ Sigmund Freud, "La Féminité", trad. fr. A. Berman, en *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, 1933, Gallimard, París, 1936; reed. 1952, 1971, colección "Idées", pp. 147-178.

de *psychanalyse*⁴ de 1938, aunque éste no atañe directamente a la sexualidad femenina; en él se halla sin embargo el estado final del pensamiento de Freud sobre este tema.

El *kairos* fálico

Si quiero insistir en la copresencia de la sexualidad y del pensamiento, es para disociarme de dos corrientes de pensamiento actuales que interrogan al psiquismo: el cognitivismo, por una parte, que sólo considera a la mente desde el punto de vista del conocimiento, y por otra, un psicoanálisis prelaciano, o al menos un psicoanálisis que elude el aporte lacaniano, para extraviarse ya sea en una suerte de organicismo o en una escucha que acentúa únicamente el aspecto fantasmal de la experiencia psíquica, sin tomar en cuenta el *pensamiento*. Alejada por lo tanto del psicoanálisis como matema de significante o teoría de la "mente", así como del psicoanálisis en tanto transacción de órganos y de pulsiones, intentaré, en cuanto a mí, sostener que la originalidad del descubrimiento freudiano radica en lo siguiente: el psicoanálisis es una clínica y una teoría de la *copresencia* entre el desarrollo del pensamiento y de la sexualidad. Esta escucha bifaz (pensamiento-sexualidad) del *parlêtre*, que yo descubro en el núcleo de la experiencia analítica, es una variante original del dualismo antiguo y, lejos de "biologizar la esencia del hombre", centra el estudio del aparato psíquico, de su despliegue o de sus trabas, en la dependencia bi-unívoca pensamiento-sexualidad/sexualidad-pensamiento. Al ser el lenguaje el ámbito de esta interacción, se comprende que sea en él que Freud haya fraguado la "otra escena", la de lo *inconsciente*, con sus componentes (representantes pulsionales) y su lógica (procesos primarios) irreductibles a la comunicación lingüística consciente.

Voy entonces a presentarles el estado de mi reflexión sobre la bisexualidad femenina esforzándome en delinearla desde el punto de vista de la relación específica de la mujer con el falo.

Para permitirles aprehender de manera concreta esta cuestión difícil, voy a darles desde ahora algunos ejemplos paroxísticos de una posición femenina que atestiguan una adhesión a lo fálico que puede ser dramática: una adhesión efectivamente estructurante, pero a costa de un sufrimiento muchas veces traumático.

Lo "insostenible" y el "misterio"

Armelle ejerce elevadas funciones en una organización internacional. Nada le falta: es madre de familia, esposa, amante, autora. Salvo una satisfacción personal, "*no sexual*", insiste, *no soy frígida*", que acompaña el sentimiento de ser una niña nunca tomada en serio, que está siempre atrasada y que se encuentra al lado o por debajo de sus verdaderas aptitudes. Y con esta propensión a hacerse cargo de todas las tareas, de los trabajos molestos, de las obligaciones posibles e imposibles. Armelle está fijada a aquella escena bisagra, que yo sitúo *entre* su Edipo-primal y su Edipo-bis (presten atención a estos términos, volveré sobre ellos): ella se había fabricado una tabla con clavos, se acostaba sobre la superficie erizada y apoyaba su espalda o su vientre hasta sangrar. El martirologio de las santas, transmitido por la tradición familiar, se suma aquí al goce estructural de "On bat un enfant"⁵: pegan a Armelle, Armelle pega a Armelle, Armelle agujerea a Armelle hasta sangrar; todo el cuerpo es

⁵ Sigmund Freud, "On bat un enfant", 1919, trad. fr. H. Hoesli, *Revue française de psychanalyse*, 1933, VI, No 3-4, pp. 274-297. Reed. bajo el título "Un enfant est battu, contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles", trad. fr. D. Guérineau, en *Némose, Psychose et Perversions*, Presses universitaires de France, París, 1973, pp. 219 yss.

⁴ Publicado en 1940. En particular el capítulo VII, op. cit.

un pene-falo que goza en el sadomasoquismo para castigarse por el placer clitoridiano y para evitar reconocerse en tanto es cuerpo agujereado-castrado. Armelle habrá conseguido su excelencia profesional, su falicismo en el orden simbólico, a costa de la denegación de su bisexualidad: ella quiere ser toda-falo. Su goce perverso se paga con el agotamiento físico y mental de la *superwoman*.

Dominique posee el cuerpo grácil de un muchacho y un discurso alusivo, lagunar, secreto. Su dominio de la informática no basta para explicar esta discreción. Ella termina por contar, con mucha dificultad, que tiene relaciones eróticas con mujeres, pero que privilegia a un hombre de quien es la compañera masoquista; Dominique me revelará mucho más tarde que este hombre es su superior jarárquico y, más tarde aún, que es negro. Dominique vivió en admiración frente a su hermano, un año mayor que ella, como doble-gemelo, antes de la aparición de una hermana pequeña que vino al mundo cinco años después de ella. El idilio de Dominique-muchacho se acabó en la adolescencia: su hermano fue atropellado por un auto. *"No creo que las mujeres tengan un sexo. Cuando murió mi hermano me dí cuenta de que yo era lisa entre las piernas, como una muñeca de celuloide."* Sin pene, sin clitoris, sin vagina, Dominique vive el fracaso de su bisexualidad psíquica ofreciendo su ano como un pene al revés a su compañero sádico. Otra figura del "monismo fálico".

