

PAÚL RICOEUR

# FREUD: UNA INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA



HUNAB KU  
PROYECTO BAKTUN



*traducción de ARMANDO SUÁREZ*

*con la colaboración de MIGUEL OLIVERA*

*y*

**ESTEBAN INCIARTE**

PAÚL RICOEUR

*Freud:  
una interpretación  
de la cultura*

**siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.**

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN. 04310 MÉXICO D. F.

**siglo veintiuno de españa editores, s.a.**

CALLE PLAZA 5, 28043 MADRID, ESPAÑA

**siglo veintiuno argentina editores**

**siglo veintiuno editores de Colombia, s.a.**

CALLE 55 NÚM 16-44, BOGOTÁ. D.E , COLOMBIA

primera edición en español, 1970

octava edición en español, 1990

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 968-23-0173-4

primera edición en francés, 1965

© editions du seuil, parís

título original: *de l'interprétation - essai sur freud*

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

# ÍNDICE

<b>PREFACIO</b>	<b>1</b>
<b>LIBRO PRIMERO: PROBLEMÁTICA: SITUACIÓN DE FREUD</b>	
<b>I DEL LENGUAJE, DEL SÍMBOLO Y DE LA INTERPRETACIÓN</b>	<b>7</b>
1. Psicoanálisis y lenguaje, 7; 2. Símbolo e interpretación, 10; 3. Para una crítica del símbolo, 12	
<b>II EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES</b>	<b>22</b>
1. El concepto de interpretación, 22; 2. La interpretación como ejercicio de la sospecha, 32	
<b>III MÉTODO HERMENÉUTICO Y FILOSOFÍA REFLEXIVA</b>	<b>32</b>
1. El recurso del símbolo a la reflexión, 36; 2. El recurso de la reflexión al símbolo, 40; 3. La reflexión y el lenguaje equívoco, 44; 4. La reflexión y el conflicto hermenéutico, 50	
<b>LIBRO SEGUNDO: ANALÍTICA: LECTURA DE FREUD</b>	
<b>INTRODUCCIÓN: CÓMO LEER A FREUD</b>	<b>55</b>
<b>PRIMERA PARTE: ENERGÉTICA Y HERMENÉUTICA</b>	
<b>EL PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DEL FREUDISMO</b>	<b>60</b>
<b>I UNA ENERGÉTICA SIN HERMENÉUTICA</b>	<b>63</b>
1. El principio de constancia y el aparato cuantitativo, 64; 2. Hacia la tópica, 73	
<b>II ENERGÉTICA Y HERMENÉUTICA EN "LA INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS"</b>	<b>78</b>
1. El trabajo del sueño y el trabajo de la exégesis, 79; 2. La "psicología" del capítulo VII, 91	
<b>III PULSIÓN Y REPRESENTACIÓN EN LOS ESCRITOS DE "METAPSICOLOGÍA"</b>	<b>102</b>
1. La conquista del punto de vista tópico-económico y del concepto de pulsión, 103; 2. Presentación y representación, 118	

SEGUNDA PARTE: LA INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA	113
I LA ANALOGÍA DEL SUEÑO	137
1. El privilegio del sueño, 137; 2. La analogía de la obra de arte, 140	
II DE LO ONÍRICO A LO SUBLIME	153
1. Los enfoques descriptivos y clínicos de la interpretación, 155; 2. Vías genéticas de la interpretación, 160; 3. El problema metapsicológico: la noción del superyó, 182	
III LA ILUSIÓN	198
1. Ilusión y estrategia del deseo, 199; 2. La etapa genética de la explicación: totemismo y monoteísmo, 203; 3. Función económica de la religión, 213	
TERCERA PARTE: EROS, TÁNATOS Y ANANKÉ	220
I PRINCIPIO DEL PLACER Y PRINCIPIO DE REALIDAD	224
1. Principio de realidad y "proceso secundario", 225; Principio de realidad y "elección de objeto", 232; 3. El principio de realidad y la tarea económica del yo, 237	
II LAS PULSIONES DE MUERTE: ESPECULACIÓN E INTERPRETACIÓN	242
1. La "especulación" freudiana sobre la vida y la muerte, 242; 2. La pulsión de muerte y la destructividad del superyó, 253; 3. La cultura entre Eros y Tanatos, 261	
III INTERROGACIONES	268
1. ¿Qué es la negatividad?, 269; 2. Placer y satisfacción, 275; 3. ¿Qué es la realidad?, 280	
LIBRO TERCERO: DIALÉCTICA: UNA INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA DE FREUD	295
I EPISTEMOLOGÍA: ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA	300
1. El proceso epistemológico del psicoanálisis, 300; 2. El psicoanálisis no es una ciencia de observación, 312; 3. Enfoque fenomenológico del campo psicoanalítico, 328; 4. El psicoanálisis no es la fenomenología, 340	
II REFLEXIÓN: UNA ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO	367
1. Freud y la cuestión del sujeto, 368; 2. Realidad del ello, idealidad del sentido, 377; 3. El concepto de arqueología, 384; 4. Arqueología y filosofía reflexiva, 396	

**ÍNDICE****VII****III DIALÉCTICA: ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA**

402

1. Un modelo teoleológico de la conciencia: la fenomenología hegeliana, 404; 2. Lo irrebasable de la vida y del deseo, 410; 3. La teología implícita del freudismo: A) Los conceptos operatorios, 414; 4. La teleología implícita del freudismo: B) La identificación, 418; 5. La teleología implícita del freudismo: c) El problema de la sublimación, 423

**IV HERMENÉUTICA: LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO**

432

1. La sobredeterminación del símbolo, 434; 2. El orden jerárquico del símbolo, 441; 3. Reconsideración dialéctica del problema de la sublimación y el objeto cultural, 450; 4. Fe y religión: la ambigüedad de lo sagrado, 458; 5. Valor y límites de un psicoanálisis de la religión, 465

## NOTA PRELIMINAR

He aquí una obra destinada a promover una decisiva toma de conciencia, en todos los que reflexionan sobre la condición humana, acerca del valor y los límites de validez de la aportación de Freud a la autocomprensión del hombre. No conocemos un esfuerzo más lúcido, riguroso y honesto para esclarecer el valor epistemológico del psicoanálisis y para situarlo en el panorama del saber. El propio autor se encarga de explicar tanto el objetivo como cada uno de los pasos conducentes a él, lo que hace superflua toda aclaración al respecto. Si anteponemos esta nota preliminar es con el único objeto de justificar ante el lector las opciones terminológicas tomadas en esta traducción.

La obra de Ricoeur es una reflexión crítica sobre el conjunto de los textos de Freud, no sobre el psicoanálisis en general. El propósito de rigor que la anima ha llevado al autor a traducir por su cuenta todos y cada uno de los textos del maestro vienes sobre los que se apoya su reflexión, sin atenerse a las traducciones francesas en curso. La razón de este proceder es obvia: ninguna de esos traducciones francesas constituye una versión confiable como texto crítico. En la versión española que presentamos hemos traducido directamente del francés los textos freudianos y esto no sólo por fidelidad a las intenciones explícitas del autor sino porque también la situación en el ámbito del castellano es análoga. La traducción cuasi oficial de las *Obras completas de Sigmund Freud* de Luis López Ballesteros y de Torres es, pese a sus indudables méritos como obra pionera, sumamente deficiente. Las obras de Freud que éste no tradujo han sido luego vertidas al castellano por Ludovico Rosenthal y publicadas en los tomos xviii a xxi de la edición de Santiago Rueda: esta versión sí es, hasta donde hemos podido comprobar, absolutamente confiable y de valor equivalente a la única edición crítica de las obras de Freud, la *Standard Edition* inglesa. La versión posterior de esas mismas obras de Rey Ardid para la edición española de Biblioteca Nueva (Madrid), y que constituyen su tomo III, parece ser una transcripción literal, con ligerísimas variantes ocasionales, de la de Rosenthal —al que, por lo demás, no cita. En los textos de estas obras citados por Ricoeur hemos tenido en cuenta la traducción de Rosenthal, que no difiere apenas en matiz.

Pese a su decisión de traducir todos los textos de Freud por su

cuenta, el autor se ha tomado el trabajo de citar en nota la ubicación de los mismos en las ediciones francesas corrientes. En nuestra versión hemos suprimido, por superfluas, estas citas y las hemos sustituido por las correspondientes referencias a la edición castellana de Biblioteca Nueva, en la reimpresión de 1967/8, por ser la edición que se encuentra en librerías. Los diecisiete primeros volúmenes de la edición Santiago Rueda (Buenos Aires) reproducen, erratas incluidas, el contenido de los dos primeros volúmenes de la B. N.—los traducidos por López Ballesteros— y no es fácil encontrarla completa. Dígase otro tanto —y *a fortiori*— de la edición mexicana de Ixtaccíhuatl.

Las obras de Freud aparecen citadas en nuestra edición con los títulos —ya clásicos— de la traducción L. Ballesteros-Rosenthal, aun cuando en el comentario subsiguiente, siguiendo a Ricoeur, se utilicen expresiones diferentes. Así, conservamos *Una teoría sexual*, en lugar de *Tres ensayos para una teoría sexual; Los instintos y sus destinos*, en lugar de *Las pulsiones y sus destinos (o sus vicisitudes)* y *La aflicción y la melancolía*, en lugar de *Duelo y melancolía*.

Finalmente, hay dos términos de la jerga analítica que, una y otra vez, imponen dificultades al traductor. Uno es el de *fantasme*, utilizado por los autores franceses para verter el *Phantasieren* freudiano y que nosotros, en otra ocasión, tradujimos literalmente por "fantasma". En la presente edición hemos empleado el término "fantasía", usual y clásico en literatura psicoanálítica de lengua española, aun cuando se presta a equívocos. En la "Advertencia preliminar" a la traducción castellana de *El inconsciente*\* justificamos también otra peculiaridad de nuestra terminología; transcribimos las razones aducidas: "otra noción... central es la correspondiente a la palabra alemana *Besetzung*, vertida por López Ballesteros diversamente según diversos contextos (carga, ocupación, revestimiento, etc.). Los autores franceses la han traducido por *investissement*, término cómodo y fiel al enfoque económico (energético) al que apunta Freud y que permite asimismo verter sus derivados y compuestos mediante términos morfológicamente homólogos (*Besetzen = investir; Gegenbesetzung = contreinvestissement; Überbesetzung = surinvestissement; Besetzungsentrzug = desinvestissement*, etc.), términos franceses que pueden verterse sin violencia en español, respectivamente, por *investir, contrainvestir, sobreinvestir, desinvestir*, etc.). En la literatura psicoanálítica especializada

\* Coloquios de Bonneval, ed. por H. Ey, Siglo XXI Editores, México, 1970. Allí aducimos las razones que nos movieron a utilizar la expresión "fantasma" en lugar de "fantasía".

de lengua inglesa se ha traducido por *cathexis*; en la italiana por *carica o investimento* y en portugués por *carga o investimento*. En la española se ha recurrido también últimamente al neologismo *catexis*, variándolo también en sus derivados *contracatexis*, *catectizar*, etc. En la presente traducción hemos utilizado indiferentemente *catexis* e *investición* como sinónimos, renunciando al original 'carga', demasiado comprometido con presupuestos mecanicistas. 'Catexis' y sus derivados, como tecnicismos, constituyen un esfuerzo por evitar el equívoco, pero resultan términos excesivamente ajenos y abstractos y fonéticamente lamentables; 'investir', en castellano, es un verbo de raigambre jurídico-moral cuyo significado genuino (investir de poder a un sujeto) apunta al sentido medular del concepto freudiano: atribuir una energía (un poder de acción o capacidad de trabajo) a un objeto (fantasía, *imago*, instancia psíquica) y se presta mejor a variaciones morfológicas más idiomáticas y menos malsonantes".

Para terminar hemos conservado la grafía tradicional en la transcripción latina de las palabras griegas *epoché*, *techné* y *eschaton*, en las que la letra "che" correspondería a la griega χ (sonido "j").

ARMANDO SUÁREZ

## PREFACIO

Este libro surgió de tres conferencias dadas en la Universidad de Yale, en el otoño de 1961, dentro de las Terry Lectures. Quiero expresar aquí al comité de estas conferencias, al Departamento de Filosofía de Yale y a su presidente, así como al director de Yale University Press, mi más vivo reconocimiento por la invitación que originó este trabajo.

La etapa siguiente fue jalona da por ocho conferencias dictadas en la Universidad de Lovaina, en el otoño de 1962, en la cátedra Cardenal Mercier. Deseo también expresar al señor presidente del Instituto Superior de Filosofía, así como a los colegas que me acogieron en esta cátedra, mi gratitud tanto por la exigencia como por la indulgencia que testimonian a una empresa en plena elaboración entonces.

Debo ahora al lector algunas indicaciones concernientes a lo que puede y a lo que no puede esperar de este libro.

Ante todo este libro está dedicado a Freud y no al psicoanálisis: esto significa que en él faltarán dos cosas: la experiencia analítica misma y la toma en consideración de las escuelas posfreudianas. Por lo que respecta al primer punto, es sin duda una apuesta difícil escribir sobre Freud sin ser ni analista ni analizado y tratar su obra como un monumento de nuestra cultura, como un texto en el que esta misma se expresa y se comprende; el lector juzgará si hemos perdido esta apuesta. En cuanto a la literatura posfreudiana, la he descartado deliberadamente, sea por resultar de correcciones aportadas al freudismo por la experiencia analítica, experiencia que no tengo yo, sea porque introduce concepciones teóricas nuevas cuya discusión me hubiera alejado del severo debate a solas con el fundador del psicoanálisis; de ahí que haya tratado la obra de Freud como una obra definitivamente clausurada y haya renunciado a discutir concepciones, sea de disidentes convertidos en adversarios: —Adler y Jung—, sea de discípulos que llegaron a ser disidentes —Erich Fromm, Karen Horney y Sullivan—, sea, finalmente, de discípulos que resultaron creadores —Mélanie Klein o Jacques Lacan.

Este libro, además, no es un libro de psicología, sino de filosofía.

Lo que me importa es la nueva comprensión del hombre introducida por Freud. Me coloco en compañía de Roland Dalgibez,<sup>1</sup> mi primer profesor de filosofía, a quien quiero aquí rendir homenaje, de Herbert Marcuse,<sup>2</sup> de Philip Rieff<sup>3</sup> y de J.-C. Flugel.<sup>4</sup>

Mi trabajo se distingue del de Roland Dalgibez en un punto esencial: no creo que se pueda confinar a Freud a la exploración de lo que, en el hombre, es lo menos humano; mi empresa ha nacido de la convicción inversa: si el psicoanálisis entra en conflicto con toda otra interpretación global del fenómeno humano es precisamente porque constituye *de jure* una interpretación de la cultura. En esto estoy de acuerdo con los otros tres autores citados. Pero me distingo, no obstante, de ellos por la naturaleza de mi preocupación filosófica. Mi problema es el de la consistencia del discurso freudiano. Trátase, en primer lugar, de un problema epistemológico: ¿qué cosa es interpretar en psicoanálisis y cómo la interpretación de los signos humanos se articula con la explicación económica que pretende alcanzar la raíz del deseo? En segundo lugar, es un problema de filosofía reflexiva: ¿qué nueva comprensión de sí procede de esta interpretación y qué "sí" viene a comprenderse en esta forma? Finalmente, se trata de un problema dialéctico: ¿es la interpretación freudiana de la cultura excluyente de cualquier otra? Si no lo es, ¿qué regla de pensamiento habrá de seguirse para coordinarla a otras interpretaciones, sin que la inteligencia se vea condenada a no repudiar el fanatismo sino para caer en el eclecticismo? Estas tres cuestiones constituyen el largo rodeo realizado por mí para reanudar la elaboración del problema que dejé en suspenso al final de mi *Simbólica del mal*, el problema de las relaciones entre una hermenéutica de los símbolos y una filosofía de la reflexión concreta.

La ejecución de este programa exigía que disociase una "Lectura de Freud", lo más rigurosa posible, de la "Interpretación filosófica" que propongo. El lector podrá, por tanto, tratar el libro II como si fuera una obra separada y que se bastase a sí misma; en él me he empeñado en permanecer siempre en contacto con el propio texto freudiano; para ello he retraducido casi todos los textos que cito.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Roland Dalgibez, *El método psicoanalítico y la doctrina -freudiana*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948. "La obra de Freud es el análisis más profundo que la historia haya conocido, de aquello que en el hombre no es lo más humano", t. II, p. 363.

<sup>2</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Joaquín Mortiz, México, 1965.

<sup>3</sup> Philip Rieff, *Freud, la mente de un moralista*, Paidós, Buenos Aires, 1966.

<sup>4</sup> J.-C. Flugel, *Man, Morals and Society*, 1945, Peregrine Books, 1962.