Florence alterna anorexia y bulimia intentando vomitar a una madre abandonada y abandonica que ella protege y por la cual sufre con todo su cuerpo. Florence, tomó demasiado pronto el lugar del padre divorciado al lado de una madre amada-detestada. Estos ajustes de cuentas maternos nos conducen a... la ruleta rusa. Sueño: *"Juego a la ruleta rusa, que es de hecho una ruleta belga; se haga lo que se haga, siempre se pierde, es decir, se gana la muerte. No hay ningún boyo que no tenga cartucho. Usted no me va a creer, pero disparé y me gané una suerte de gran falo, sólo que quería decir que yo estaba muerta. Es un sueño absurdo, el juego no me interesa, es mi hermano el*

que es un jugador desastroso, un caso patológico, está arruinando a su familia". Florence traga-vomita el pene (del hermano, del padre), gana de este modo su gran falo, pero estas hazañas de escritor que señalan su ganancia se pagan matanda al cuerpo entero, vuelto falo imaginario; ella prefiere erigirlo, así como abolirlo, en la anorexia, antes que asumir el costo de la falta por el reconocimiento de la bisexualidad.

Volveré más adelante sobre aquello que tiene de insostenible el falicismo en la mujer. Quisiera, por ahora, insistir de nuevo en la *universalidad de la referencia fálica* que se manifiesta en los dos sexos, aunque de manera diferente, mucho antes de la fase fálica y del Edipo que ésta anuncia. Ya he evocado aquí lo que el psicoanálisis llama el "monismo fálico", que se impone a partir de la clínica y que remite a la universalidad de la referencia fálica tanto en el varón como en la niña, aunque de manera diferente. Aparece (antes de la fase denominada fálica, antes del Edipo que anuncia la fase fálica, y por lo tanto antes de que el niño descubra la importancia del tercero) a causa del lenguaje, a la función paterna y a causa del deseo materno por el padre (el suyo propio y el del hijo). Se le llama fálica a la conjunción, al encuentro, al cruce entre, por una parte, la importancia del símbolo —del pensamiento— y, por otra parte, la excitación genital. Lacan señala esta "*buella del falo*", y habla de un "falo sin encarnación"⁶ que organiza siempre-ya laosexualidad del sujeto. La identificación primaria, el narcisismo, la sublimación, la idealización, la imposición del ideal del yo y del superyó no son más que algunas etapas muy conocidas del posicionamiento del futuro sujeto respecto de esta referencia fálica; en otros términos, de esta unidad del sentido y la ley.

⁶ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre VIII. *Le Transfert*, Le Seuil, París, 1991.

El deseo-y-el-sentido

Volvamos a lo que Freud denomina el "estadio fálico" —que él sitúa entre los tres y los seis años— y que es estructuralmente el organizador central de lo que he llamado la copresencia sexualidad-pensamiento en los dos sexos. Es la edad en la cual el niño descubre sus órganos genitales y su excitabilidad, las inviste al mismo tiempo que al pensamiento referido al lenguaje y al tercero, que se sitúa, por decirlo así, por encima de la relación sensorial madre-hijo. Muchos autores han destacado las particularidades que destinan el *pene* a ser investido por los dos sexos y a convertirse en el *falo*, es decir en el significante de privación, de falta-en-ser, pero también de deseo, de deseo de significar, lo que por consiguiente lo vuelve el significante de la ley simbólica. Recuerden lo que les dije la última vez: al ser visible y narcisísticamente reconocido; eréctil e investido de sensibilidad erógena; desprendible, luego "culpable", susceptible de pérdida, el pene es por ello apto a tornarse el soporte de la diferencia, el actor privilegiado del binarismo 0/1 que funda todo sistema de sentido (marcado/no marcado), el factor orgánico (luego real e imaginario) de nuestro computador psico-sexual.

Saludemos de paso este *kairos*⁷, este encuentro sutil, y en este sentido milagroso, entre el *deseo* y el *sentido* en el transcurso de la fase fálica, la cual, aunque preparada, anuda en adelante el destino del ser humano como ser deseante y hablante a la vez. El *sujeto*, ya sea hombre o mujer desde el punto de vista anatómico, el sujeto que desea y que habla está formado por este *kairos fálico*: es esto lo que nos revela el psicoaná-

lisis, después de los misterios, y lo esencial de nuestro destino psíquico consiste en asumir las consecuencias —dramáticas, no podemos dejar de decirlo— de este misterio.