<sup>5</sup> A pesar de lo engorroso del procedimiento, he resuelto citar: 1º el texto alemán de las *Gesammelte Werke* (siglas: G. W.), porque es el texto original; 2º la referencia a la *Standard Edition* de Londres (siglas: S. E.), porque es la

En cuanto a la interpretación filosófica, viene a constituir el encuadre de mi "Lectura de Freud" y se reparte entre las cuestiones que constituyen la "Problemática" del libro I y los ensayos de solución que forman la "Dialéctica" del libro III.<sup>6</sup>

única edición critica, y 3º las traducciones francesas disponibles [suprimidas en esta versión española: ver "Advertencia preliminar". T.], para que el lector pueda situar las citas en su contexto y discutir las traducciones respectivas.

<sup>6</sup> Los cuatro problemas enunciados más arriba constituyen los cuatro niveles de esta "Dialéctica".

**LIBRO PRIMERO**

**PROBLEMÁTICA: SITUACIÓN DE FREUD**

## CAPÍTULO I

# DEL LENGUAJE, DEL SÍMBOLO Y DE LA INTERPRETACIÓN

### 1. PSICOANÁLISIS Y LENGUAJE

Este libro es en lo esencial un debate con Freud.

¿Por qué este interés por el psicoanálisis, que no justifican ni la competencia del analista ni la experiencia del analizado? Nunca se justifica enteramente la decisión de escribir un libro; tanto más cuanto que nadie está obligado a exhibir sus motivaciones ni distraerse en una confesión. Se podría intentar, aunque no dejaría de ser una ilusión. Pero el filósofo no puede, él menos que nadie, rehusarse a dar sus razones. Yo lo haré situando mi investigación en un campo más amplio de interrogación y vinculando la singularidad de mi interés a una manera común de plantear los problemas.

Me parece que un terreno en el que coinciden hoy todas las indagaciones filosóficas es el del lenguaje. Ahí se cruzan las investigaciones de Wittgenstein, la filosofía lingüística de los ingleses, la fenomenología surgida de Husserl, los estudios de Heidegger, los trabajos de la escuela bultmanniana y las otras escuelas de exégesis neotestamentaria, los trabajos de historia comparada de las religiones y de antropología que se ocupan del mito, el rito y la creencia y, por fin, el psicoanálisis.

Estamos hoy en busca de una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas. ¿Cómo puede aplicarse el lenguaje a empleos tan diversos como la matemática y el mito, la física y el arte? No es por azar por lo que nos planteamos hoy esta cuestión. Somos precisamente esos hombres que disponen de una lógica simbólica, de una ciencia exegética, de una antropología y de un psicoanálisis, y que —por primera vez, quizás— son capaces de abarcar como una cuestión única la del remembramiento del discurso humano; en efecto, el progreso mismo de disciplinas tan dispares como las que hemos mencionado ha puesto de manifiesto y agravado a la vez la dislocación de este discurso; la unidad del hablar humano constituye hoy un problema.

Tal es el horizonte más vasto sobre el que destaca nuestra in-

vestigación. Este estudio no pretende de ningún modo ofrecer esa gran filosofía del lenguaje que estamos esperando. Dudo, por otra parte, de que un solo hombre pueda elaborarla: el Leibniz moderno que tuviese esa ambición y capacidad debería ser matemático cabal, exégeta universal, crítico versado en varias artes y buen psicoanalista. Mientras esperamos a ese filósofo del lenguaje integral, quizá sea posible explorar algunas articulaciones clave entre disciplinas vinculadas al lenguaje; a esa investigación quiere contribuir el presente ensayo.

Lo que quiero establecer desde ahora es que el psicoanalista es, por decirlo así, parte comprometida en este gran debate sobre el lenguaje.

En primer lugar, el psicoanálisis pertenece a nuestro tiempo por la obra escrita de Freud. Es así como se dirige a los no analistas y a los no analizados; sé bien que sin la práctica una lectura de Freud queda truncada y se expone a no abrazar sino un fetiche; pero si esta aproximación al psicoanálisis por los textos tiene límites que sólo la práctica podría salvar, en cambio tiene la ventaja de mostrar sobre todo un aspecto de la obra de Freud que la práctica puede enmascarar, aspecto que se expone a omitir una ciencia a la que sólo preocupe dar cuenta de lo que pasa en la relación analítica. Una meditación sobre la obra de Freud tiene el privilegio de revelar su designio más vasto, que fue no sólo renovar la psiquiatría, sino reinterpretar la totalidad de los productos psíquicos que pertenecen al dominio de la cultura, desde el sueño a la religión, pasando por el arte y la moral. Es por esta razón por la que el psicoanálisis pertenece a la cultura moderna; interpretando la cultura es como la modifica; dándole un instrumento de reflexión es como la marca en forma perdurable.

La alternancia en la obra de Freud entre investigación médica y teoría de la cultura da testimonio de la amplitud del proyecto freudiano. Por cierto, es en la última parte de la obra de Freud donde se encuentran acumulados los grandes textos sobre la cultura.<sup>1</sup> Sin embargo, no habría que representarse al psicoanálisis como una psicología del individuo tardíamente traspuesta a una sociología de la cultura; un examen sumario de la bibliografía freudiana muestra que los primeros textos sobre el arte, la moral, la religión, siguen de cerca a *La interpretación de los sueños*,<sup>2</sup> y luego se desarrollan paralela-

<sup>1</sup> El porvenir de una ilusión es de 1927, *El malestar en la cultura* de 1930, *Moisés y la religión monoteísta* de 1937 y 1939.

<sup>2</sup> El chiste y su relación con lo inconsciente es de 1907, *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* de 1907, *El delirio y los sueños en la "Gradiva"* de W. Jensen de 1907, el pequeño ensayo sobre *El poeta y la fantasía* de 1908, Un re-

mente a los grandes textos doctrinales: ensayos de *Metapsicología* (1913-1917), Más *allá del principio del placer* (1920), *El "Yo" y el "Ello"* (1923).<sup>3</sup> En realidad, hay que remontarse más atrás para captar la articulación de la teoría de la cultura con la del sueño y de la neurosis; es en *La interpretación de los sueños* de 1900 donde se esboza la aproximación con la mitología y la literatura. Que el sueño es la mitología privada del durmiente y el mito el sueño despierto de los pueblos, que al *Edipo* de Sófocles y al *Hamlet* de Shakespeare corresponde la misma interpretación que al sueño, he aquí lo que proponía la *Traumdeutung* desde 1900. Ése será nuestro problema.

Sea cual fuere esta dificultad, no es únicamente por su interpretación de la cultura por lo que el psicoanálisis se inscribe en el gran debate contemporáneo sobre el lenguaje. Haciendo del sueño no sólo el primer objeto de su investigación sino un modelo —en el sentido que discutiremos más adelante— de todas las expresiones disfrazadas, sustituidas, ficticias del deseo humano, Freud invita a buscar en el sueño mismo la articulación del deseo y del lenguaje; y esto de múltiples maneras: primero, no es el sueño soñado lo que puede ser interpretado, sino el texto del relato del sueño; es a este texto al que el análisis quiere sustituir por otro texto que sería como la palabra primitiva del deseo; de modo que el análisis se mueve de un sentido a otro sentido; de ningún modo es el deseo como tal lo que se halla situado en el centro del análisis, sino su lenguaje. Cómo se articula en el freudismo esta semántica del deseo con la dinámica que designan las nociones de descarga, de represión, de investigación, etc., lo discutiremos más adelante. Pero lo que importa plantear desde el principio es que esta dinámica —o esta energética, y aun esta hidráulica— del deseo y la represión no se enuncia sino en una semántica: las "vicisitudes de las pulsiones", para retomar un término de Freud,\* no pueden alcanzarse más que en las vicisitudes del sentido. Ahí está la razón profunda de todas las analogías entre sueño y chiste, sueño y mito, sueño y obra de arte, sueño e "ilusión" religiosa, etc. Todos estos "productos psíquicos" pertenecen a la circunscripción del sentido y se refieren a una única cuestión: ¿cómo

*cuerdo infantil de Leonardo de Vinci* de 1910, y sobre todo *Tótem y tabú* de 1913.

<sup>3</sup> El "Moisés" de Miguel Ángel es de 1914, las *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* de 1915, Un *recuerdo infantil de Goethe en "Poesía y verdad"* de 1917, *Lo siniestro* de 1919, *Psicología de las masas y análisis del yo* de 1921.

\* En castellano se ha traducido más bien por "destinos de los instintos" la expresión freudiana *Triebschicksale*. Cf. *Los instintos y sus destinos*. O. c., t. i, p. 1035. [T.]

viene la palabra al deseo?, ¿cómo frustra el deseo a la palabra y a su vez fracasa él mismo en su intento de hablar? Justamente es esta nueva apertura al conjunto del hablar humano, a lo que quiere decir el hombre deseante, lo que da derecho al psicoanálisis a participar en el gran debate sobre el lenguaje.

## 2. SÍMBOLO E INTERPRETACIÓN

¿Es posible situar más exactamente el punto de inserción del psicoanálisis en este gran debate? Puesto que hemos hallado en el tema del primer gran libro de Freud el origen del problema, también en ese libro buscaremos una primera indicación sobre el programa del psicoanálisis. Es verdad que todavía no estamos en condiciones de entrar en ese libro. Pero al menos el título mismo de la *Traumdeutung* puede servirnos de guía. En esta palabra compuesta se trata por una parte del sueño, por otra de la interpretación. Sigamos una tras otra cada una de las vertientes de este título de dos planos. De modo que sobre el sueño recae la interpretación: esa palabra —sueño— no es una palabra que cierre, sino una palabra que abre. No se cierra sobre un fenómeno un tanto marginal de la vida psicológica, sobre el fantasma de nuestras noches, sobre lo onírico. Se abre a todos los productos psíquicos en cuanto son análogos del sueño, en la locura y en la cultura, cualesquiera que sean el grado y principio de ese parentesco; con el sueño se plantea lo que acabo de llamar la semántica del deseo; ahora bien, esta semántica gira en torno de un tema en cierto modo nuclear: como hombre del deseo avanza enmascarado —*larvatus prodeo*—; al mismo tiempo el lenguaje, en principio y con mucha frecuencia, está distorsionado: quiere decir otra cosa de lo que dice, tiene doble sentido, es equívoco. El sueño y sus análogos se inscriben así en una región del lenguaje que se anuncia como lugar de significaciones complejas donde otro sentido se da y se oculta a la vez en un sentido inmediato; llamemos símbolo a esa región del doble sentido, reservándonos para discutir un poco más adelante esta equivalencia.

Ahora bien, este problema del doble sentido no es peculiar del psicoanálisis: la fenomenología de la religión también lo conoce; los grandes símbolos cósmicos de la tierra, del cielo, de las aguas de la vida, de los árboles, de las piedras, y esos extraños relatos sobre los orígenes y el fin de las cosas que son los mitos, son también su pan cotidiano. Ahora bien, en la medida en que es fenomenología y no psicoanálisis, los mitos, ritos y creencias que estudia no son fábulas, sino una manera de ponerse el hombre en relación con la realidad

fundamental, sea cual fuere. El problema de la fenomenología de la religión no es ante todo la disimulación del deseo en el doble sentido; en principio no conoce el símbolo como distorsión del lenguaje; para ella es la manifestación de otra cosa que aflora en lo sensible —en la imaginación, el gesto, el sentimiento—, la expresión de un fondo del que también puede decirse que se muestra y se oculta. Lo que el psicoanálisis capta en principio como distorsión de un sentido elemental adherido al deseo, la fenomenología de la religión lo capta en principio como manifestación de un fondo, o, para presentar el término de una vez, con la salvedad de discutir más adelante su tenor y validez, como la revelación de lo sagrado.

De una vez se dibuja en el interior del gran debate del lenguaje un debate, ciertamente limitado, puesto que no pone en juego el estatuto de los lenguajes unívocos, pero un debate considerable que abarca el conjunto de las expresiones de doble sentido; e inmediatamente se dibuja el estilo de ese debate y cuaja la cuestión clave: ¿el mostrar-ocultar del doble sentido es siempre disimulación de lo que quiere decir el deseo, o bien puede ser a veces manifestación, revelación de lo sagrado? *¿Y esta alternativa, es real o ilusoria, provisional o definitiva?* Es la cuestión que corre a lo largo de este libro.

Antes de elaborar, en el próximo capítulo, los términos del debate y de esbozar el método para su solución, sigamos explorando los contornos del problema.

Volvamos al título de la *Traumdeutung* y sigamos la otra vertiente de este título magnífico. No dice ciencia, de una manera general; dice de modo preciso interpretación. La palabra ha sido elegida a propósito y su vecindad misma con el tema del sueño está llena de sentido. Si el sueño designa —*pars pro toto*— toda la región de las expresiones de doble sentido, el problema de la interpretación designa recíprocamente toda inteligencia del sentido especialmente ordenada a las expresiones equívocas; la interpretación es la inteligencia del doble sentido.

De tal modo se precisa, en la vasta esfera del lenguaje, el lugar del psicoanálisis: es a la vez el lugar de los símbolos o del doble sentido y aquel donde se enfrentan las diversas maneras de interpretar. A esa circunscripción más vasta que el psicoanálisis, pero más estrecha que la teoría del lenguaje total que le sirve de horizonte, la llamaremos en lo sucesivo "campo hermenéutico"; entenderemos siempre por hermenéutica la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto (nos explicaremos más adelante sobre esta noción de texto y sobre la extensión del concepto de exégesis a todos los signos análogos a un texto).

Entonces, si las expresiones de doble sentido constituyen el tema privilegiado de ese campo hermenéutico, resulta luego que es por intermedio del acto de interpretar por lo que el problema del símbolo se inscribe en una filosofía del lenguaje.

Pero esta decisión inicial de articular uno con otro el problema del símbolo y el de la interpretación suscita una serie de cuestiones críticas que quiero plantear al principio de este libro; esas cuestiones no se resolverán en este capítulo, quedarán abiertas hasta el final. Es esta articulación, en efecto, la que hace del problema hermenéutico un solo y único problema; pero ella determina al mismo tiempo la definición del símbolo y la de la interpretación. Eso es lo que no es evidente. La extrema confusión del vocabulario en estas materias exige deslindar, tomar partido y atenerse a ello; pero esta decisión compromete toda una filosofía que habrá que poner en claro; nuestro partido será el de definir, es decir, el de limitar, la una por la otra, las dos nociones de símbolo y de interpretación. Para nosotros el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos. La discusión crítica se referirá al derecho de buscar el criterio semántico del símbolo en la estructura intencional del doble sentido y al derecho de tener esa estructura por objeto privilegiado de la interpretación. Es esto lo que está en cuestión en nuestra decisión de delimitar recíprocamente el campo del símbolo y el de la interpretación.

En la discusión semántica que ha de seguir pondremos todavía entre paréntesis el conflicto que opone —por lo menos en una primera lectura—, por una parte, la interpretación psicoanalítica y todas las interpretaciones concebidas como desenmascaramiento, desmistificación, reducción de ilusiones, y por otra, la interpretación concebida como recolección o restauración del sentido. No se trata aquí sino de reconocer el contorno del campo hermenéutico; sin duda una discusión que se mantenga más acá de este conflicto quedará abstracta y formal. Pero importa no dramatizar en principio el debate y mantenerlo en los límites estrictos de un análisis semántico que ignore la oposición entre distorsión y revelación.

### 3. PARA UNA CRÍTICA DEL SÍMBOLO

Tomemos la cuestión por el lado del símbolo. Se han generalizado algunos empleos absolutamente incompatibles del término, que reclaman una decisión razonada. La definición que propongo se sitúa entre otras dos definiciones, una demasiado amplia y la otra dema-

siado estrecha, que vamos a discutir ahora. Además, se distingue por completo de la concepción del símbolo en lógica simbólica; no podremos justificar esta tercera divergencia sino después de haber elaborado el problema de la hermenéutica y situado ese problema en una perspectiva filosófica más amplia.<sup>4</sup>

Una definición demasiado amplia es la que hace de la "función simbólica" la función general de mediación por medio de la cual el espíritu, la conciencia, construye todos sus universos de percepción y de discurso; como se sabe, esta definición es la de Ernst Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*. No es indiferente para nuestro propósito que el designio explícito de Cassirer, inspirado por la filosofía de Kant, haya sido romper el marco demasiado estrecho del método trascendental, limitado a la crítica de los principios de la filosofía newtoniana, y explorar todas las actividades sintéticas y todos los reinos de objetivación que les corresponden. Pero ¿es legítimo llamar simbólicas a esas "formas" diversas de síntesis en las cuales el objeto se ajusta a la función, a esas "fuerzas" que producen e instuyen cada una un mundo?

Hagamos justicia a Cassirer: es el primero en haber planteado el problema del remembramiento del lenguaje. La noción de forma simbólica, más que constituir una respuesta, delimita una cuestión: la de la composición de todas las "funciones mediatizantes" en una función única que Cassirer llama *das Symbolische*. Lo "simbólico" designa el común denominador de todas las maneras de objetivar, de dar sentido a la realidad.

Pero ¿por qué llamar "simbólica" a esta función?