En efecto, al hallarse estructurado de esta manera y bajo la amenaza de la castración (uno puede encontrarse con ello así como ello puede cortarse), el falicismo de los dos sexos va a sucumbir a la latencia y a la represión. La primacía de lo fálico sigue siendo sólo una "organización genital *infantil*", pues esta primacía fálica diferencia precisamente a la genitalidad *infantil* de la genitalidad *adulta*, la que reconoce en principio a los dos sexos⁸ y no permanece bajo la primacía del falo. Un sólo sexo (el pene), una sola libido (la que corresponde a lo macho), un sólo símbolo para la actividad de pensamiento (el falo): esta experiencia fálica común a los dos sexos seguirá siendo un *dato básico inconsciente* (para los dos sexos). La sexualidad adulta se le disociará accediendo al descubrimiento del segundo sexo (en la hipótesis óptima). El monismo fálico sería de este modo una *ilusión* infantil, pero que sigue siendo una *realidad* inconsciente organizadora del psiquismo. La ilusión vuelta realidad inconsciente: ¿no es acaso una ilusión destinada a un porvenir certero? Nos hallamos aquí en el fundamento de lo que Freud llamará, en otra parte, el "porvenir de una ilusión", a tal punto que toda religión se nutre del culto fálico.

Observemos de paso que dos consecuencias, que no han sido suficientemente reflexionadas, se desprenden de esta teoría freudiana confirmada por la clínica. En primer lugar, el *kairos* fálico es propio de la genitalidad *infantil*, lo que quiere decir que el monismo fálico es una supervivencia de este falocentrismo infantil que condiciona al Edipo. En segundo lugar, puesto que este falicismo es reprimido y se vuelve inconsciente, el inconsciente es fálico. En otros términos, el inconsciente está desprovisto de genitalidad en el sentido de un reconoci-

⁷ En griego, el término *kairos* designa el punto que da justo en el blanco, lo oportuno, la conveniencia, el punto crítico peligroso, la ventaja, el buen momento; lo que es oportuno, conveniente; en griego moderno: tiempo, época. Se busca la etimología en "encuentro" o en "cortar". Encontrarse también es cortarse, con la reunificación y la pérdida posible que ello supone.

⁸ Sigmund Freud, "L'Organisation génitale infantile", en *La Vie Sexuelle*, op. cit., pp. 113-116.

miento de la diferencia sexual: el inconsciente ignora la genitalidad en el sentido de la diferencia sexual o, para decirlo en forma más brutal, *no hay genitalidad psíquica inconsciente* (habría el instinto de procreación y el advenimiento puberal de un deseo por el otro sexo, pero no hay nada en la teoría freudiana que sugiera que existe *un representante inconsciente del otro sexo* como tal).

Recordemos también que el hombre experimenta una "catástrofe del complejo de Edipo", el cual está condicionado por el *kairos* fálico: esta catástrofe asume el aspecto de un desvío del incesto y del asesinato y se concluye mediante la instauración de la conciencia y de la moral que Freud interpreta como una "victoria de la raza por sobre el individuo"⁹. Las instancias del aparato psíquico (Ello/Yo/Superyó) reemplazan a las investiduras libidinales por el sesgo de la desexualización y de la sublimación, y sólo la *neurosis* —en cuanto ésta intenta continuamente volver a lo infantil y a los placeres edípicos o preedípicos— revela una "rebeldía" del yo contra "las pretensiones de la función sexual". ¿Qué pensar de esta otra forma de "rebeldía" que representa para el sujeto ya no la neurosis, sino la creación de pensamiento o de lenguaje, la creación estética muchas veces paralela a la neurosis, incluso a la psicosis, pero irreductible a ella? Nuestra interrogación en torno a la bisexualidad (aquí femenina) nos permitirá quizás esbozar una respuesta a esta cuestión que Freud no se planteara.

Se puede resumir de la siguiente manera el destino que el fundador del psicoanálisis le asigna a la primacía de lo fálico: es el organizador central del inconsciente (así como lo es el Edipo); es ilusorio (lo que es propio de la organización fálica *infantil*); se hace añicos ante la amenaza de la castración y cuando el individuo se borra en provecho de la raza.

Estamos al tanto de la revancha y de la sobreinvestidura de

lo fálico a los cuales Lacan se va a consagrar a fin de rehabilitar la función del padre y del lenguaje en el *parlêtre*: un fálico "faltante", "evanescente", lugar común de la angustia y, por lo mismo, símbolo *princeps* que determina la sexuación. Insisto en el hecho de que aquí no se trata simplemente del órgano erigido, sino del pene que se torna *símbolo* susceptible de *faltar*, de *no ser (estar)*. " (*El hombre*) *no deja de no tenerlo (...), la mujer es sin tenerlo*"¹⁰. Quisiera hacer resonar esta fórmula con la proposición de Winnicott de un "materno a-pulsional" que simplemente *es* (el sí mismo *es* el pecho, el pecho *es* el sí mismo) y que no "hace"¹¹.

Ser, tener, hacer: ¿son tan nítidas las diferencias? Propongo lo que sigue en prolongación y en contrapunto a estas dos proposiciones de Lacan y Winnicott.

El Edipo bifaz de la niña

En la niña también un encuentro decisivo reúne a su ser de sujeto pensante y deseante: el encuentro (*kairos*) entre el dominio de los signos (abstracciones frías, frustraciones evanescentes, más otras tantas fuentes de nuevos beneficios y poderes) y la excitación sexual genital (ya no oral o anal). Sea percibida o no la vagina, es esencialmente el clítoris que concentra esta asunción fálica, a la vez experimentada (real), imaginaria (fantasmada en el latido potencia/impotencia) y simbólica (investidura y expansión del pensamiento). Masturbación, deseo incestuoso por la madre: es ésta la primera vertiente del Edipo (la llamaré *Etdipo-prima*) que define estructuralmente a la niña tan-

⁹ Sigmund Freud, "Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes", 1925, en *La Vie sexuelle*, op. cit., pp. 123-132.