Primero, para expresar el carácter universal de la revolución copernicana que sustituyó la cuestión de la realidad, tal como puede ser en sí, por la de la objetivación mediante la función de síntesis del espíritu. Lo simbólico es la mediación universal del espíritu entre nosotros y lo real; lo simbólico quiere expresar ante todo el carácter no inmediato de nuestra aprehensión de la realidad. Su empleo en matemáticas, en lingüística, en historia de las religiones, parece confirmar esa destinación del término a un empleo igualmente universal.

Además, el término símbolo parece conveniente para designar los instrumentos culturales de nuestra aprehensión de la realidad: lenguaje, religión, arte, ciencia; una filosofía de las formas simbólicas tiene por tarea arbitrar las pretensiones a lo absoluto de cada una de las funciones simbólicas y las múltiples antinomias del concepto de cultura que resultan de ellas.

Finalmente la palabra símbolo expresa la mutación que experimenta una teoría de las categorías —espacio, tiempo, causa, número,

<sup>4</sup> Cf. más adelante, capítulo III.

etc.— cuando escapa a las limitaciones de una simple epistemología y pasa de una crítica de la razón a una crítica de la cultura.

No niego las ventajas de esta elección, menos aún la legitimidad del problema de Cassirer, aunque el trascendentalismo kantiano que continúa dominando las nociones de objetivación, de síntesis, de realidad, daña para mi gusto el trabajo de descripción y clasificación de las formas simbólicas. El problema único que Cassirer designó con el término de lo simbólico lo hemos evocado desde el comienzo: es el de la unidad del lenguaje y la articulación de sus múltiples funciones en un único imperio del discurso. Pero me parece que este problema se caracteriza mejor con la noción de signo o función significante.<sup>5</sup> ¿Cómo da sentido el hombre, llenando de sentido un sensible?: ése es el problema de Cassirer.

¿Se trata, pues, de una querella de términos? No lo pienso así. Lo que está en juego en esta discusión terminológica es la especificidad del problema hermenéutico. Unificando todas las funciones de mediación bajo el título de lo simbólico, Cassirer da a este concepto una amplitud igual a la de los conceptos de realidad, por una parte, y de cultura, por otra; así se borra una distinción fundamental, que constituye a mis ojos una verdadera línea de demarcación: entre las expresiones unívocas y las expresiones multívocas. Es esta distinción la que crea el problema hermenéutico. También la filosofía lingüística anglosajona se encargará de recordarnos esta división del campo semántico. Si llamamos simbólica a la función significante en su conjunto, ya no tenemos término para designar el grupo de signos cuya textura intencional reclama la lectura de otro sentido en el sentido primero, literal, inmediato. Me ha parecido que el problema de la unidad del lenguaje no podía plantearse válidamente antes de haber dado consistencia a un grupo de expresiones que tienen en común el designar un sentido indirecto en y a través de un sentido directo y que requieren de este modo algo como un desciframiento, en resumen, en el exacto sentido de la palabra, una interpretación. Querer decir otra cosa que lo que se dice, he ahí la función simbólica.

Avancemos un poco más en el análisis semántico del signo y del símbolo. En todo signo un vehículo sensible es portador de la fun-

<sup>5</sup> Cassirer mismo lo dice: el concepto de símbolo "aborda la totalidad de los fenómenos que ponen de manifiesto, bajo cualquier forma, la realización de un sentido en un sensible (*Sinnerfüllung im Sinnlichen*) y todos los contextos en los que un *datum* sensible, cualquiera que sea su tipo de existencia (*in der Art seines Da-Seins und So-Seins*) está representado como incorporación particular, como manifestación y encamación de una significación". *Filosofía de las formas simbólicas, III*, p. 109. Citado en Hamburg, *Symbol and Reality*, Nijhoff, 1956, p. 59.

ción significante que hace que valga por otra cosa. Pero no diré que interpreto el signo sensible cuando comprendo lo que dice. La interpretación se refiere a una estructura intencional de segundo grado que supone que se ha constituido un primer sentido donde se apunta a algo en primer término, pero donde ese algo remite a otra cosa a la que sólo él apunta.

Lo que puede prestarse a confusión aquí es que hay en el signo una dualidad o, más bien, dos pares de factores que pueden considerarse en cada caso como componentes de la unidad de significación; está primero la dualidad estructural del signo sensible y la significación que lleva (del significante y del significado en la terminología de Ferdinand de Saussure); está además la dualidad intencional del signo (a la vez sensible y espiritual, significante y significado) y la cosa u objeto designado. En el signo lingüístico, convencional e instituido, esta doble dualidad, estructural e intencional, alcanza su plena manifestación; por una parte las palabras, fonéticamente diferentes según las lenguas, llevan significaciones idénticas; por otra, esas significaciones hacen que los signos sensibles valgan por una cosa designada por ellos; decimos que las palabras, por su cualidad sensible, *expresan* significaciones, y gracias a su significación *designan* alguna cosa. La palabra significar abarca estos dos pares de la expresión y la designación.

En el símbolo no se trata de esta dualidad. Allí esa dualidad es **de un grado superior**; no es ni la del signo sensible y la significación, ni la de la significación y la cosa, que además es inseparable de la anterior. Se añade y superpone a la anterior como relación de sentido a sentido; presupone signos que ya tienen un sentido primario, literal, manifiesto, y que, a través de este sentido, remiten a otro. Restringo, pues, deliberadamente la noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples.

Si bien esta delimitación parece quebrar en principio la unidad advertida por Cassirer entre todas las funciones significantes, por otra parte ayuda a despejar una subunidad, a partir de la cual deberá retomarse de nuevo el problema de Cassirer.

Intentemos dar una visión panorámica de las zonas de emergencia del símbolo concebido de este modo.

Por mi parte, he encontrado este problema del símbolo en el estudio semántico que he consagrado a la confesión del mal. Advertía yo que no existe discurso directo de la confesión, sino que el mal —trátese del mal sufrido o del mal cometido— siempre se confiesa por medio de expresiones indirectas, tomadas de la esfera cotidiana

de la experiencia, que tienen el carácter notable de designar analógicamente otra experiencia que llamaremos provisionalmente experiencia de lo sagrado. Así, pues, en la forma arcaica de la confesión, la imagen de la mancha —la mancha que se quita, que se lava, que se borra— designa analógicamente la impureza como situación del pecador en lo sagrado. Las expresiones y conductas correspondientes de la purificación confirman con creces que se trata de una expresión simbólica; ninguna de esas conductas se reduce a un simple lavado físico; todas remiten a otra sin agotar su sentido en un gesto material; quemar, escupir, enterrar, lavar, expulsar; otras tantas conductas que equivalen o se sustituyen, designando en cada caso otra cosa, a saber, la restauración de la integridad, de la pureza. Todas las revoluciones del sentimiento y de la experiencia del mal pueden estar jalónadas de ese modo por revoluciones semánticas: he mostrado cómo se pasa así a lo vivido del pecado y de la culpabilidad por una serie de promociones simbólicas, jalónadas por las imágenes de la desviación, la senda torcida, el extravío, la rebelión, después por la del peso, la carga, la culpa, y finalmente por la de la esclavitud que las engloba a todas.

Este ciclo de ejemplos no concierne todavía sino a una de las zonas de emergencia del símbolo, la más cercana a la reflexión ética, y constituye lo que se podría llamar la simbólica del siervo arbitrio; sobre esta simbólica se injerta sin dificultad todo un proceso de reflexión que lleva tanto a San Agustín y Lutero como a Pelagio o Spinoza. Mostraré en otra parte su fecundidad filosófica. Lo que me importa en esta obra no es la fecundidad de una simbólica en particular, sino la textura del símbolo que se revela allí. Dicho de otro modo, lo que está en juego aquí no es el problema del mal, sino la epistemología del símbolo.

Para resolver esta epistemología, debemos ampliar nuestra base de partida y enumerar algunos otros puntos de afloramiento del símbolo. Esta vía inductiva es la única accesible al comienzo de la investigación, puesto que la cuestión es precisamente saber cuál es la estructura común de esas diversas manifestaciones del pensamiento simbólico. Los símbolos que hemos consultado están ya muy elaborados a nivel literario; están ya en el camino de la reflexión; ya se esboza allí una visión moral o trágica, una sabiduría o una teología. Volviéndonos a formas menos elaboradas del símbolo, discernimos tres modalidades diferentes, cuya unidad no es, por otra parte, inmediatamente visible.

Ya hemos aludido a la concepción del símbolo en fenomenología de la religión, por ejemplo en Van der Leeuw, Maurice Leenhardt y Mircea Eliade; ligados a los ritos y a los mitos, esos símbolos constituyen el lenguaje de lo sagrado, el verbo de las "hierofanías"; ya se

trate del simbolismo del cielo, como figura del altísimo y de lo inmenso, de lo poderoso y lo inmutable, del soberano y el sabio, ya del simbolismo de la vegetación que nace, muere y renace, del agua que amenaza, limpia o vivifica, esas innumerables teofanías o hierofanías son una fuente inagotable de simbolización. Pero tengamos cuidado, esos símbolos no se inscriben junto al lenguaje como valores de expresión inmediata, como fisonomías directamente perceptibles; es en el universo del discurso donde esas realidades adquieren dimensión simbólica. Si bien son elementos del universo los que llevan el símbolo —Cielo, Tierra, Agua, Vida, etc.— es la palabra —palabra de consagración, de invocación, comentario mítico— la que *dice* la expresividad cósmica gracias al doble sentido de las *palabras* tierra, cielo, agua, vida, etc. La expresividad del mundo llega al lenguaje por medio del símbolo como doble sentido.

No ocurre de otro modo en la segunda zona de emergencia del símbolo, la de lo onírico, si se designa con este término tanto a nuestros sueños diurnos como a los nocturnos. El sueño es, como se sabe, el pórtico real del psicoanálisis. Es el sueño lo que, aparte toda cuestión de escuela, atestigua que sin cesar queremos decir otra cosa que lo que decimos; hay un sentido manifiesto que jamás ha dejado de remitir al sentido oculto, cosa que hace de todo durmiente un poeta. Desde este punto de vista, el sueño expresa la arqueología privada del durmiente, que a veces coincide con la de los pueblos; por eso Freud<sup>6</sup> suele limitar la noción de símbolo a los temas oníricos que repiten la mitología. Pero aun cuando no coincidan, lo mítico y lo onírico tienen en común esta estructura del doble sentido; el sueño como espectáculo nocturno nos es desconocido; no nos es accesible sino por el relato del despertar; es este relato lo que interpreta el analista, que lo sustituye por otro texto que a sus ojos es el pensamiento del deseo, lo que diría el deseo en una prosopopeya sin restricción; hay que admitir, y ese problema nos ocupará largamente, que el sueño en sí mismo está próximo al lenguaje, ya que puede ser contado, analizado e interpretado.

Tercera zona de emergencia: la imaginación poética. Habría podido yo comenzar por ahí; sin embargo, es lo que menos comprendemos sin el rodeo de lo cósmico y lo onírico. Se ha dicho demasiado rápido que la imaginación es el poder de las imágenes; eso no es verdad, si se entiende por imagen la representación de una cosa ausente o irreal, un procedimiento para hacer presente —para presentificar— lo que está allá, en otra parte o en ninguna parte; la imaginación poética no se reduce de ningún modo a ese poder de

<sup>6</sup> Cf. más adelante, segunda parte, capítulo III, la discusión del concepto freudiano de sueño simbólico.

formar un retrato mental de lo irreal; la imaginería de origen sensorial sólo sirve de vehículo y material a la fuerza verbal, cuya verdadera dimensión nos dan lo onírico y lo cósmico. Como dice Bachelard, la imagen poética "nos sitúa en el origen del ser hablante"; la imagen poética, dice también, "se convierte en un ser nuevo en nuestra lengua, nos expresa convirtiéndonos en lo que **expresa**".<sup>7</sup>

Por tres **veces**, pues, el problema del símbolo se ha equiparado al del lenguaje. No hay simbólica antes del hombre que **habla**, aun si la fuerza del símbolo está arraigada más abajo, en la expresividad del cosmos, en el **querer-dicir** del deseo, en la variedad imaginativa de los sujetos. Pero en cada caso es en el lenguaje donde el cosmos, el deseo, lo imaginario, llegan a la palabra. Por cierto, el Salmo dice: "Los cielos relatan la gloria de Dios"; pero los cielos no hablan o, más bien, hablan a través del profeta, del himno o de la liturgia; hace falta siempre una palabra para retomar el mundo y hacer que se vuelva **hierofanía**; del mismo modo el soñante, en su sueño privado, está cerrado a todos; no comienza a instruirnos sino cuando cuenta su sueño; es este relato el que se vuelve problema, como el himno del salmista. Entonces es el poeta quien nos muestra el nacimiento del verbo, tal como estaba enterrado en los enigmas del cosmos y la psique. La fuerza del poeta está en mostrar el símbolo en el momento en qué "**la poesía pone al lenguaje en estado de emergencia**", para hablar otra vez como **Bachelard**,<sup>8</sup> en tanto que el rito y el mito lo fijan en su estabilidad **hierática** y el sueño lo encierra en el laberinto del deseo donde el durmiente pierde el hilo de su discurso prohibido y mutilado.

Para dar coherencia y unidad a estas manifestaciones dispersas del símbolo, lo **defino** mediante una estructura semántica común, la del doble sentido. Hay símbolo cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto donde el sentido, no conforme con designar una cosa, designa otro sentido que no podría alcanzarse sino en y a través de su enfoque o intención.

Aquí nos dejamos tentar por una definición que arriesga ser esta vez demasiado estrecha. Nos la sugieren algunos de nuestros ejemplos. Consiste en caracterizar el nexo de **sentido** a sentido, en el símbolo, por la analogía. Para retomar los ejemplos de la simbólica del mal, ¿no hay entre la mancha y la impureza, entre la desviación y el pecado, entre la carga y la culpa, una analogía que sería de alguna manera la analogía de lo físico y lo **existencial**? ¿No hay también

<sup>7</sup> Gastón Bachelard, *La poética del espacio*, FCE, México, 1965, p. 15.

<sup>8</sup> G. Bachelard, *op. cit.*, p. 19.

una analogía entre la inmensidad del cielo y lo **infinito** del ser, signifique esto lo que fuere? ¿La analogía no está en la raíz de las "correspondencias" que canta el poeta? Esta definición ¿no tiene a su favor la autoridad del **platonismo**, del neoplatonismo y de las filosofías de la analogía del ser?

Por cierto, la analogía que constituye el sentido y la fuerza de muchos símbolos no se reduce de ninguna manera a un tipo de argumentos como el razonamiento por analogía, es decir, en sentido estricto, el razonamiento por cuarta **proporcional**: A es a B como C es a D. La analogía que puede existir entre el sentido segundo y el primero no es una relación que pueda yo poner en observación y considerar desde afuera; no es un argumento; lejos de prestarse a la formalización, es una relación adherida a sus términos; soy llevado por el sentido primero, dirigido por él hacia el segundo; el sentido simbólico está constituido en y por el sentido literal que opera la analogía dando el análogo; a **diferencia** de una semejanza que podríamos considerar desde afuera, el **símbolo** es el movimiento mismo del sentido primario que nos asimila **intencionalmente** a lo simbolizado, sin que podamos **dominar** intelectualmente la semejanza.

Esta corrección de la noción de analogía no basta, sin embargo, para abarcar todo el campo de la hermenéutica. Yo pensaría más bien que la analogía no es sino una de las relaciones puestas en juego entre el sentido manifiesto y el sentido latente. El psicoanálisis, como se verá, ha puesto al descubierto una variedad de procedimientos de elaboración que se intercalan entre el sentido aparente y el sentido latente. El trabajo del sueño es singularmente más complejo que la vía clásica de la analogía; asimismo Nietzsche y Marx han denunciado los múltiples ardides y falsificaciones del sentido. Todo nuestro problema **hermenéutico**, como se dirá en el próximo capítulo, procede de esta doble posibilidad de relación analógica en cierto modo inocente, o de una distorsión, por decirlo **así**, retorcida. Es esta polaridad del símbolo lo que nos ocupará en la discusión de la interpretación **psicoanalítica**. Nos basta haberlo descubierto una vez para buscar una **definición** del símbolo más estrecha que la función simbólica de Cassirer y más amplia que la analogía de la tradición platónica y del simbolismo literario.

Para arbitrar esta discordancia entre una **definición** demasiado "larga" y una demasiado "corta", propongo delimitar el campo de aplicación del concepto de símbolo por referencia al acto de interpretación. Diré que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de **interpre-**

tación. Lo que suscita este trabajo es una *estructura intencional* que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo. Es esta textura lo que hace posible la interpretación, aunque sólo el movimiento efectivo de la interpretación la ponga de manifiesto.

Esta doble aproximación al símbolo por una definición demasiado "larga" y por una definición demasiado "corta" nos remite a la cuestión que será objeto del estudio siguiente: ¿qué es la interpretación? Ya hemos advertido la discordancia interna en esta cuestión. Por lo menos la remisión del símbolo a una inteligencia hermenéutica tiene una significación filosófica que querría yo despejar al término de esta primera investigación.

Es por la interpretación, se ha dicho antes, por lo que el problema del símbolo se inscribe en el problema más vasto del lenguaje. Ahora bien, este nexo con la interpretación no es exterior al símbolo, no se le agrega como un pensamiento fortuito. Por cierto, el símbolo es, en el sentido griego del término, un "enigma", pero como dice Heráclito: "el Maestro cuyo oráculo está en Delfos no habla, no disimula, significa" (*ὅτε λέγει οὐτε κρυπτεῖ ἀλλὰ σημαίνει*).<sup>9</sup> El enigma no bloquea la inteligencia, sino que la provoca; hay algo por desenvolver, por desimplicar en el símbolo; es precisamente el doble sentido, el enfoque intencional del sentido segundo en y a través del sentido primero, lo que suscita la inteligencia; en las expresiones figuradas del siervo arbitrio que constituyen la simbólica de la confesión, he podido mostrar que el aumento mismo del sentido con respecto a la expresión literal es lo que pone en movimiento la interpretación: así, en el simbolismo más arcaico, el penitente apunta espontáneamente al sentido de impureza en el de mancha; se puede hablar de ingenuidad simbólica para caracterizar esta manera de vivir en y por la analogía, sin reconocerla como estructura semántica distinta; pero esta ingenuidad está desde el origen en la vía de la interpretación, en virtud de la trasgresión del sentido por el sentido, en el corazón mismo de la estructura simbólica; diré, en términos generales: todo *mythos* conlleva un *logos* latente que pide ser exhibido. Por eso no hay símbolo sin un principio de interpretación; donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se alza para interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido.

Esta apelación a la interpretación que procede del símbolo nos

<sup>9</sup> Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, Heráclito, B 93.

asegura que una reflexión sobre el símbolo requiere una filosofía del lenguaje y aun de la razón, como trataremos de demostrar cuando confrontemos el sentido del símbolo en hermenéutica con su sentido en lógica simbólica; ese símbolo envuelve una semántica propia, suscita una actividad intelectual de desciframiento, de criptoanálisis. Lejos de caer fuera de la circunscripción del lenguaje, eleva el sentimiento a la articulación del sentido; así la confesión se nos aparece como una palabra que arranca el sentimiento de su muda opacidad; todas las revoluciones del sentimiento pueden jalonarse así por revoluciones semánticas; el símbolo no es un *no-lenguaje*; el corte entre lenguaje unívoco y lenguaje multívoco pasa a través del imperio del lenguaje; es el trabajo quizá interminable de interpretación lo que revela esta riqueza, esta *superdeterminación* del sentido, y pone de manifiesto la pertenencia del símbolo al discurso integral.

Ha llegado el momento de decir qué es interpretar y cómo viene a insertarse la interpretación psicoanalítica en el conflicto de las interpretaciones.

Sólo al término de esta primera ojeada a la inteligencia hermenéutica podrá retomarse el problema, que había quedado en suspenso, de la doble naturaleza, unívoca y equívoca, del discurso, y podrán confrontarse el símbolo según la hermenéutica y el símbolo según la lógica simbólica.

## CAPÍTULO II

### EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES

¿Qué es interpretar?, nos preguntábamos al término del estudio precedente. Esta cuestión rige la **siguiente**: ¿Cómo viene a inscribirse el psicoanálisis en el conflicto de las interpretaciones? Ahora bien, la cuestión de la interpretación no es menos **embarazosa** que la del símbolo. Hemos creído poder arbitrar las oposiciones referentes a la definición del símbolo recurriendo a una estructura **intencional**, la estructura del doble sentido, que a su vez no se pone de manifiesto más que en el trabajo de la interpretación.

Pero este concepto de interpretación constituye en sí un problema.

#### 1. EL CONCEPTO DE INTERPRETACIÓN

Resolvamos primero una **dificultad**, que no es todavía más que terminológica y **que implícitamente** ha sido zanjada por nuestra definición media del símbolo.

En efecto, si consultamos la tradición, nos atraen dos empleos de la palabra; uno nos propone un concepto demasiado "corto" y el otro un concepto demasiado "largo" de la interpretación; esas dos variantes en la extensión del concepto de **interpretación** reflejan aproximadamente las que hemos considerado en la definición del símbolo. Si recordamos aquí las dos raíces históricas de esas tradiciones discordantes —el *Peri Hermeneias* de Aristóteles y la exégesis bíblica— es porque ellas indican bastante bien mediante qué corrección se puede volver a reunir nuestro concepto medio de la hermenéutica.

Partamos de Aristóteles: como se **sabe**, el segundo tratado del *Organon* se llama *Peri Hermeneias, De la interpretación*. De él procede lo que llamo el concepto demasiado “**largo**” de la interpretación; no sin recordar el empleo del símbolo en el sentido de la función simbólica de Cassirer y de muchos **modernos**.<sup>1</sup> No es ilegítimo buscar

<sup>1</sup> En **Aristóteles**, por lo demás, *symbolon* designa el poder expresivo de los sonidos vocales con respecto a los estados de ánimo (*ta pathemata*). El símbolo es el signo convencional de los estados de ánimo, mientras que éstos son las imágenes (*omoiomata*) de las cosas. La interpretación tiene, pues, igual extensión

en la noción aristotélica de interpretación el origen de nuestro propio problema, aunque la coincidencia con la "interpretación" aristotélica parezca puramente verbal: en efecto, la palabra misma no figura sino en el título; más aún, no designa una ciencia que se ocupe de las significaciones, sino la **significación misma**, la del nombre, el verbo, la proposición y, en general, el discurso. Es interpretación todo sonido emitido por la voz y dotado de significación —**toda phone semantiké**, toda vox **significativa**.<sup>2</sup> En este sentido el nombre ya es en sí mismo interpretación, y el verbo también,<sup>3</sup> puesto que allí enunciamos algo; pero la enunciación o **phasis** se toma del sentido total del logos; así que el sentido completo de la *hermeneia* no aparece sino con el enunciado complejo, con la frase, que Aristóteles llama *logos* y que comprende tanto la orden, el ruego, la pregunta, como el discurso declarativo o *apophansis*. La *hermeneia*, en sentido *completo*, es la **significación** de la frase. Pero en sentido *estricto*, el del lógico, es la frase susceptible de ser verdadera o falsa, es decir, la proposición declarativa;<sup>4</sup> el lógico abandona a la retórica y a la poética los otros géneros del discurso y no conserva más que el discurso declarativo, cuya forma primera es la afirmación que "dice algo de algo".

Detengámonos en estas definiciones: bastan para hacer entender en qué sentido la "voz semántica" —la palabra **significante**— es *interpretación*. Lo es en el mismo sentido en que el símbolo es en Cassirer mediación universal; decimos lo real significándolo; en este sentido, lo interpretamos. La ruptura entre la significación y la cosa ya está consumada con el nombre, y esa distancia señala el lugar de la interpretación; no todo discurso está necesariamente en la **ver-**

que el **símbolo**; ambos términos abarcan la totalidad de los signos convencionales, tanto en su valor expresivo, como en su valor **significativo**. El tratado *De la interpretación* no vuelve a **hablar** de los símbolos (salvo en 16 a 28), y la teoría de la expresión no corresponde a este tratado, sino al tratado *Del alma*. El presente tratado se ocupa exclusivamente de la significación. **Aubenque** (*Le problème de l'Etre chez Aristote*, PUF, 1962, p. 107) señala que Aristóteles, a veces, toma símbolo en el sentido de significación. La idea dominante continúa siendo la de signo convencional; es el intermediario establecido entre el **pensamiento** y el ser lo que nos sitúa en el camino de Cassirer —¡claro que a través de Kant!

**2** "El nombre es un sonido vocal que posee una significación convencional sin referencia al tiempo, y **ninguna** de cuyas partes presenta **significación** cuando se la toma separadamente." *De la interpretación*, 2, 16 a 19.

**3** "El verbo es lo que agrega a su propia significación la del tiempo: ninguna de sus partes significa nada tomada separadamente e indica siempre algo **afirmado de otra cosa**". *Ibid.*, 3, 16 b 5.

**4** "Una afirmación es la declaración de que una cosa se refiere a otra; una negación es la declaración de que una cosa está separada de otra." *Ibid.*, 6, 17 a 25.

dad, ni se adhiere al ser; a este respecto los nombres que designan cosas ficticias —el “chivo-ciervo” del parágrafo 3 del tratado aristotélico— muestra bien lo que es una significación sin posición de existencia. Pero no habríamos tenido la idea de llamar interpretación a los nombres si no percibiésemos su capacidad significativa a la luz de la de los verbos, y la de los verbos en el contexto del discurso, y si a su vez la del discurso no se concentrase en el discurso declarativo que dice algo de algo. Decir algo de algo es, en el sentido completo y fuerte del término, **interpretar**.<sup>5</sup>

¿En qué nos orienta esta "interpretación", propia de la proposición declarativa, hacia el concepto moderno de la hermenéutica? La relación no es desde luego evidente; el "decir algo de algo" no interesa a Aristóteles sino en cuanto es el lugar de lo verdadero y de lo falso; por eso el problema de la oposición entre afirmación y negación se convierte en tema central del tratado; la semántica de la proposición declarativa sirve sólo de introducción a la lógica de las proposiciones, que es esencialmente una lógica de la oposición, la que a su vez introduce a los *Análticos*, es decir, a la lógica de los argumentos. Este designio lógico impide a la semántica desarrollarse por sí misma. Además, por otro lado, la vía parece estar cerrada a una hermenéutica de las significaciones de doble sentido; la noción de significación requiere la univocidad del sentido: lo exige la definición del principio de identidad, en su sentido lógico y ontológico; esta univocidad del sentido está fundada últimamente en la esencia una e idéntica a sí misma; sobre este recurso a la esencia descansa toda la refutación de los argumentos sofísticos: "No significar una cosa una, es no significar nada en absoluto".<sup>6</sup> De modo que la comunicación entre los hombres no es posible más que si las palabras tienen *un* sentido, es decir, un sentido *uno*.

Y sin embargo, una reflexión que prolongue el análisis propiamente semántico del "decir algo de algo" nos conduce de nuevo a las inmediaciones de nuestro propio problema. Si el hombre interpreta la realidad diciendo algo de algo, es que las verdaderas significaciones son indirectas; no alcanzo las cosas sino atribuyendo un sentido a un sentido; la "predicación", en el sentido lógico de la palabra,

<sup>5</sup> Es en el verbo donde la noción de interpretación toma su sentido. Por una parte apunta al nombre, puesto que "agrega a la significación del nombre la de la existencia presente"; por otra, "indica siempre algo afirmado de algo distinto"; lo que Aristóteles comenta así: "Además, el verbo es siempre el signo de lo que se dice de otra cosa, a saber, de cosas que pertenecen a un sujeto o contenidas en un sujeto", *ibid.*, 3, 16 b 10; así lo apunta el verbo del lado de la frase o del discurso declarativo; en este sentido, "interpreta" en cuanto instrumento de la atribución, es decir, "significa".

<sup>6</sup> *Met.*, 1006 b 7.

pone en forma canónica una relación de significación que nos obliga a poner otra vez sobre el tapete la teoría de la univocidad; parece entonces que la sofística no planteaba un problema sino dos: el de la univocidad de las significaciones, sin la cual no es posible el diálogo, y el de su "comunicación" —para retomar la expresión del *Sofista* de Platón—, sin la cual no es posible la atribución. Sin esta contrapartida, la univocidad condena a un atomismo lógico, según el cual la significación es solamente lo que es: no basta, pues, luchar contra la equivocidad sofística; debe abrirse un segundo frente contra la univocidad eleática. Ahora bien, esta segunda lucha no carece de ecos en la filosofía de Aristóteles. Se manifiesta en el corazón mismo de la *Metafísica*; se sabe que la noción de ser no es susceptible de la definición unívoca: "El ser se dice de varias maneras"; ser quiere decir: sustancia, cualidad, cantidad, tiempo, lugar, etc. Esta distinción famosa de las significaciones múltiples del ser no constituye una anomalía en el discurso, una excepción en la teoría de la significación; esos sentidos múltiples del ser son las "categorías" mismas —o las "figuras"— de la predicación; también esta multiplicidad atraviesa todo el discurso. Ahora bien, esa multiplicidad es insuperable; sin duda no constituye un puro desorden de las palabras, ya que los diferentes sentidos de la palabra ser se ordenan todos con referencia a un sentido primero, originario; pero esta unidad de referencia —*pros en legomenon*— no constituye una significación una; la noción de ser, como se ha dicho recientemente, no es sino "la unidad problemática de una pluralidad irreductible de significaciones".<sup>7</sup>

No creo extraer de la semántica general del *Peri Hermeneias* y de la semántica particular de la palabra ser más de lo que está permitido; no digo que Aristóteles haya planteado el problema de las significaciones multívocas tal como lo elaboramos aquí; solamente digo que su definición de la interpretación como "decir algo de algo" introduce a una semántica distinta de la lógica, y que su discusión de las significaciones múltiples del ser abre una brecha en la teoría puramente lógica y ontológica de la univocidad. Es verdad que, para fundar una teoría de la interpretación concebida como inteligencia de las significaciones de múltiples sentidos, todo está por hacerse. La segunda tradición nos acercará a esta meta.

La segunda tradición nos viene de la exégesis bíblica; la hermenéutica, en este sentido, es la ciencia de las reglas de la exégesis, entendida ésta como interpretación particular de un texto. Es indiscutible que el problema de la hermenéutica se ha constituido, en gran parte, en este recinto de la interpretación de la Sagrada Escritura;

<sup>7</sup> Aubenque, op. cit., p. 204.

lo que se ha llamado **tradicionalmente** los "cuatro sentidos de la Escritura" constituye el corazón de esta hermenéutica; al respecto, nunca sería demasiado insistir en que los filósofos deberían prestar mayor atención a esos debates **exegéticos** donde se ha puesto en juego una teoría general de la **interpretación**.<sup>8</sup> Allí en particular es donde se han elaborado las nociones de analogía, alegoría y sentido simbólico; vamos a recurrir a ellos con frecuencia. Esta segunda tradición liga pues a la hermenéutica con la definición del símbolo por la analogía, aunque no la reduzca totalmente a eso.

Lo que limita esta definición de la hermenéutica por la exégesis es, en primer lugar, su referencia a una autoridad, sea monárquica, colegial o **eclesial**, como es el caso de la hermenéutica bíblica practicada dentro de las comunidades cristianas; pero, por encima de todo, su aplicación a un texto literario; la exégesis es una ciencia escrituraria.

La tradición de la exégesis ofrece, sin embargo, una buena base de partida para nuestra empresa; la noción de texto, efectivamente, puede tomarse en sentido analógico; la Edad Media ha podido hablar de una *interpretatio naturae*, gracias a la metáfora del libro de la naturaleza; esta metáfora hace aparecer una extensión posible de la noción de exégesis, en la medida en que la noción de "texto" rebasa la de "escritura". Desde el Renacimiento esta *interpretatio naturae* está tan completamente liberada de sus referencias propiamente escriturarias que Spinoza puede recurrir a ella para instituir una nueva concepción de la exégesis bíblica; la interpretación de la naturaleza —dice en el *Tratado teológico-político*— es lo que debe inspirar la nueva hermenéutica regida por el principio de la interpretación de la Escritura por sí misma; este paso de Spinoza, que no nos interesa aquí desde el punto de vista propiamente bíblico, señala un curioso rebote de la *interpretatio naturae*, convertida en modelo, sobre el antiguo modelo escriturario de que se trata ahora.

Esta noción de "texto" —liberada así de la de "escritura"— es interesante: Freud recurre a ella a menudo, en particular cuando compara el trabajo del análisis con la traducción de una lengua a otra; el relato del sueño es un texto ininteligible que el análisis sustituye por otro texto más inteligible. Comprender es hacer esa sustitución. A esta analogía entre el análisis y la exégesis hace alusión el título de la *Traumdeutung*, sobre el que ya nos hemos detenido.

No carece de interés aproximar aquí por primera vez a Freud y Nietzsche: fue Nietzsche quien tomó de la filología su concepto de **Deutung**, de **Auslegung**, para introducirlo en filosofía; es verdad que Nietzsche sigue siendo filólogo cuando interpreta la tragedia griega

<sup>8</sup> Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 vols., Aubier, 1959-1964.

o los presocráticos; pero con él toda la filosofía se vuelve interpretación. ¿Interpretación de qué? Es lo que diremos más adelante, cuando entremos en el conflicto de la interpretación; digamos ahora solamente esto: este nuevo curso abierto al concepto de interpretación está ligado a una problemática nueva de la representación de la **Vorstellung**; ya no es la cuestión kantiana de saber cómo una representación subjetiva puede tener una validez objetiva; esta cuestión, central en una filosofía crítica, retrocede en beneficio de una cuestión más radical; el problema de la validez permanecía en la órbita de la filosofía platónica de la verdad y de la ciencia, a las que se oponían como contrarios el error y la opinión; el problema de la interpretación se refiere a una nueva posibilidad que ya no es ni el error en sentido epistemológico, ni la mentira en sentido moral, sino la *ilusión*, cuyo estatuto discutiremos más adelante. Dejemos de lado por el momento lo que nos va a ocupar en seguida, esto es, el empleo de la interpretación como táctica de la sospecha y como lucha contra las máscaras; este empleo exige una filosofía muy particular que subordina el problema entero de la verdad y el error a la expresión de la Voluntad de Poder. Lo que nos importa aquí, desde el punto de vista del método, es la nueva extensión dada al concepto exegético de la interpretación.