¹⁰ Jacques Lacan, *Le Transfert*, op. cit., p. 274.

¹¹ D. W. Winnicott, *Conversation ordinaire*, 1960, Gallimard, París, 1988. Se podría igualmente evocar a la madre "atóxica" o destoxicante, a la madre para-excitación de W. R. Bion. Cf. *Aux sources de l'expérience*, 1962, Presses universitaires de France, París, 1979; *Eléments de psychanalyse*, 1963, PUF, 1973; *Réflexion faite*, 1967, PUF, 1983.

to como al varón antes de que ella llegue al *Edipo-bis* que la hace cambiar de objeto (el padre en lugar de la madre). Sin embargo, desde esta estructuración (Edipo-prima), se imponen diferencias entre el falicismo de la niña y del varón que tal vez no hayan sido suficientemente recalculadas.

Sensible versus significativo. La extrañeza del falo. Lo ilusorio

A pesar de ser tan juiciosa, la insistencia, que se ha puesto en el lenguaje como organizador de la vida psíquica nos ha impedido demasiadas veces apreciar en su justo valor la *experiencia sensible* (prelenguajera o translenguajera). Ahora bien, la *sensorialidad*, fuertemente estimulada en la niña en las fases pre-edípicas por el vínculo simbiótico con la madre (por la homosexualidad primaria), la vuelve capaz de apreciar tanto la diferencia de las hazañas orgánicas sexuales del varón como la sobreinvestidura narcisística de la cual éste es objeto. Desde luego, las variaciones individuales en la excitación o en el placer clitoridiano por una parte y, por otra parte, las variantes singulares en la valorización de la niña por el padre influyen considerablemente en las modulaciones del falicismo femenino: una niña puede hallarse tan satisfecha o valorizada como un varón en la fase fálica, o incluso más que él. Ello no quita que una *disociación* entre lo *sensible* y el *significativo se halla inscrita estructuralmente* en el falicismo de la niña¹². El falo en

¹² Los recientes descubrimientos que conciernen una participación más importante del *hemisferio derecho* en las mujeres que en los hombres en el ejercicio del lenguaje pueden ser puestas en resonancia con estas observaciones. Al ser más lateralizado, el cerebro masculino trataría el lenguaje más como un sistema lógico; mientras que, al estar el hemisferio derecho más implicado en la percepción-sensación, el ejercicio del lenguaje en la mujer estaría más asociado a la sensorialidad. No obstante, la fragilidad de los descubrimientos biológicos, así como el estado de nuestros conocimientos sobre la organización interhemisférica del

tanto significativo de la falta así como de la ley, sostenido en el imaginario por el pene, es de entrada percibido-pensado por la niña como *extraño*: radicalmente otro. Invisible y casi inidentificable, el soporte real e imaginario del placer fálico en la niña (nombré el clítoris) *disocia* de entrada al sujeto mujer del falo, en el sentido de un *significativo privilegiado* en esta conjunción Logos/Deseo que he llamado un *kairos* fálico; la niña, sin embargo, accede a ella con una facilidad que no es menor —puede incluso ser mayor— que la del varón. Una facilidad simbólica (de pensamiento), pero que no se halla acompañada por la experiencia sensorial (distinta de la pulsión fálica), al *percibirse* menos visible y *menos notable*: menos apreciada, aunque no necesariamente menos intensamente experimentada en tanto placer. Esta menor valorización de la niña por su padre o por su madre, en comparación con la del varón, que se da tradicionalmente en las familias o como consecuencia de configuraciones psico-sociales específicas, contribuye a consolidar esta decepción respecto del vínculo simbólico. Se instala entonces, junto con la disociación sensible/significativo, la *creencia* de que el orden fálico-simbólico es un orden *ilusorio*.

La *percepción actual* (contemporánea de la fase fálica), desfavorable a la niña (ella no tiene pene notable, ella no es el falo), reactiva la *alucinación de experiencias anteriores* (satisfacción y/o frustración en la reduplicación hija-madre, en la mismidad Minoico-Micénica¹³) que fueran experiencias sensoriales que precedieran la aparición del lenguaje o que se sustrayeran a éste. A partir de este descalce entre percepción actual dominada por el *kairos* fálico y percepción/alucinación anteriores, el monismo fálico referido al otro (al hombre) que "yo no soy" estampa, de entrada, una negación en el ser del sujeto-

cerebro y sobre la interconectividad de las neuronas, imponen la mayor circunspección en la interpretación de estas informaciones.

¹³ Mediante esta referencia a la "civilización Minoica-Micénica detrás de la civilización de los griegos", Freud designa la relación arcaica madre-hija. "Sur la sexualité féminine", en *La Vie sexuelle*, op. cit., p. 140.

mujer ("no soy lo que es", "sin embargo soy, a fuerza de *no...*"). La *extrañeza* o lo *ilusorio* del falo pueden ser el otro nombre de esta negatividad redoblada por el "sin embargo" y por el "no...".