Freud se sitúa precisamente en uno de los extremos de esta corriente: con él no es sólo una "escritura" lo que se ofrece a la interpretación, sino todo conjunto de signos susceptible de ser considerado como texto por descifrar; así, pues, tanto un sueño, un síntoma neurótico, como un rito, un mito, una obra de arte o una creencia. ¿No debemos volver entonces a nuestra noción de símbolo como doble sentido, sin prejuzgar todavía si el doble sentido es disimulación o revelación, mentira vital o acceso a lo sagrado? Cuando definíamos más arriba la hermenéutica como la ciencia de las reglas **exegéticas** y la exégesis como interpretación de un texto particular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto, estábamos pensando en un concepto ampliado de la exégesis.

Como se ve, esta definición intermedia, que rebasa una simple ciencia escrituraria sin fundirse en una teoría general de la **significación**, extrae su autoridad de ambos orígenes; la fuente exegética parece la más cercana, pero el problema de la univocidad y la equivocidad en que desemboca la interpretación en el sentido aristotélico quizás sea más radical todavía que el de la analogía en exégesis; volveremos sobre esto en el próximo capítulo; en cambio, la problemática de la ilusión, que está en el corazón de la **Auslegung nietzscheana**, hoy conduce al umbral de la principal dificultad que decide la suerte de la hermenéutica moderna. Esta dificultad que vamos a considerar ahora

ya no es un calco de la que se vinculaba a la definición del símbolo; es propia del acto de interpretar como tal.

Esta dificultad —la misma que puso en marcha mi investigación— es la siguiente; no hay una hermenéutica general, ni un canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y opuestas, que atañen a las reglas de la interpretación. El campo hermenéutico, cuyo contorno exterior hemos trazado, está partido en sí mismo.

No tengo el propósito, ni tampoco los medios, de intentar una enumeración completa de los estilos hermenéuticos. Me ha parecido más ilustrativo partir de la oposición más externa, de la que crea la máxima tensión en el origen de nuestra investigación. Por un lado, la hermenéutica se concibe como manifestación y restauración de un sentido que se me ha dirigido como un mensaje, una proclama o, como suele decirse, un *kerygma*; por otro, se concibe como desmistificación, como una reducción de ilusiones. De este lado de la lucha se sitúa el psicoanálisis, por lo menos en una primera lectura.

Es necesario que nos coloquemos desde el comienzo frente a esta doble posibilidad: esta tensión, esta tracción extrema es la expresión más verídica de nuestra "modernidad"; la situación que se ha creado hoy al lenguaje implica esta doble posibilidad, esta doble solicitud, esta doble urgencia: por un lado, purificar al discurso de sus excrecencias, liquidar los ídolos, ir de la ebriedad a la sobriedad, hacer de una vez el balance de nuestra pobreza; por otro lado, usar el movimiento más "nihilista", más destructor, más iconoclasta, para *dejar hablar* lo que una vez, lo que cada vez se dijo cuando el sentido apareció nuevo, cuando el sentido era pleno; la hermenéutica me parece movida por esta doble motivación: voluntad de sospecha y voluntad de escucha; voto de rigor y voto de obediencia; somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir los *ídolos* y que apenas comienzan a entender los *símbolos*. Quizá esta situación, en su aparente apremio, sea instructiva: quizás el iconoclasmo extremo pertenezca a la restauración del sentido.

La razón profunda que motiva la posición inicial de nuestro problema es hacer manifiesta la crisis del lenguaje que hace que hoy oscilemos entre la desmistificación y la restauración del sentido; he pensado que una introducción al psicoanálisis de la cultura debería realizar primero ese gran rodeo. En el próximo capítulo trataremos de profundizar todavía en estos prolegómenos y de vincular esta crisis del lenguaje a una ascensión de la reflexión que comienza por dejarse desasir del origen del sentido.

Esbocemos los términos del conflicto para acabar de situar al psicoanálisis en el gran debate sobre el lenguaje.

## 2. LA INTERPRETACIÓN COMO RECOLECCIÓN DEL SENTIDO

Primero situaremos a la hermenéutica como restauración del sentido. Comprenderemos mejor por contraste lo que ponen en juego el psicoanálisis de la cultura y la escuela de la sospecha diciendo ante todo lo que allí se *impugna* radicalmente.

Lo contrario de la sospecha, diría yo abruptamente, es la fe. ¿Qué fe? Indudablemente ya no la fe primera del carbonero, sino la fe segunda del hermeneuta, la fe que ha atravesado la crítica, la fe poscrítica. La buscaré en la serie de decisiones filosóficas que animan secretamente una fenomenología de la religión y se ocultan hasta en su aparente neutralidad. Es una fe razonable, puesto que interpreta, pero es fe porque busca, por la interpretación, una segunda ingenuidad. Para ella la fenomenología es el instrumento de la escucha, de la recolección, de la restauración del sentido. Creer para comprender, comprender para creer, tal es su máxima; y su máxima es el "círculo hermenéutico" mismo del creer y el comprender.

Tomaremos nuestros ejemplos de la fenomenología de la religión en el sentido lato: englobo allí a Leenhardt, Van der Leeuw, Eliade, y añado mi propia investigación sobre la *Simbólica del mal*.

Intentaremos desimplicar y desplegar la fe razonable que atraviesa el análisis puramente intencional del simbolismo religioso y que "convierte" desde dentro este análisis en escucha.

1. Primero, veo en la preocupación por el *objeto*, característica de todo análisis fenomenológico, la primera huella de esta fe en una revelación por la palabra. Se sabe que esa preocupación se presenta bajo los rasgos de una voluntad "neutra" de *describir* y no de *reducir*. Se *reduce* al *explicar* por las causas (psicológicas, sociales, etc.), por la génesis (individual, histórica, etc.), por la función (afectiva, ideológica, etc.). Se describe desligando la intención (noética) y su correlato (noemático): ese *algo* a que se apunta, el objeto implícito en el rito, el mito y la creencia. Así, en el caso del simbolismo de lo puro y lo impuro evocado antes: la tarea es comprender lo que se quiere significar, a qué cualidad de sagrado se apunta, qué matiz de amenaza está implícito en esa analogía entre mancha e impureza, entre la contaminación psíquica y la pérdida de integridad existencial. La preocupación por el objeto fue para nosotros la docilidad al movimiento del sentido que, partiendo de la significación literal —la mancha, la contaminación—, apunta hacia la contaminación de *algo* en la región de lo sagrado. Diremos, generalizando, que el tema de la fenomenología de la religión es ese *algo* a que se apunta en la

acción ritual, en la palabra mítica, en la creencia o el sentimiento místico; su tarea es desimplificar o explicitar a ese "objeto" de las intenciones diversas de la conducta, el discurso y la emoción. Llamemos "sagrado" a ese objeto al que se apunta, sin prejuzgar su naturaleza, ya sea lo *tremendum numinosum* según Rudolf Otto, lo poderoso según Van der Leeuw o el Tiempo fundamental según Eliade. En este sentido general, y a fin de subrayar esta preocupación por el objeto intencional, diremos que toda fenomenología de la religión es una fenomenología de lo "sagrado". Ahora bien, ¿puede quedar una fenomenología de lo "sagrado" en los límites de una actitud "neutra" regida por la *epoché*, por la puesta entre paréntesis de la realidad absoluta y de toda cuestión que se refiera a lo absoluto? La *epoché* me exige participar en una creencia en la realidad del objeto religioso, pero de un modo neutralizado: que yo crea con el creyente, pero sin poner absolutamente el objeto de su creencia.

Pero si el sabio como tal puede y debe practicar este método de puesta entre paréntesis, el filósofo como tal no puede ni debe eludir la cuestión de la validez absoluta de su objeto; ya que *¿me interesaría* en el "objeto", podría dar preferencia a la preocupación por el objeto, aun a través de la consideración de su causa, su génesis o su función, si no esperase que, desde el seno de la comprensión, ese "algo" se "dirija" a mí? ¿No es la espera de una interpelación lo que mueve esa preocupación por el objeto? Finalmente, lo que está implícito en esta espera es una **confianza** en el lenguaje; es la creencia de que el lenguaje que lleva los símbolos es menos hablado por los hombres que hablado a los hombres, que los hombres han nacido en el seno del lenguaje, en medio de la luz del Logos "que ilumina a todo hombre que viene a este mundo". Son esta espera, esta confianza, esta creencia, las que confieren al estudio de los símbolos su particular gravedad. Debo decir, en verdad, que ella es la que anima toda mi investigación. Ahora bien, ella es la que hoy es impugnada por toda la corriente de la hermenéutica que colocaremos a continuación bajo el signo de la "sospecha"; esta otra teoría de la interpretación comienza precisamente por la duda de que haya semejante objeto y que ese objeto pueda ser el lugar donde se invierte y convierte la objetivación intencional en *kerygma*, en manifestación y en *proclama*. Por eso esta hermenéutica no es una desimplificación o **explicitación** del objeto, sino un arrancamiento de la máscara, una interpretación **reductora** de los disfraces.

2. Según la fenomenología de la religión, hay una "verdad" de los símbolos; esta verdad, en la actitud neutra de la *epoché* husserliana,

no significa nada más que el "cumplimiento" (*die Erfüllung*) de la intención significante. Para que sea posible el fenómeno de la religión, es condición necesaria y suficiente que no haya sólo una, sino varias vías de cumplimiento de las diversas intenciones de significación según las diversas regiones de objeto; la "verificación", en el sentido del positivismo lógico, es sólo un tipo de cumplimiento entre otros y no el modo canónico de cumplimiento; ese tipo es el requerido por el tipo de objeto correspondiente, a saber, el objeto físico y —en otro sentido— el objeto histórico, y no por el concepto de verdad como tal, o, dicho de otro modo, por la exigencia de cumplimiento en general. En virtud de esta multiplicidad del "cumplimiento" el fenomenólogo habla de la experiencia religiosa de un modo reducido, neutralizado, no por analogía, sino según el tipo específico de objeto y el modo específico de cumplimiento en ese campo.

Ahora bien, ¿cómo hemos encontrado este problema del cumplimiento en el orden de las significaciones simbólicas? Esencialmente, con ocasión de nuestra investigación del vínculo analógico entre el significante primario o literal y el significado secundario, digamos: entre mancha e impureza, entre desviación (o entrancia) y pecado, entre peso (o carga) y culpa. Tropezamos aquí con un nexo primordial, indefectible, que nunca tiene el carácter instituido y arbitrario de los signos "técnicos", que no quieren decir nada más que lo expuesto.

En este nexo de sentido a sentido reside lo que he llamado lo *pleno* del lenguaje. Esta plenitud consiste en que el segundo sentido **habita** de alguna manera en el primero. Mircea Eliade demuestra, en su *Tratado de historia general de las religiones*, que la fuerza del simbolismo cósmico reside en el vínculo no arbitrario entre el Cielo visible y el orden que manifiesta: él (el Cielo) **habla** del sabio y el justo, de lo inmenso y lo ordenado, gracias al poder analógico que liga sentido con sentido. El símbolo está *ligado* y ligado en doble sentido: ligado *a...* y ligado *por*. Por un lado, lo sagrado está *ligado* a sus significaciones primarias, literales, sensibles: es lo que le da opacidad; por otro lado, la significación literal está *ligada por* el sentido simbólico que reside en ella; es lo que he llamado el poder revelador del símbolo, lo que constituye su fuerza a pesar de su opacidad. Es lo que lo opone al signo técnico, que no significa más que lo que expone y por ello puede ser vaciado, formalizado y reducido a un simple objeto de cálculo. Sólo el símbolo *da* lo que dice.

Pero al decir esto, ¿no hemos infringido ya la "neutralidad" fenomenológica? Lo confieso. Confieso que lo que motiva en profundidad este interés por el lenguaje *pleno*, por el lenguaje *ligado*, es esta inversión del movimiento del pensamiento que "se dirige" a mí y me hace sujeto interpelado. Y esta inversión se produce en la ana-

logia. ¿Cómo? ¿Cómo me liga lo que liga el sentido al sentido? Al *asimilarme* a lo dicho, el movimiento que me arrastra hacia el sentido segundo me convierte en partícipe de lo que se me anuncia. La semejanza en que reside la fuerza del símbolo y de la que extrae su poder revelador no es en efecto un parecido objetivo, que yo pueda considerar como una relación expuesta ante mí; es una asimilación existencial de mi ser al ser según el movimiento de la analogía.

3. Esta alusión al antiguo tema de la participación nos permite dar un tercer paso en la vía de la explicitación, que es también la vía de la probidad intelectual: la decisión filosófica, enteramente declarada, que anima el análisis intencional, sería una versión moderna de la antigua reminiscencia. La preocupación moderna por los símbolos expresa un nuevo deseo de ser interpelado, más allá del silencio y el olvido que hacen proliferar la manipulación de signos vacíos y la construcción de lenguajes formalizados.

Esta espera de una nueva Palabra, de una nueva actualidad de la Palabra, es el pensamiento implícito en toda fenomenología de los símbolos, que primero pone el acento sobre el objeto, y luego subraya la plenitud del símbolo, para saludar por fin al poder revelador de la palabra originaria.

### **3. LA INTERPRETACIÓN COMO EJERCICIO DE LA SOSPECHA**

Acabaremos de situar a Freud dándole no sólo un oponente, sino una compañía. A la interpretación como restauración del sentido opondremos globalmente la interpretación según lo que llamaré colectivamente la escuela de la sospecha.

Una teoría de la interpretación tendría entonces que dar cuenta no sólo de la oposición entre dos interpretaciones de la interpretación, una como recolección del sentido, la otra como reducción de las ilusiones y mentiras de la conciencia, sino también de la fragmentación y dispersión de cada una de estas dos grandes "escuelas" de la interpretación en "teorías" diferentes y aun ajenas entre sí. Esto es aún más cierto, sin duda, en la escuela de la sospecha que en la de la reminiscencia. La dominan tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud. Es más fácil hacer aparecer su común oposición a una fenomenología de lo sagrado, comprendida como propedéutica a la "revelación" del sentido, que su articulación dentro de un método único de desmistificación. Es relativamente fácil comprobar que sus tres empresas coinciden en im-

pugnar el primado del "objeto" en nuestra representación de lo sagrado y el "cumplimiento" del **objetivo** de lo sagrado por una especie de **analogia entis** que nos injertaría en el ser en virtud de una intención asimiladora; es fácil incluso reconocer que en cada caso se trata de un ejercicio diferente de la sospecha; la fórmula negativa bajo la cual se podría colocar a estos tres ejercicios de la sospecha sería "de la verdad como mentira". Pero todavía estamos lejos de haber asimilado el sentido positivo de estas tres **empresas**: todavía estamos demasiado atentos a sus diferencias y a las limitaciones que los **prejuicios** de su época infligen más a sus epígonos que a ellos mismos. Entonces Marx queda relegado al **economismo** y a la absurda teoría de la conciencia reflejo, Nietzsche es arrinconado en un **biologismo** y un perspectivismo incapaz de enunciarse sin contradicción y Freud resulta acantonado en la psiquiatría y ridículamente acusado de un pansexualismo simplista.

Si nos remontamos a su intención común, encontramos allí la decisión de considerar en primer lugar la **conciencia** en su conjunto como conciencia "falsa". Por ahí retoman, cada uno en un registro diferente, el problema de la duda cartesiana, para llevarlo al corazón mismo de la fortaleza cartesiana. El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia.

Pero estos tres maestros de la sospecha no son tres maestros de escepticismo; son seguramente tres grandes "destructores" y, sin embargo, ni siquiera esto debe extraviarnos; la destrucción, dice Heidegger en **Sein und Zeit**, es un momento de toda nueva fundación, incluida la destrucción de la religión, en cuanto es, según palabras de Nietzsche, un "platonismo para el pueblo". Es más allá de la "destrucción" donde se plantea la cuestión de saber lo que todavía significan pensamiento, razón e incluso fe.

Ahora bien, los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad, no sólo por medio de una crítica "destructora" sino mediante la invención de un arte de **interpretar**. Descartes triunfa de la duda sobre la cosa por la evidencia de la conciencia; ellos triunfan de la duda sobre la conciencia por una exégesis del sentido. A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido, sino **descifrarsus expresiones**. Lo que habría que confrontar, pues, no es solamente una triple sospecha, sino un triple ardid. Si la conciencia no es lo que cree ser, debe instituirse

una nueva relación entre lo patente y lo latente; esta nueva relación correspondería a la que la conciencia había instituido entre la apariencia y la realidad de la cosa. La categoría fundamental de la conciencia, para los tres, es la relación **oculto-mostrado** o, si se prefiere, **simulado-manifiesto**. Que los **marxistas** se obstinen en la teoría del "reflejo", que Nietzsche se contradiga dogmatizando sobre el "perspectivismo" de la Voluntad de Poder, que Freud **mitologice** con su "censura", su "portero" y sus "disfraces"; lo esencial no está en estos obstáculos y atolladeros. Lo esencial es que los tres crean, con los medios a su alcance, es decir, con y contra los prejuicios de la época, una *ciencia* mediata del sentido, irreductible a la *conciencia* inmediata del sentido. Lo que los tres han intentado, por caminos diferentes, es hacer coincidir sus métodos "conscientes" de desciframiento con el *trabajo* "inconsciente" de cifrado, que atribuían a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente. A astuto, astuto y medio.

Entonces lo que distingue a Marx, Freud y Nietzsche es la hipótesis general que interesa a la vez al proceso de la conciencia "falsa" y al método de desciframiento. Ambos van juntos, porque el hombre de la sospecha hace en sentido inverso el trabajo de falsificación del hombre del ardido. Freud ha entrado en el problema de la conciencia falsa por el doble pórtico del sueño y el síntoma neurótico; su hipótesis de trabajo tiene los mismos límites que su ángulo de ataque: será, como se ha de decir ampliamente más adelante, una económica de las pulsiones. Marx ataca el problema de las ideologías en los límites de la enajenación económica, esta vez en el sentido de la economía política. **Nietzsche**, situado en el eje del problema del "valor" —**de** la evaluación y la **trasvaluación**— busca por el lado de la "fuerza" y la "debilidad" de la Voluntad de Poder la clave de las mentiras y las máscaras.

En el fondo, la *Genealogía de la moral* en el sentido de Nietzsche, la teoría de las ideologías en el sentido **marxista**, la teoría de los ideales y las ilusiones en el sentido de Freud, representan tres procedimientos convergentes de la desmistificación.

Quizá no sea todavía esto lo más fuerte que tienen en común; su parentesco subterráneo va más lejos; los tres comienzan por la sospecha con respecto a las ilusiones de la conciencia y continúan por el ardido del desciframiento; los tres, finalmente, lejos de ser detractores de la "conciencia", apuntan a una extensión de la misma. Lo que quiere Marx es liberar la *praxis* por el conocimiento de la necesidad; pero esta liberación es inseparable de una "toma de conciencia" que responde victoriósamente a las **mistificaciones** de la conciencia falsa. Lo que quiere Nietzsche es el aumento de la **poten-**

da del hombre, la restauración de su *fuerza*; pero lo que quiere decir Voluntad de Poder debe ser recuperado por la meditación de las cifras del "superhombre", del "eterno retomo" y de "Dionisos", sin las cuales este poder no sería más que la violencia de este mundo. Lo que quiere Freud es que el analizado, haciendo suyo el sentido que le era ajeno, amplíe su campo de conciencia, viva mejor y finalmente sea un poco más libre y, de ser posible, un poco más feliz. Uno de los primeros homenajes rendidos al psicoanálisis habla de "curación por la conciencia". El término es justo. A condición de decir que el análisis quiere sustituir una conciencia inmediata y disimulante por una conciencia mediata e instruida por el principio de realidad. De modo que el mismo *incrédulo* que pinta al yo como un "pobre infeliz", sometido a tres amos, el ello, el *superyó* y la realidad o necesidad, es también el *exégeta* que recupera la lógica del reino ilógico y se *atreve*, con pudor y discreción sin par, a terminar su ensayo sobre *El porvenir de una ilusión* con una invocación al dios Logos, de voz débil pero incansable, al dios de ninguna manera todopoderoso, sino eficaz sólo a la krga.

Esta última referencia al "principio de realidad" en Freud y a sus equivalentes según Nietzsche y Marx (necesidad comprendida en éste, eterno retorno en aquél) hace aparecer el **beneficio** positivo de la ascesis exigida por una interpretación reductora y destructora: el enfrentamiento con la realidad desnuda, la disciplina de *Ananké*, de la Necesidad.

Al mismo tiempo que nuestros tres maestros de la sospecha encuentran su convergencia positiva, dan a la fenomenología de lo sagrado y a toda hermenéutica concebida como recolección del sentido y como reminiscencia del ser su contrario más radical.

Lo que está en cuestión en esta impugnación es el destino de lo que llamaré, para abreviar, el núcleo **mítico-poético** de la Imaginación. Frente a la "ilusión", a la función fabuladora, la hermenéutica desmistificante planta la ruda disciplina de la necesidad. Es la lección de Spinoza: uno se descubre primero esclavo, comprende su esclavitud, y se vuelve a encontrar libre en la necesidad comprendida. La *Ética* es el primer modelo de esta ascesis que debe atravesar la *libido*, la Voluntad de Poder, el imperialismo de la clase dominante. Pero, en cambio, ¿no le falta a esta disciplina de lo real, a esta ascesis de lo necesario, la gracia de la Imaginación, el surgimiento de lo posible? Y esta gracia de la Imaginación, ¿no tiene algo que ver con la Palabra como Revelación?

Esto es lo que está en juego en el debate. La cuestión que se nos plantea ahora es saber hasta qué punto semejante debate puede arbitrarse todavía en los límites de una *filosofía de la reflexión*.

## CAPITULO III

### MÉTODO HERMENÉUTICO Y FILOSOFÍA REFLEXIVA

Nos hemos asignado la tarea, en estos capítulos iniciales, de situar a Freud en el movimiento del pensamiento contemporáneo. Antes de internarnos en el tecnicismo de su lenguaje y la especificidad de su problema, hemos querido reconstituir el contexto en que se inscribe el psicoanálisis. Primero hemos instalado sobre el fondo de la problemática del lenguaje su hermenéutica de la cultura; desde el principio el psicoanálisis se nos ha aparecido como una iluminación por debajo y una impugnación de nuestro hablar; Freud pertenece a nuestro tiempo con los mismos títulos que Wittgenstein y Bultmann. El psicoanálisis se sitúa más precisamente en el gran debate del lenguaje como un episodio de la guerra de las hermenéuticas, sin que sepamos si no es más que una secta hermenéutica entre otras o si, de un modo que nos queda por descubrir, usurpa a todas las demás. En este capítulo querríamos avanzar más y discernir en el psicoanálisis, en la guerra hermenéutica misma y en toda la problemática del lenguaje, una crisis de la reflexión, es decir, en el sentido fuerte y filosófico del término, una aventura del Cogito y de la filosofía reflexiva que de él procede.

#### 1. EL RECURSO DEL SÍMBOLO A LA REFLEXIÓN

Me permitiré recordar el camino de mi propia interrogación. Primero encontré como una exigencia de lucidez, de veracidad, de rigor, lo que llamaba, al final de la *Simbólica del mal*, "el paso a la reflexión". ¿Es posible —me preguntaba— articular una con otra, de manera coherente, la interpretación de los símbolos y la reflexión filosófica? A esta cuestión respondía yo solamente con una confesión contradictoria: juraba por una parte *escuchar* la rica palabra de los símbolos y los mitos que precede, instruye y nutre mi reflexión, y por otra continuar, por medio de la exégesis filosófica de los símbolos y los mitos, la tradición de racionalidad de la filosofía, de nuestra filosofía occidental. El símbolo —decía yo— da qué pensar, retomando un término de Kant en la *Critica del juicio*. Da, es el don del lenguaje; pero ese don me crea un deber de pensar, de inaugu-

rar el discurso filosófico a partir de aquello mismo que siempre lo precede y lo funda. No oculté el carácter paradójico de ese juramento; al contrario, lo acentué afirmando a continuación que la filosofía no comienza nada, ya que lo pleno del lenguaje la precede, y que comienza por sí sola, ya que es ella la que instaura la cuestión del sentido y del fundamento del sentido.

Me alentaba en esa empresa lo que me parecía la riqueza *prefilosófica* del símbolo. El símbolo, me parecía, reclama no sólo la interpretación, como lo hemos dicho en el primer capítulo, sino verdaderamente la *reflexión filosófica*. Si eso no se nos ha presentado antes es porque nos hemos limitado hasta ahora a la estructura semántica del símbolo, a saber, a ese aumento del sentido que procede de su “sobredeterminación”.

Pero la apelación a la reflexión se basa en un segundo rasgo del símbolo que hemos dejado en sombras: el aspecto puramente semántico es sólo el aspecto más abstracto del símbolo; en realidad, las expresiones lingüísticas están incorporadas no sólo a ritos y emociones, como se ha sugerido antes al evocar el simbolismo de lo puro y lo impuro, sino a mitos, es decir, a grandes relatos que tratan del principio y fin del mal. He estudiado cuatro ciclos de esos mitos: los mitos del caos original, los mitos del dios malvado, los mitos del alma desterrada en un cuerpo malo y los mitos de la falta histórica de un antepasado que sería al mismo tiempo prototipo de humanidad. Nuevos rasgos del símbolo aparecen aquí, y con ellos nuevas sugerencias para una hermenéutica: primero, esos mitos introducen personajes ejemplares (Prometeo, *Anthropos*, Adán) que nacen de generalizar la experiencia humana al nivel de un universal concreto, de un paradigma, en el cual leemos nuestra condición y nuestro destino; además, gracias a la estructura del relato que cuenta acontecimientos ocurridos “en aquellos tiempos”, nuestra experiencia recibe una orientación temporal, un impulso tendido entre un comienzo y un fin; nuestro presente se carga de una memoria y de una esperanza. Más profundamente todavía, esos mitos cuentan a modo de acontecimiento transhistórico la ruptura irracional, el salto absurdo, que separa dos confesiones que tratan una de la inocencia del devenir y la otra de la culpabilidad de la historia; a ese nivel, los símbolos no sólo tienen valor expresivo, como al nivel simplemente semántico, - sino valor heuristicó, ya que confieren universalidad, temporalidad y alcance ontológico a la comprensión de nosotros mismos. La interpretación, pues, no consiste simplemente en el desprendimiento de la segunda intención, que está dada y enmascarada a la vez en el sentido literal; trata de tematizar esta universalidad, esta temporalidad, esta exploración ontológica implicadas en el mito; de modo que

es el símbolo mismo el que impulsa, bajo su forma mítica, hacia la expresión especulativa; el símbolo mismo es aurora de reflexión. De modo que el problema hermenéutico no es impuesto desde afuera a la reflexión, sino propuesto desde dentro por el movimiento mismo del sentido, por la vida implícita de los símbolos, tomados en su nivel semántico y mítico.

La Simbólica del Mal reclama de un tercer modo una ciencia de la interpretación, una hermenéutica: los símbolos del mal, tanto en el nivel semántico como en el mítico, son siempre el revés de un simbolismo más vasto, de un simbolismo de la Salvación. Esto ya es cierto al nivel semántico: a lo impuro corresponde lo puro, a la errancia del pecado el perdón en su símbolo del regreso, al peso del pecado la remisión y, más generalmente, a la simbólica de la esclavitud la de la liberación; más claramente aún, en el plano de los mitos, las imágenes del final dan su verdadero sentido a las imágenes del comienzo: la simbólica del caos constituye simplemente el prefacio de un poema que celebra la entronización de Marduk; al dios trágico responde la purificación de Apolo, del mismo Apolo que a través de su oráculo incitó a Sócrates a "examinar" a los otros hombres; al mito del alma desterrada responde la simbólica de la liberación por el conocimiento; a la figura del primer Adán responden las figuras sucesivas del Rey, el Mesías, el Justo sufriente, el Hijo de! Hombre, el Señor, el Logos. El filósofo no tiene nada que decir, como filósofo, acerca de la proclamación, el *kerygma* apostólico, según el cual esas figuras se cumplen en el advenimiento de Cristo-Jesús; pero puede y debe reflexionar sobre esos símbolos como representaciones del fin del mal. Ahora bien, ¿qué significa esta correspondencia término a término entre dos simbolismos? Significa, primero, que el simbolismo de la salvación confiere su verdadero sentido al simbolismo del mal; éste es solamente una provincia particular dentro del simbolismo religioso; tampoco el *Credo* cristiano dice: "Creo en el pecado", sino: "Creo en la remisión de los pecados"; pero más fundamentalmente, esta correspondencia entre un simbolismo del mal y un simbolismo de la salvación significa que hay que huir de la fascinación por una simbólica del mal, cortada del resto del universo simbólico y mítico, y reflexionar sobre la totalidad que forman esos símbolos del comienzo y el final; por allí está sugerida la tarea arquitectónica de la razón, ya esbozada en el juego de las correspondencias míticas; esta totalidad, como tal, es la que pide ser expresada en el nivel de la reflexión y la especulación.

Eso es lo que piden los símbolos mismos. Una interpretación que

deslindara su sentido filosófico no sería un añadido; la requiere su estructura semántica, la especulación latente de los mitos, en fin, la pertenencia de cada símbolo a una totalidad significante que proporciona el primer esquema del sistema.

Sin que sepamos todavía qué lugar *privilegiado*<sup>1</sup> tienen los símbolos y mitos del mal en el imperio del simbolismo, intentaremos abarcar aquí el problema en toda su generalidad y plantear la cuestión: ¿cómo puede una filosofía de la reflexión alimentarse en la fuente simbólica y hacerse ella misma hermenéutica?

Hay que confesar que la cuestión parece bien embarazosa; tradicionalmente (es decir, desde Platón) se plantea en los siguientes términos: ¿cuál es el lugar del mito en filosofía? Si el mito llama a la filosofía, ¿es cierto que la filosofía llama al mito? O empleando los términos de esta obra, ¿la reflexión reclama los símbolos y la interpretación de los símbolos? Esta cuestión precede a toda tentativa de pasar de los símbolos míticos a los símbolos especulativos, en el registro simbólico que sea. Hay que asegurarse primero de que el acto filosófico, en su naturaleza más íntima, no sólo no excluye sino que requiere algo así como una interpretación.

A primera vista, la cuestión parece desesperada.

La filosofía, nacida en Grecia, ha aportado nuevas exigencias en relación con el pensamiento mítico; lo que ha instituido ante todo y por encima de todo es la idea de una "Ciencia" en el sentido de la *Episteme* platónica o de la *Wissenschaft* del idealismo alemán.

Teniendo en cuenta esta idea de la ciencia filosófica, el recurso al símbolo tiene algo de escandaloso.

Primero, el símbolo sigue siendo prisionero de la diversidad de las lenguas y culturas, y liga su destino a su irreductible singularidad. ¿Por qué partir de los babilonios, los hebreos o los griegos (hayan sido trágicos o pitagóricos)? ¿Porque nutren mi memoria? Es entonces mi singularidad lo que pongo en el centro de mi reflexión; ahora bien, ¿no exige la ciencia filosófica una reabsorción de la singularidad de las creaciones culturales y las memorias individuales en la universalidad del discurso?

Después, la filosofía como ciencia rigurosa parece requerir significaciones *unívocas*. Ahora bien, el símbolo, en razón de su textura

<sup>1</sup> Dando paso al problema del método, hacemos regresar toda la simbólica del mal a la categoría de ejemplo. No lo tendremos que lamentar: uno de los resultados de la reflexión será precisamente que la Simbólica del Mal no es un ejemplo entre otros, sino un ejemplo *privilegiado*, quizás incluso la tierra natal de toda simbólica, el lugar de nacimiento del problema hermenéutico considerado en toda su extensión. Pero esto no lo comprenderemos sino por el movimiento de la reflexión, de una reflexión que, en principio, no conocía los símbolos del mal sino como un ejemplo cualquiera arbitrariamente elegido.

**analógica**, es opaco, no transparente; el doble sentido que le da raíces concretas lo carga de materialidad; o bien ese doble sentido no es accidental, sino constitutivo, en la medida en que el sentido análogo, el sentido **existencial**, no está dado sino en y por el sentido literal; en términos epistemológicos, esta opacidad no puede querer decir más que equivocidad. ¿Puede la filosofía cultivar sistemáticamente el equívoco?

Tercero, y lo más grave, el nexo entre símbolo e interpretación, donde hemos visto la promesa de un vínculo orgánico entre *mythos* y *logos*, brinda un nuevo motivo de sospecha; toda interpretación es revocable; no hay mito sin exégesis, pero no hay exégesis sin impugnación. El desciframiento de los enigmas no es una ciencia, ni en el sentido platónico, ni en el sentido hegeliano, ni en el sentido moderno de la palabra ciencia. Nuestro capítulo precedente deja entrever la gravedad del problema: allí hemos considerado la oposición más extrema que sea posible imaginar en el campo de la hermenéutica, la oposición entre la fenomenología de la religión, concebida como una **remitización** del discurso, y el psicoanálisis, concebido como una **desmitificación** del discurso. A la vez nuestro problema se agrava al precisarse: no solamente ¿por qué una interpretación? sino ¿por qué *esas* interpretaciones opuestas? No se trata sólo de justificar el recurso a algún género de interpretación, sino de justificar la dependencia de la reflexión respecto de hermenéuticas ya constituidas que se excluyen mutuamente.

Justificar el recurso al símbolo en filosofía es finalmente justificar la contingencia cultural, el lenguaje equívoco y la guerra de las hermenéuticas en el seno mismo de la reflexión.