No es un delirio el que cicatriza el descalce percepción/alucinación en la mujer, sino, precisamente, la creencia de que el falo, al igual que el lenguaje y el orden simbólico, son ilusorios y no obstante indispensables. En cambio, se puede interpretar como una forma de delirio el rechazo a aceptar la diferencia y lo ilusorio del falo que ella genera, así como las tentativas del sujeto-mujer de mantener desesperadamente, a costa del sadomasoquismo, la igualdad con el falicismo del varón (veáanse los tres ejemplos citados al comienzo de esta clase).

Entiendo por "creencia" la adhesión consciente e inconsciente, sin prueba, a una evidencia: en este caso, la evidencia de que el falo, debido a la disociación percepción/significación, se impone siempre-ya a la mujer como *ilusoria*. *Ilusoria*¹⁴ querría decir, en el fondo, que esta ley, este placer, esta potencia fálica, y simultáneamente su falta, a la cual accedo por el falo —el del extraño—, *por juego*. No es que no sea nada, más tampoco lo es todo, aun cuando sea un todo velado, como lo confirman los misterios fálicos. No, el falo que "yo" invisto es lo que hace de mí un sujeto del lenguaje y de la ley; "yo" hago parte de ello. Sin embargo, sigue habiendo otra cosa, un no-sé-qué... ¡Dejemos eso de lado!, pues, "yo", a pesar de todo, entro en el juego, "yo" también quiero, "yo" me pongo en juego. No es sino un juego, no es sino un "yo"¹⁵, "yo" finjo, y es ésta, precisamente, la pretendida "verdad" del significante o del *parlêtre* para el sujeto mujer. Con ello no quiero decir que las mujeres sean necesariamente juguetonas (lúdicas), aunque esto pue-

de ocurrir. Pero cuando no están ilusionadas, están desilusionadas. El aparente "realismo" de las mujeres se sostiene a partir de este ilusorio: las mujeres no dejan de hacer —y de hacerlo todo— *porque no creen en ello*; creen que es una ilusión.

Esta creencia en lo ilusorio del falo puede acarrearle beneficios. Por ejemplo, cultivo una sensorialidad secreta, tal vez solapada, la cual me evita sin embargo la dura prueba del varón de hacer coincidir mi placer erótico con mi *performance* simbólica. Tal disociación puede presentar la ventaja de aliviar y de facilitar en la niña sus capacidades lógicas, "extrañas" así al erotismo, favoreciendo por ello mismo los logros intelectuales, muy conocidos, de las niñas: desde las "pequeñas genios" precoces hasta las pequeñas impertinentes o parlanchinas, capaces de hacerlo todo bien porque cualquier cosa la hacen bien. Sin embargo, y por el contrario, esta experiencia de la extrañeza del falo implica su reverso, que es el reverso de la facilidad, y puede llevar a la niña a una ambición fálica paroxística cercana al martirologio, como lo muestran los ejemplos clínicos que les expuse al principio. Se comprende que la extrañeza del falo en la mujer puede alimentar un aspecto de lo que se llama de manera demasiado somera el masoquismo femenino, especialmente la competencia fálica *sadomasóquica* no compensada por el Edipo-bis ni por la reconciliación con la feminidad pre-edípica. Al luchar contra la extrañeza del falo, la niña fálica —que quiere, también ella, "tenerlo", del mismo modo que el varón— se hace más papista que el papa, santa, mártir y militante de un significante cuyas zonas erógenas están todas movilizadas para denegar lo ilusorio, respecto del cual quiere persuadirse de que cree... firmemente.

Volvamos a esta creencia del falo como ilusorio. Me parece ser, desde la partida, un indicio de la bisexualidad psíquica femenina en la medida en que lo *ilusorio* (o la extrañeza) se apoya en la dehiscencia, entre sensible y significable, que resulta de una adherencia, siempre presente en la niña, a la osmosis pre-edípica hija-madre y al código en el cual se realiza esta osmosis: intercambios sensoriales y prelenguaje (modalidad "se-

¹⁴ De *illudere*, "no hacer caso de". N. de la T.: en francés, la autora la traduce con una expresión francesa que contiene el verbo "jugar": *se jouer de* (literalmente, *jugarse de*).

¹⁵ N. de la T.: juego de palabras en francés entre "je" y "jeu" ("yo" y "juego") que son fonéticamente similares.

miótica" en mi terminología: ritmos, aliteraciones anteriores a los signos y a la sintaxis). El abandono de esta modalidad semiótica de la significancia en favor de los signos lingüísticos, en el momento de la posición depresiva, caracteriza tanto al varón como a la niña, con, una vez más, diferencias probablemente poco exploradas entre los dos sexos. La estructuración fálica del sujeto se suma posteriormente a la adquisición del lenguaje y lo consolida. Pero, en razón de la experiencia de extrañeza en la niñita, el *kairos* fálico reactiva la posición depresiva y acenúa, por ello, la creencia en lo *ilusorio* del falo, así como del lenguaje, en la mujer.