El problema será resuelto si se llega a demostrar que la reflexión en su principio mismo exige" algo así como la interpretación; es a partir de esta exigencia como puede justificarse, en su principio igualmente, el rodeo por la **co**tingencia de las culturas, por un lenguaje incurablemente equívoco y por el conflicto de las interpretaciones.

Comencemos por el principio: es el recurso de la reflexión al símbolo lo que da razón del recurso del símbolo a la reflexión, único que hemos tomado en consideración hasta el momento.

## 2. EL RECURSO DE LA REFLEXIÓN AL SÍMBOLO

Cuando decimos que la filosofía es reflexión, queremos decir seguramente reflexión sobre sí misma. Pero, ¿qué significa el Sí mismo? ¿Lo sabemos mejor que lo que comprendemos las palabras símbolo e interpretación? Sí, lo sabemos, pero con un saber abstracto, vacío y

vano. Hagamos primero, pues, el balance de esta vana certeza. Quizá sea la simbólica la que salvará a la reflexión de su vanidad al mismo tiempo que la reflexión dará la estructura de acogida para todo conflicto hermenéutico. ¿Qué significa entonces Reflexión? ¿Qué significa el Sí de la reflexión sobre sí mismo?

Admito aquí que la posición del sí mismo es la primera verdad para el filósofo situado en el corazón de esa vasta tradición de la filosofía moderna que parte de Descartes, se desarrolla con Kant, Fichte y la comente reflexiva de la filosofía europea. Para esta tradición, que consideramos como un todo antes de oponer a sus principales representantes, la posición del sí es una verdad que se asienta por sí misma; no puede ser verificada ni deducida; es a la vez la posición de un ser y un acto; la posición de una existencia y de una operación de pensamiento: *existo, pienso*; existir, para mí, es pensar; existo en tanto que pienso; ya que esta verdad no puede **verificarse** como un hecho, ni deducirse como una conclusión, debe asentarse en la reflexión; su autopercepción **es** reflexión; Fichte llamaba a esta primera verdad el juicio tético. Ése es nuestro punto de partida filosófico.

Pero esta primera referencia de la reflexión a la posición del sí como existente y pensante no basta para caracterizar a la reflexión. En particular, no comprendemos todavía por qué la reflexión requiere un trabajo de desciframiento, una exégesis y una ciencia de la exégesis o hermenéutica, y menos aún por qué ese desciframiento debe ser o bien un psicoanálisis o bien una fenomenología de lo Sagrado. Este punto no puede entenderse mientras la reflexión aparezca como un retorno a la pretendida **evidencia** de la conciencia inmediata; tenemos que introducir un segundo rasgo de la reflexión que se enuncia así: reflexión no es intuición o, dicho en términos **positivos**: la reflexión es el esfuerzo por volver a captar al Ego del Ego Cogito en el espejo de sus objetos, de sus obras y finalmente de sus actos. Ahora bien, ¿por qué la posición del Ego debe volver a ser captada a través de sus actos? Precisamente porque no está dada ni en una evidencia psicológica ni en una intuición intelectual ni en una visión mística. Una filosofía reflexiva es lo contrario de una filosofía de lo inmediato. La primera verdad —*existo, pienso*— queda tan abstracta y vacía como irrefutable; debe ser "mediatizada" por las representaciones, acciones, obras, instituciones y monumentos que la objetivan; es en esos objetos, en el sentido más amplio del término, donde el Ego debe perderse y encontrarse. Podemos decir, en un sentido un poco paradójico, que una filosofía de la reflexión no es una filosofía de la conciencia, si por conciencia entendemos la conciencia inmediata de sí mismo. La conciencia, diremos más tarde, es una tarea;

pero es una tarea porque no es algo dado. . . Ciertamente, tengo una apercepción de mí mismo y de mis actos, y esta apercepción es una especie de evidencia. Descartes no puede ser desalojado de esta proposición indiscutible: no puedo dudar de mí mismo sin apercibir que dudo. Pero ¿qué significa esta apercepción? Una certeza, sin duda, pero una certeza privada de verdad; como bien lo comprendió Malebranche contra Descartes, esta captación inmediata es solamente un sentimiento y no una idea. Si la idea es luz y visión, no hay ni visión del Ego ni luz de la apercepción; solamente siento que existo y que pienso; siento que estoy despierto, tal es la apercepción. En lenguaje kantiano, una apercepción del Ego puede acompañar a todas mis representaciones, pero esa apercepción no es conocimiento de sí mismo, no puede transformarse en una intuición volcada sobre un alma sustancial; la crítica decisiva que Kant dirige a toda "psicología racional" ha disociado definitivamente a la reflexión de todo pretendido conocimiento de sí.<sup>2</sup>

Esta segunda tesis: la reflexión no es la intuición, nos permite entrever el lugar de la interpretación en el conocimiento de sí mismo; este lugar está dibujado en hueco por la diferencia misma entre reflexión e intuición.

Un nuevo paso nos ha de acercar al fin: después de haber opuesto reflexión e intuición, con Kant contra Descartes, querría yo distinguir la tarea de la reflexión de una simple crítica del conocimiento; este nuevo paso nos aleja esta vez de Kant y nos aproxima a Fichte y Nabert. La limitación fundamental de una filosofía crítica reside en su interés exclusivo en la epistemología; la reflexión se reduce a una sola dimensión: las únicas operaciones canónicas del pensamiento son las que dan fundamento a la "objetividad" de nuestras representaciones. Esta prioridad dada a la epistemología explica por qué en Kant, a pesar de las apariencias, la filosofía práctica está subordinada a la filosofía crítica; la segunda Crítica, la de la Razón práctica, toma en realidad todas sus estructuras de la primera, la de la Razón pura; una sola cuestión regula a la filosofía crítica: ¿qué es lo *a priori* y qué lo simplemente empírico en el conocimiento? Esta distinción es la clave de la teoría de la objetividad; está pura y simplemente traspuesta en la segunda Crítica; la objetividad de las máximas de la voluntad se apoya en la distinción entre la validez del deber, que es *a priori*, y el contenido de los deseos empíricos. Contra esta reducción de la reflexión a una simple crítica digo, con Fichte y su sucesor francés Jean Nabert, que la reflexión es menos una justificación de la ciencia y del deber que una reapropiación de nuestro esfuerzo por

<sup>2</sup> En lenguaje husserliano: el Ego Cogito es **apodíctico**, pero no necesariamente adecuado.

existir; la epistemología es solamente una parte de esa tarea más vasta: tenemos que recobrar el acto de existir, la posición del sí en todo el espesor de sus obras. Ahora ¿por qué hay que caracterizar este retomar como apropiación, o aun como reapropiación? Debo recobrar algo que se ha perdido antes; hago "propio" lo que ha dejado de ser mío, mío propio. Hago "mío" aquello de lo que estoy separado, por el espacio o el tiempo, por la distracción o la "diversión", o en virtud de algún olvido culpable; la apropiación significa que la situación inicial de donde procede la reflexión es "el olvido"; estoy perdido, "extraviado" entre los objetos y separado del centro de mi existencia, como estoy separado de los demás y soy enemigo de todos. Cualquiera que sea el secreto de esa "diáspora", de esa separación, significa que no poseo en principio lo que soy; la verdad que Fichte llamaba *juicio tético* se sitúa a sí misma en el desierto de una ausencia de mí mismo; por eso la reflexión es una tarea —*Aufgabe*—; la de igualar mi experiencia concreta a la posición: yo soy. Esta es la última elaboración de nuestra proposición inicial: la reflexión no es intuición; ahora decimos: la posición del sí no está dada, es una tarea, no es *gegeben* sino *aufgegeben*, no dada sino ordenada.

Ahora se puede preguntar si no hemos acentuado con demasiada energía el lado práctico y ético de la reflexión. ¿No es una nueva limitación, semejante a la de la corriente epistemológica de la filosofía kantiana? Más aún, ¿no estamos más lejos que nunca de nuestro problema de la interpretación? No lo creo; el acento ético puesto sobre la reflexión no señala una limitación, si tomamos la noción de ética en su sentido amplio, el de Spinoza, cuando llama *ética* al proceso completo de la filosofía.

La filosofía es ética en tanto conduce de la enajenación a la libertad y a la beatitud; en Spinoza, esta conversión se alcanza cuando el conocimiento de sí se equipara al conocimiento de la sustancia única; pero este progreso especulativo tiene una significación ética en la medida en que el individuo enajenado se transforma por el conocimiento del todo. La filosofía es ética, pero la ética no es puramente moral. Si seguimos este empleo spinoziano de la palabra ética, debemos decir que la reflexión es ética antes de convertirse en una crítica de la moralidad. Su fin es captar el Ego en su esfuerzo por existir, en su deseo de ser. Una filosofía reflexiva encuentra y quizás salva aquí la idea platónica de que la fuente del conocimiento es en sí misma Eros, deseo, amor, y la idea spinoziana de que es *conatus*, esfuerzo. Este esfuerzo es un deseo, porque jamás se satisface; pero este deseo es un esfuerzo, porque es la posición afirmativa de un ser singular y no simplemente una falta de ser. Esfuerzo y deseo son las dos caras de la posición del Sí en la primera verdad: yo soy.

Ahora estamos en situación de completar nuestra proposición negativa —la reflexión no es la intuición— mediante una proposición positiva: *la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo*; por eso la reflexión es más que una simple crítica del conocimiento y más aún que una simple crítica del juicio moral; antes de toda crítica del juicio, reflexiona sobre el acto de existir que desplegamos en el esfuerzo y el deseo.

Este tercer paso nos conduce al umbral de nuestro problema de la interpretación: la posición de ese esfuerzo o ese deseo no solamente está privada de toda intuición, sino que no está atestiguada más que por obras cuya significación queda dudosa y revocable. Es aquí donde la reflexión reclama una interpretación y quiere convertirse en hermenéutica. Ésta es la raíz última de nuestro problema: reside en esta conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras; la reflexión debe convertirse en interpretación, porque no puedo captar este acto de existir más que en signos dispersos en el mundo. Por eso una filosofía reflexiva debe incluir los resultados, métodos y premisas de todas las ciencias que intentan descifrar e interpretar los signos del hombre.<sup>3</sup>

Ésa es la raíz del problema hermenéutico, en su principio y en su máxima generalidad. Está planteado, en primer término, por la existencia de hecho del lenguaje simbólico que reclama la reflexión, pero también, en sentido inverso, por la indigencia de la reflexión que reclama la interpretación: planteándose a sí misma, la reflexión comprende su propia impotencia para superar la abstracción vana y vacía del "yo pienso" y la necesidad de recuperarse a sí misma descifrando sus propios signos perdidos en el mundo de la cultura. Así la reflexión comprende que, en primer lugar, ella misma no es ciencia, que necesita, para mostrarse, recapturar en sí misma los signos opacos, contingentes y equívocos que están dispersos en las culturas en que se arraiga nuestro lenguaje.

### 3. LA REFLEXIÓN Y EL LENGUAJE EQUÍVOCO

Esta implantación del problema hermenéutico en el movimiento de la reflexión nos permite hacer frente a las objeciones en apariencia dirimentes que se pueden hacer a una filosofía que se presenta como hermenéutica. Esas objeciones las hemos reducido más arriba a tres principios: ¿Puede la filosofía encadenar su universalidad a produc-

<sup>3</sup> Cf. mi artículo "Acte et signe dans la philosophie de Jean Nabert", *Études philosophiques*, 1962-63.

tos culturales contingentes? ¿Puede edificar su rigor sobre significaciones equívocas? ¿Puede suspender, por fin, su anhelo de coherencia ante las fluctuaciones de un conflicto indeciso entre interpretaciones rivales?

El objetivo de estos capítulos introductorios no es tanto resolver los problemas como mostrar su legitimidad cuando están bien planteados, asegurarse de que no carecen de sentido, sino que se inscriben en la naturaleza de las cosas y en la del lenguaje. Que la universalidad del discurso filosófico pase por la contingencia de las culturas, que su rigor sea tributario de los lenguajes equívocos, que su coherencia pase por la guerra de las hermenéuticas, es lo que debe mostrarse a la vista como el itinerario obligado, como triple aporía bien formada y bien planteada. Al término de este primer ciclo de investigaciones, que a propósito he llamado "Problemática", debería haberse logrado un punto: que las aporías de la interpretación son las de la reflexión misma.

No diré casi nada aquí de la primera dificultad, que he discutido en la introducción de la *Simbólica del mal*. Partir de un simbolismo que ya está ahí —objetaba— es darse algo sobre lo que pensar; pero al mismo tiempo es introducir una contingencia radical en el discurso, la contingencia de las culturas reencontradas. Respondía yo entonces que el filósofo no habla desde ninguna parte: toda cuestión que pueda plantear sube del fondo de su memoria griega; el campo de su investigación queda desde entonces ineluctablemente orientado; su memoria implica la oposición de lo "cercano" y lo "lejano". A través de esta contingencia de los encuentros históricos vamos a discernir secuencias razonables entre los temas culturales dispersos. Agrego ahora: sólo la reflexión abstracta habla desde ninguna parte. Para hacerse concreta, la reflexión debe perder su pretensión inmediata de universalidad, hasta haber fundido mutuamente la necesidad de su principio y la contingencia de los signos a través de los cuales se reconoce. Precisamente en el movimiento de interpretación puede cumplirse esa fusión.

Tenemos que afrontar ahora cuerpo a cuerpo la objeción más temible, según la cual el recurso al simbolismo deja el pensamiento a merced del lenguaje equívoco y los argumentos falaces condenados por la sana lógica. Esta objeción puede eludirse tanto menos cuanto que los lógicos han inventado la lógica simbólica con el designio expreso de eliminar la equivocidad de nuestros argumentos; para el

lógico la palabra símbolo significa muy exactamente lo contrario de lo que significa para nosotros; la importancia que ha adquirido la lógica simbólica nos crea el deber de explicarnos sobre este encuentro que constituye como mínimo una extraña homonimia; tanto más debemos hacerlo cuanto que hemos tratado sin resar por alusión esta dualidad de expresiones unívocas y equívocas, y admitido implícitamente que las últimas podían tener una función filosófica irremplazable.

La justificación de la hermenéutica no puede ser radical más que si se busca en la naturaleza misma del pensamiento reflexivo el principio de una *lógica del doble sentido*, compleja y no arbitraría, rigurosa en sus articulaciones pero irreducible a la linearidad de la lógica simbólica. Esta lógica no es entonces una lógica formal, sino una lógica trascendental; en efecto, se establece al nivel de las condiciones de posibilidad, no de las condiciones de la objetividad de una naturaleza, sino de las condiciones de la apropiación de nuestro deseo de ser; de modo que la lógica del doble sentido, propia de la hermenéutica, es de orden trascendental.

Ahora hay que establecer este nexo entre lógica de doble sentido y reflexión trascendental.

Si el hermeneuta no lleva el debate a ese nivel, pronto será acorralado en una situación insostenible. Tratará inútilmente de mantener el debate al nivel de la estructura semántica del símbolo; sacará provecho —como nosotros mismos lo hemos hecho hasta ahora— de la sobredeterminación del sentido de esos símbolos para defender una teoría del doble simbolismo y para proteger contra toda usurpación sus respectivos campos de aplicación.

Pero la idea de que puedan existir dos lógicas *del mismo nivel* es propiamente insostenible; su yuxtaposición pura y simple no puede conducir más que a la eliminación de la hermenéutica por la lógica simbólica.

Efectivamente, ¿qué ventajas puede alegar el hermeneuta frente a la lógica formal? Al artificio del símbolo lógico, que se escribe y se lee pero no se pronuncia, opondrá un simbolismo esencialmente oral, recibido y recobrado cada vez como herencia; el hombre que habla en símbolos es ante todo un recitante, y transmite una abundancia de sentido de la que dispone tan poco que es ella la que le da qué pensar; es la densidad del sentido múltiple lo que solicita su inteligencia; y la interpretación consiste menos en suprimir la ambigüedad que en comprenderla y hacer explícita su riqueza. Se dirá aun que el simbolismo lógico es vacío y el simbolismo según la hermenéutica es pleno; pone de manifiesto el doble sentido de la realidad mun-dana o psíquica; es lo que sugeríamos antes al decir que el símbolo

está ligado: el signo sensible --decíamos-- está ligado por el sentido simbólico que lo habita y que le da transparencia y liviandad; éste, a su vez, está ligado a su vehículo sensible que le da peso y opacidad; se podría agregar que así es como nos liga a nosotros mismos, dando al pensamiento un contenido, una carne y una densidad.

Estas distinciones y oposiciones no son falsas; solamente son infundadas. Una confrontación que se limite a la textura simbólica del símbolo y no llegue a la cuestión de su fundamento en la reflexión no tarda en convertirse en confusión para el hermeneuta. El artificio y lo vacío del simbolismo lógico, en efecto, no son sino la contrapartida y la condición de lo que es el verdadero objetivo de esta lógica, a saber: garantizar la no ambigüedad de los argumentos; ahora bien, lo que el hermeneuta llama doble sentido es en términos lógicos ambigüedad, es decir, equivocidad de los términos y anfibología de los enunciados. De modo que no se puede yuxtaponer tranquilamente la hermenéutica a la lógica simbólica; la lógica simbólica pronto vuelve insostenible todo compromiso perezoso. Su misma "intolerancia" obliga a la hermenéutica a justificar de manera radical su propio lenguaje.