Se impone una aclaración, que es también una advertencia: la particularidad que estoy poniendo en evidencia es una manifestación de la bisexualidad psíquica de la mujer y no desemboca necesariamente en personalidades "como si" o "falsos-self", cuya etiología requiere de clivajes traumáticos. No he hablado de "clivaje", sino de "juego", de "extrañeza", de "ilusorio"; lo ilusorio de lo fálico sería, en suma, la huella de dos continentes: el continente fálico y el continente "Minoico-Micénico" en la experiencia psíquica femenina. Pienso que lo fálico ilusorio en la mujer puede conducirla a inscribirse en el orden social con una eficacia distante: es lo que Hegel llamaba "la mujer, eterna ironía de la comunidad". Por otro lado, esta posición ilusoria del falo también puede favorecer las regresiones depresivas de la mujer cuando la atracción de la "sombra del objeto" preedípico (de la madre "Minoico-Micénica") se hace inexorable y el sujeto mujer abandona la extrañeza de lo simbólico a favor de una sensorialidad innombrable, enfurruñada, múdica, suicida. En la investidura maníaca de este falicismo ilusorio podemos ver, en cambio, la lógica de la ostentación que moviliza a la bella seductora, incansablemente adornada, maquillada, ataviada y provocadora, así como incansablemente "advertida" y decepcionada. Nos hallamos aquí ante una figura muy conocida de la mujer ilusionista y que se sabe tal; esta "*girl-falo*" de la cual hablaban Fenichel, y Lacan después de él: pero todas lo sabemos, y jugamos con ello.

A la inversa, si la bisexualidad psíquica, lo repito, impone en la mujer la creencia en lo ilusorio del falo, la *denegación de la bisexualidad* se presenta como una *denegación de lo ilusorio*. Semejante denegación implica la identificación con el falo tal cual, lo que viene a ser una identificación con la posición fálica del hombre y la escotomización, la anulación del vínculo semiótico primario con la madre (que algunos llaman la homosexualidad femenina primaria). De ahí se deriva la paranoica — la jefa, la directora, etc., o la homosexual viril —, secuaces del poder bajo todas sus formas más o menos dictatoriales. Ustedes ven que estas distintas articulaciones del falo otorgan privilegios, pero también tienden más de una trampa, como toda estructuración psíquica.

Edipo-bis

Lo ilusorio del falo no agota, sin embargo, la complejidad de esta figura extraña que es la bisexualidad femenina. A Freud le bastó con establecer el Edipo para darse cuenta de que la niña no se adecuaba a él. "*Tenemos la impresión de que todo lo que hemos dicho del complejo de Edipo se relaciona estrictamente con el niño de sexo masculino*". Ustedes habrán observado que no soy de aquellos que, valiéndome de esta advertencia de Freud, desechan el monismo fálico y por lo tanto la estructuración fálica del sujeto niña. Sin embargo, le sumo al Edipo-prima (indispensable para el varón y para la niña, y que el falicismo inicia) un Edipo-bis, y propongo de este modo una *díada edípica* en la mujer.

Me explico.

Bajo el efecto de las amenazas de castración, a las cuales agregaré la experiencia de lo que acabo de llamar la *extrañeza del falo*, la niñita renuncia a la masturbación clitoridiana, se asquea de ella, la rechaza y se desvía de su falicismo tanto real (la creencia "*Tengo el órgano*"), como imaginaria (la creencia: "*Soy la potencia/la impotencia macho*"). A la vez que cultiva su

lugar de sujeto del significante fálico, de sujeto de lo simbólico (con la variante de extrañeza y de ilusorio que ella le imprime), la niña del Edipo-bis *cambia de objeto*. Comienza por odiar a la madre que fuera el objeto de su deseo fálico y se torna hostil a esta madre responsable de la castración así como de la ilusión, por la decepción que comporta una ilusión¹⁶. Pero, más allá de este odio, la niña se identifica siempre con la misma madre que fuera el objeto de su deseo fálico en los tiempos del Edipo-prima y, aún más, se identifica con la madre pre-edípica de los "paraísos perfumados", "Minoico-Micénianos". Es desde aquel lugar de identificación más allá del odio que ella cambia de objeto y desea en adelante ya no a la madre, sino lo que esta madre desea: el amor del padre. Más exactamente, la niña desea que el padre le de el pene/falo que es suyo, bajo la forma de hijos que la niña tendrá como si ella fuese... la madre. La reconducción de la aspiración fálica continúa pues en este Edipo-bis —mejor dicho: interminable—, y comprendemos a Freud cuando postula que, contrariamente al varón cuyo Edipo *sucumbe* bajo el efecto del complejo de castración, el Edipo de la niña —lo que llamo el Edipo-bis— no sólo no sucumbe, sino que se halla, específicamente hablando, sólo en sus inicios como Edipo femenino. Éste es "introducido" por el complejo de castración¹⁷.

La integración de esta posición femenina respecto del padre no está exenta de ambigüedades. En efecto, resulta de una identificación con la madre castradora/castrada, primero aborrecida, luego aceptada, acompañada por "una declinación de las mociones sexuales activas", una "represión de la masculinidad". "Una buena parte de sus tendencias sexuales en general queda dañada de manera permanente"¹⁸. ¿Sucedería acaso a lo ilusorio la *pasivización*? Sin embargo, y en forma paralela a esta

¹⁶ Sigmund Freud, "Sur la sexualité féminine", op. cit., p. 142.

¹⁷ Sigmund Freud, "Quelques conséquences de la différence anatomique entre les sexes", op. cit., p. 130.

¹⁸ Sigmund Freud, "Sur la sexualité féminine", op. cit., p. 151.

pasivización, o a esta depresión, persiste como variante del falicismo la *envidia de pene* —lo que probaría que las tendencias sexuales activas están lejos de haber sido abolidas—, como una reivindicación masculina conductual o profesional, o, de manera más "natural", en el deseo de hijo y en la maternidad.

Es aquí tal vez que cesa el mundo como mundo ilusorio para la mujer, para abrirse el mundo de la *presencia real*.

La maternidad: completud y vacío

Al ser *presencia real* del falo, el hijo es entonces investido por su madre de una manera totalmente distinta a como puede serlo cualquier signo o símbolo, por fálico que fuese. Es lo que por lo visto, comprendió, la última religión, la cristiana, al hacer de un niño su dios y ganarse de este modo definitivamente a las mujeres, siempre susceptibles de desilusión¹⁹, incluso incrédulas, cuando uno les presenta un ideal o un superyó desencarnado. Ello impactó al propio Freud y lo llevó a hacer críticas muy severas en cuanto a la inaptitud de las mujeres para la moral. En lo que a mí respecta, hablaré de "extranjeramiento", de capacidad en segundo grado, de capacidad crítica y de ironía.

Si es entonces cierto que el deseo de hijo encarna el Edipo femenino permanente, la última rebeldía fálica de la mujer en el Edipo-bis, y por ello interminable ("quiero un pene=presencia real"), no es menos cierto que la mujer vuelve a encontrar en éste otra variante de su bisexualidad. ¿Por qué? Porque el hijo es su pene, ella no renuncia a la masculinidad. Pero, al mismo tiempo, ella accede a través del hijo a la calidad de ser el otro del hombre, es decir una mujer que ha *dado* su hijo, se ha *vaciado* de él, se ha *separado* de él. Con todo, las más de las veces la maternidad no es percibida o vivenciada como un *des-*

¹⁹ Hasta el ateísmo, ya volveré sobre ello.

equilibrio de la identidad, aún menos como una estructura abierta, sino como una *completud* a la cual le convendría más el término de "andrógina" que el de "bisexualidad". Cuando el orden simbólico se encarna en presencia real (el hijo-falo), la mujer halla efectivamente en él la conjunción de su esencia simbólica (sujeto pensante fálico) y de su esencia carnal (sensualidad pre-edípica, dualidad sensual madre-hija, reduplicación de las genitoras). Es por ello que la mujer-madre, mientras realiza su bisexualidad en una androginia dentro de un Edipo nunca acabado, siempre renovado, puede aparecer como la garante tanto del orden social como de la continuidad de la especie.

Esta constatación de la mujer como ser social²⁰, a la cual había llegado Freud, culmina en la omnipotencia materna que, inscribiéndose en la línea recta de la madre garante de lo social y de lo biológico, ambiciona hoy, con ayuda del ginecólogo y del genetista, *reparar* la presencia real: la mujer materna; asistida por la ciencia y la técnica, tiene el fantasma de poder hacerlo todo, y se agota a menudo haciéndolo todo para dar existencia pero también para mejorar, a través de su hijo, la presencia real del falo.

Hipersocial y vulnerable

Pero este cuadro de una feminidad hipersocial, ultrabiológica y ferozmente reparadora, no siendo del todo falso, al menos no toma en consideración, a mi parecer, dos fragilidades. La primera es la permanencia de la ilusión/desilusión respecto de todo significante, ley o deseo. La otra, es la vulnerabilidad de quien *delega* su presencia real a la de su hijo (a otro) y de

²⁰ Sigmund Freud, "Sur la sexualité féminine", op. cit., p. 143. "Probablemente no nos equivoquemos al decir que esta diferencia (...) le da al carácter femenino su impronta como *ser social*." El destacado es nuestro.

quien revive las angustias de la castración, cuando no una brutal catástrofe identitaria, cada vez que se menoscaba la integridad de este hijo. Lo que se llama el sadomasoquismo femenino es quizás la experiencia de esta extrañeza estructural del falo bajo sus dos formas: cuando ésta es desilusión (fundada en el Edipo-prima), o cuando es un daño a la presencia real cuyo relevo es asumido por el otro de sí: el hijo (fundada en el Edipo-bis).

De no fijarse en la omnipotencia, la bisexualidad femenina se presta entonces a los infortunios del sadomasoquismo. Entonces, siempre "extranjerizada" en su deseo latente de tener el falo o de serlo (deseo que la sostiene sin embargo en su ser de sujeto), la mujer se desvía de la asunción deseante y fálica; ella renuncia a su bisexualidad psíquica y se complace en una sensorialidad dolorista, la que es la onda portadora de la *depresividad histérica* antes de que ésta caiga en la melancolía. A la inversa, la *indiferencia histérica* puede revelar una opción por el falo solo, pero erigido en superyó, hastiado del placer clitoridiano y privado de toda eventual reminiscencia del vínculo con la madre pre-edípica.

Estas pocas figuras (entre otras) de la bisexualidad psíquica femenina aparecen en resumidas cuentas como variantes de la posición del sujeto mujer respecto del monismo fálico. Las dificultades estructurales de este posicionamiento, más que las condiciones históricas que no dejan de sumarse a ellas, explican tal vez el dificultoso destino de las mujeres a lo largo de toda la historia.

Recordemos ahora la adhesión fálica en Armelle, Domini-que y Florence, que yo evocara al principio de mi reflexión, y cuyo sufrimiento se nos presenta ahora como una denegación de la bisexualidad en beneficio de un fantasma de totalidad andrógina. Les he dado estas apreciaciones de conjunto en torno a algunos aspectos dramáticos de la "dificultosa condición femenina" para resaltar el hecho de que es ahorrándose estos atolladeros ¡oh cuán frecuentes! que irradia lo que se llama, en contrapunto, el "misterio" de la bisexualidad femenina. Como

todos los logros, la bisexualidad psíquica femenina es ciertamente un fantasma. Supone la inscripción del sujeto mujer en el orden fálico-significante, con el séquito de placeres y de gratificaciones simbólicas (Edipo-prima) que proporciona este orden extraño e ilusorio; supone también el desplazamiento de la castración, de la depresión y del rebajamiento sexual hacia una revalorización del papel materno y por consiguiente femenino, que pasa por una reconciliación con la homosexualidad primaria; implica finalmente la investidura de la presencia real del falo-hijo, instancia de gloria y de castración al fin menos ilusoria, aunque siempre-ya algo "extranjerizada". En esta verdadera vorágine de adhesión y de des-adhesión al falo (al significante, al deseo), la bisexualidad femenina no sería ni más ni menos que una experiencia del sentido y de su gestación, del lenguaje y de su erosión, del ser y de su reserva.

He nombrado aquí lo que se encuentra realmente en juego en la experiencia, ...estética, esta variante contemporánea y lúcida de lo sagrado. Abro de esta manera una puerta para dejarlos reflexionar sobre la razón por la cual, al buscar el tiempo perdido, es la bisexualidad de la gomorreana Albertine que Proust situó en el punto de mira del fantasma del narrador. ¿Sería acaso la bisexualidad femenina el objeto por excelencia de la literatura y del arte? Es lo que muchos escritores, atrapados en el torbellino de la posición y de la deposición del sentido, del sentido y de su gestación, del lenguaje y de su erosión, del ser y de su reserva²¹, parecen sugerirnos.

Pero la muerte de Albertine se debe a un accidente de a caballo, a menos de que se haya suicidado. Y más allá de la incómoda condición femenina que muchas vivenciamos, la bisexualidad psíquica de la mujer sigue siendo una Tierra Prometida que nos toca alcanzar. Particularmente en psicoanálisis, encorvando el placer que nos producen nuestras realizaciones pro-

²¹ Picasso afirma que el artista debe tornarse "lésbica", en Geneviève Laporte, *Un amour secret de Picasso*, éditions du Rocher, París, 1989.

fesionales, clínicas y teóricas, evidentemente fálicas, hacia la comarca, poco decible y fuertemente sensible, de nuestras madres mudas. Este goce bisexual, transfálico, y en este sentido no menos fálico sino más-que-fálico, sería entonces propiamente misterioso, en el sentido etimológico que les he indicado. ¿Sería acaso el dolor el misterio último? De haber una resolución del masoquismo femenino, tal vez pase por la resolución de lo que he llamado el Edipo-bis: asunción de lo fálico y su travesía en la presencia real del hijo, y reconciliación con lo antefálico irrepresentable de lo materno pre-edípico, así como del prelenguaje.

Podemos apreciar el inmenso trabajo que precisa semejante recorrido; aunque nunca se realice por completo, le confiere muchas veces a ciertas mujeres aquel aire extraño, desilusionado y, sin embargo, agudo, confiable.

¿Padecer el fantasma andrógino o contornear la ilusión?

Tengo la convicción de que con esta bisexualidad, entendida como resolución del masoquismo femenino, tocamos el resorte psíquico del ateísmo, a condición de que le sea dado al ser hablante el acceder a éste sin contra-investidura militante antirreligiosa. Pues entreveo en la bisexualidad psíquica de la mujer, como ustedes ya lo habrán comprendido, no un culto del falo, ni un más allá, aún menos un más acá, sino un mantenimiento y un “extranjeramiento” de la ilusión como ilusión.

¿Porvenir de una ilusión? ¡Necesariamente! Se diga lo que se diga, el racionalista Freud tiene razón: todo el mundo quiere su parte de ilusión y se obstina en desconocer que es una ilusión. Pero una mujer está estructuralmente en mejores condiciones que nadie para contornear la ilusión. Y no estoy segura de que pueda haber otra significación para el “ateísmo” sino la de atenerse al otro y de contornearlo. Algunas luces dejadas por mujeres francesas del siglo XVIII podrán guiarnos algún día

en esta dirección –hacia el ateísmo y las mujeres–, cuya actualidad mundial nos persuade de que corre el riesgo de ser muy peligrosa. Pero será para otra vez.

Por hoy, los dejo ante el inconmensurable esfuerzo psíquico que implica el acceso a este ser psíquicamente bisexual que es una mujer, vale decir: un ser que no adhiere nunca a la ilusión de ser, como tampoco al ser de esta ilusión misma. Y admito que lo que les he dicho puede no ser más que ilusión.