Hay que comprender, pues, esta intolerancia, para acceder a *contrario* al fundamento de la hermenéutica.

Si el rigor de la lógica simbólica parece más exclusivo que el de la lógica formal tradicional es porque no es simplemente su prolongación; no representa un grado más alto de formalización; procede de una decisión global con respecto al lenguaje corriente en conjunto; señala una ruptura con éste y con su incurable ambigüedad; lo que cuestiona es el carácter equívoco y por lo tanto falaz de las palabras del lenguaje corriente, el carácter anfibológico de sus construcciones, la confusión del estilo metafórico y de las expresiones idiomáticas, la resonancia emocional del lenguaje más descriptivo. La lógica simbólica desespera del lenguaje natural, precisamente allí donde la hermenéutica cree en su implícita "sabiduría".

Esta lucha comienza con la expulsión de la esfera propiamente cognoscitiva de todo lo que en el lenguaje no informe sobre los hechos; el resto del discurso se vuelve a remitir bajo el rótulo de la función expresiva y de la función directiva del lenguaje; lo que no informa sobre los hechos expresa las emociones, sentimientos o actitudes, o solicita de otro la producción de una conducta particular.

Así reducido a la función informativa, el lenguaje debe ser despojado todavía del equívoco de las palabras y la anfibología de las construcciones gramaticales; hay que desenmascarar entonces la ambigüedad de las palabras para eliminarla de los argumentos y emplear de manera coherente las mismas palabras en el mismo sentido en el

curso del **mismo** argumento; la función de la definición es explicar la significación y de ese modo eliminar la ambigüedad: aquí sólo tienen éxito las **definiciones científicas**, que no se conforman con dar cuenta de la significación que las palabras tienen ya en el uso, inde pendientemente de la definición, sino que caracterizan muy estrictamente un objeto en función de la teoría científica (así, la definición de la fuerza como producto de masa por aceleración en el marco de la teoría **newtoniana**).

Pero la lógica simbólica va más lejos. Para ella el precio de la univocidad es la creación de un simbolismo sin ligaduras con el lenguaje natural. Ese uso del símbolo excluye al otro. En efecto, el recurrir a un simbolismo enteramente artificial introduce en la lógica una diferencia no sólo de grado sino de naturaleza; los símbolos del lógico intervienen precisamente en el punto donde la formulación en lenguaje corriente de los argumentos de la lógica clásica chocaba con una ambigüedad insuperable y de algún modo residual; así el signo "**v**" elimina la ambigüedad de las palabras que expresan la disyunción en el lenguaje corriente (**o, ou, or, oder**); "**v**" expresa solamente la significación parcial común a la disyunción inclusiva (sentido del latín **vel**) —según la cual por lo menos uno de los términos de la disyunción es verdadero, pero tal vez los **dos**— y a la disyunción exclusiva (sentido del latín **aut**) —según la cual por lo menos uno es verdadero y por lo menos uno es **falso**; "**y**" resuelve la ambigüedad formulando la disyunción inclusiva que es la parte común a los dos modos de la disyunción. De la misma manera el símbolo "**¬**" permite resolver la ambigüedad, que subsiste en la noción de implicación (que puede designar la implicación formal, por definición, por causalidad o por decisión); el símbolo "**¬**" formula la significación parcial común, a saber: que en todo enunciado hipotético no se puede tener a la vez el antecedente verdadero y el consecuente falso; el símbolo abrevia, por consiguiente, un simbolismo más largo que expresa la negación aplicada a la conjunción entre el valor de verdad del antecedente y la falsedad del consecuente, sea "**~(p.~q)**".

De este modo, el lenguaje artificial del simbolismo lógico permite decidir la validez de los argumentos en todos los casos en que una ambigüedad residual pueda reducirse a la estructura del lenguaje ordinario. El punto preciso en que la lógica simbólica cruza e impugna la hermenéutica es pues éste: la equivocidad del léxico, la anfibología de la sintaxis, en suma, la ambigüedad del lenguaje ordinario, no pueden superarse sino al nivel de un lenguaje cuyos símbolos tengan una significación enteramente determinada por la tabla de verdad que permiten construir. De modo que la significación del símbolo "**v**" está enteramente determinada por su función de ver-

dad, en tanto sirve para salvaguardar la validez del silogismo disyuntivo; asimismo, la significación del símbolo “▷” agota enteramente su sentido en la construcción de la tabla de verdad del silogismo hipotético. Estas construcciones atestiguan que el símbolo es enteramente no ambiguo, mientras que la no-ambigüedad del símbolo asegura la validez universal de los argumentos.

En tanto no está fundada en su función reflexiva, la lógica del doble sentido cae necesariamente bajo los golpes de la lógica formal y simbólica; la hermenéutica será siempre sospechosa, a los ojos del lógico, de alimentar una complacencia culpable por las significaciones equívocas, de dar subrepticiamente una función informativa a expresiones que no tienen más que función expresiva, o si se quiere incluso directiva. La hermenéutica cae así en las *fallacies of relevance* que denuncia la sana lógica.

Únicamente la problemática de la reflexión puede venir en ayuda de las expresiones equívocas y fundar verdaderamente una lógica del doble sentido. Lo único que puede justificar las expresiones equívocas es su papel de *apriori* en el movimiento de apropiación de sí

mismo por sí mismo que constituye la actividad reflexiva. Esta función de *apriori*, ya no depende de una lógica formal, sino de una lógica trascendental, si se entiende por lógica trascendental el establecimiento de las condiciones de posibilidad de una esfera de objetividad en general; la tarea de una lógica *semejante* es desprender por vía regresiva las nociones presupuestadas por la constitución de un tipo de experiencia y de un tipo correspondiente de realidad. La lógica trascendental no se agota en el *apriori* kantiano. El vínculo que hemos establecido entre la reflexión sobre el *pienso, existo* en tanto acto y los signos dispersos en las culturas de este acto de existir abre un nuevo campo de experiencia, de objetividad y de realidad. A este campo pertenece la lógica del doble sentido, de la que decíamos antes que podía ser compleja, pero no arbitraria, y rigurosa en sus articulaciones. En la estructura misma de la reflexión reside el principio de un límite de las exigencias de la lógica simbólica; si no hay algo como lo *trascendental*, la intolerancia de la lógica simbólica no tiene réplica; pero si lo trascendental es una dimensión auténtica del discurso, entonces recobran fuerza las razones que pueden oponerse a la pretensión del *logicismo* de medir todo discurso por su tratado de los argumentos, y que nos han parecido quedar "en el aire", sin fundamento:

1. La exigencia de univocidad no vale más que para un discurso que se presenta como *argumento*: ahora bien, la reflexión no *argu-*

menta, no extrae ninguna consecuencia, no deduce, no induce; dice en qué condiciones de posibilidad la conciencia empírica puede equipararse a la conciencia tética. De ahí que sólo sea equívoca la expresión que debería ser unívoca en el curso de un mismo "argumento" y no lo es; no hay en cambio ninguna *fallacy of ambiguity* en el uso reflexivo de los símbolos de múltiples sentidos: reflexionar e interpretar esos símbolos es un mismo acto.

2. La inteligencia que desarrolla la comprensión de los símbolos no es el sustituto inválido de la definición, porque la reflexión no es un pensamiento que define y piensa por "clases". Volvemos a encontrar aquí el problema aristotélico de los "sentidos múltiples del ser": Aristóteles fue el primero en discernir perfectamente que el discurso filosófico no se sitúa bajo la alternativa lógica de lo unívoco y lo equívoco, porque el ser no es un "género"; sin embargo, el ser se dice, pero "se dice de múltiples modos".

3. Remontémonos a la primera alternativa considerada antes: un enunciado, decíamos, que no informe sobre hechos solamente expresa las emociones o actitudes de un sujeto; ahora bien, la reflexión queda fuera de esta alternativa; lo que hace posible la apropiación del *pienso, existo* no es ni enunciado empírico ni enunciado emocional, sino algo distinto de uno y otro.

Esta defensa de la interpretación se basa enteramente en su función *reflexiva*. Si el doble movimiento del símbolo hacia la reflexión y de la reflexión hacia el símbolo vale, el pensamiento que interpreta está bien fundado. Entonces, puede decirse, por lo menos en forma negativa, que el pensamiento no está medido por una lógica de los argumentos; la validez de los enunciados filosóficos no puede ser arbitrada por una teoría del lenguaje concebida como sintaxis; la semántica de la filosofía no pasa íntegra a una lógica simbólica.

Estas proposiciones relativas al discurso filosófico no permiten decir lo que es positivamente un enunciado filosófico; sólo el ser dicho podría justificar enteramente al decir. Por lo menos podemos afirmar que el lenguaje indirecto, simbólico, de la reflexión *puede* ser válido, no porque sea equívoco, sino *aunque* sea equívoco.

#### 4. LA REFLEXIÓN Y EL CONFLICTO HERMENÉUTICO

Pero la réplica de la hermenéutica a las objeciones de la lógica simbólica corre el riesgo de ser una victoria inútil: la impugnación no viene sólo de fuera, no es únicamente la voz del lógico "intolerante";

viene de dentro, de la inconsistencia interna de la hermenéutica, desgarrada por la contradicción. Sabemos desde ahora que no es *una* interpretación sino varias las que hay que integrar a la reflexión. Es pues el conflicto hermenéutico mismo el que alimenta el proceso de la reflexión y rige el paso de la reflexión abstracta a la reflexión concreta. ¿Es esto posible sin "quebrar" la reflexión?

Cuando intentábamos justificar el recurso a hermenéuticas ya constituidas —la de la fenomenología de la religión y la del psicoanálisis— sugeríamos que su conflicto bien podría ser no sólo una crisis del lenguaje, sino más profundamente una crisis de la reflexión: hacer morir los ídolos o escuchar los símbolos ¿no es —nos preguntábamos— una misma empresa? En efecto, la unidad profunda de la desmitificación y la remitización del discurso no puede parecer sino al término de una ascesis de la reflexión, en el curso de la cual el debate que dramatiza el campo hermenéutico se convertirá en una disciplina del pensar.

Desde ahora, surge ante nosotros un rasgo de esta disciplina: las dos empresas que hemos opuesto al comienzo —la reducción de las ilusiones y la restauración del sentido más pleno—, esas dos empresas tienen en común descentrar el origen del sentido hacia otro foco que ya no es el sujeto inmediato de la reflexión —“la conciencia”, el yo vigilante, atento a su presencia, preocupado por sí mismo y fiel a sí mismo. De ese modo la hermenéutica, abordada por sus polos más opuestos, representa en primer lugar una impugnación y una prueba para la reflexión, cuyo primer movimiento es identificarse con la conciencia inmediata. Dejarnos desgarrar por la contradicción de las hermenéuticas extremas es entregarnos al asombro que pone en movimiento la reflexión: sin duda necesitamos ser apartados de nosotros mismos, desalojados del centro, para saber por fin lo que significa: *pienso, existo*.

Creímos haber resuelto la antinomia del mito y la filosofía buscando en la interpretación misma la mediación entre el mito y la filosofía o, más ampliamente, entre el símbolo y la reflexión. Pero esta mediación no está dada, está por construirse.

No está dada como solución a mano. El desasimiento del Ego, al cual nos convoca el psicoanálisis más que ninguna otra hermenéutica, es el primer hecho de reflexión que la reflexión no comprende. Pero la interpretación fenomenológica de lo sagrado, a la cual parece oponerse polarmente, no es menos ajena al estilo y a la intención fundamental del método reflexivo; ¿no es un método de trascendencia lo que opone al método de inmanencia de la filosofía reflexiva? Lo sagrado, manifestado en sus símbolos, ¿no parece pertenecer al ámbito de la revelación más que al de la reflexión? Que se mire

hacia atrás a la voluntad de poder del hombre **nietzscheano**, al ser genérico del hombre **marxista**, a la libido del hombre freudiano, o que se mire hacia adelante al foco trascendente de significación que designamos con el término vago de lo sagrado, el foco del sentido no es la "conciencia" sino otra cosa.

Una y otra hermenéutica plantean, pues, la misma cuestión de confianza: el desasimiento de la conciencia en provecho de otro foco del sentido, ¿puede comprenderse como un *acto de reflexión*, hasta como el primer gesto de la reapropiación? Tal es la cuestión que queda en suspenso; es más radical todavía que la de la coexistencia de varios estilos de interpretación y que toda la crisis del lenguaje sobre la que se recorta el conflicto hermenéutico.

Adivinamos que estas tres "crisis" —crisis del lenguaje, de la interpretación y de la **reflexión**— no pueden resolverse sino conjuntamente. Para hacerse concreta, es decir, igual a sus contenidos más ricos, la reflexión debe hacerse hermenéutica. Pero no existe hermenéutica general; esta aporía nos pone en movimiento. ¿No sería entonces una misma empresa arbitrar la guerra de las hermenéuticas y ampliar la reflexión a la medida de una crítica de las interpretaciones? ¿No puede la reflexión, en un mismo movimiento, hacerse reflexión *concreta* y la rivalidad de las interpretaciones *comprenderse en el doble sentido del término*: justificarse por la reflexión e incorporarse a su obra?

Por el momento, tenemos una gran perplejidad: lo que se ofrece a nuestra perplejidad es una relación de tres términos, una figura de tres **vértices**: la reflexión, la interpretación entendida como restauración del sentido y la interpretación comprendida como reducción de la ilusión. Habrá sin duda que comprometerse bastante en la lucha de las interpretaciones antes de ver **aparecer**, como una exigencia de la guerra misma de las **hermenéuticas**, el medio de arraigarlas *juntas* en la reflexión. Pero a su vez la reflexión ya no será la posición tan exangüe como perentoria, tan estéril como irrefutable, del **pienso, existo**: se volverá reflexión concreta, y lo hará gracias a la ruda **disciplina** hermenéutica.

**LIBRO SEGUNDO**

**ANALÍTICA: LECTURA DE FREUD**

## INTRODUCCIÓN

### CÓMO LEER A FREUD

Antes de entrar en mi "Ensayo para comprender a Freud", quisiera decir cómo ha sido escrito y cómo debe ser leído.

Lo que propongo no es una interpretación a un solo y mismo nivel, sino una serie de cortes en que cada lectura se completa y también se corrige con la siguiente; igualmente se encontrará tal distancia entre la primera y la segunda lecturas que la interpretación inicial podrá parecer negada. Nada de eso; cada lectura es esencial y debe ser conservada.

Quiero explicarme sobre este procedimiento.

Diré ante todo unas palabras sobre las dos grandes partes de este estudio, que he denominado la una "Analítica" y la otra "Dialéctica"; luego diré algo sobre el movimiento de la "Analítica" misma.

1. Con miras a una dialéctica de las hermenéuticas ha sido escrito un estudio aparte, consagrado a la interpretación freudiana en sí misma considerada. A esta interpretación separada la llamo "Analítica", por la índole en cierta forma mecánica y exterior de su oposición con respecto a todas las demás interpretaciones. ¿Cómo se articula esta "Analítica", tomada **globalmente** con la "Dialéctica"?

La relación entre "Analítica" y "Dialéctica" corresponde a la dificultad central planteada en la "Problemática". Al principio Freud me pareció, en efecto, *un representante de la hermenéutica reductiva* y desmitificante al lado de Marx y Nietzsche. Por lo demás, así es como le he introducido y presentado más arriba; es, pues, el gusto de los extremos lo que ante todo me ha guiado; Freud se me apareció como ocupando un lugar preciso en el debate hermenéutico, frente a una hermenéutica no reductiva y restauradora, al lado de otros pensadores que sostienen una batalla comparable a la suya. Todo el proceso de este libro consiste en una progresiva rectificación de esa postura inicial y de la visión algo panorámica del campo de batalla que la goberna. Al fin podrá parecer que en esta batalla indecisa Freud no está en ninguna parte, por lo mismo que está por doquier. Tal impresión es justa: los límites del psicoanálisis deberán finalmente concebirse no tanto como una frontera tras la cual hay otros puntos

de vista rivales o aliados, cuanto como la línea imaginaria de un frente de investigación que retrocede sin cesar, mientras que los otros puntos de vista pasan del exterior al interior de la línea divisoria. Al principio Freud es un combatiente entre otros; al final, resultará el testigo privilegiado del combate total, ya que todas las oposiciones vendrán a confluir en él.

Es ante todo a sus aliados a quien encontraremos en él y no ya a su lado. Veremos progresivamente el problema de Nietzsche y el de Marx surgiendo en la entraña de la cuestión freudiana, como la cuestión del lenguaje, de la ética y de la cultura. Las tres interpretaciones de la cultura que estamos acostumbrados a yuxtaponer se apoyarán entre sí, convirtiéndose el problema de cada uno en el problema del otro.

Pero lo que principalmente cambiará en el correr de estas lecturas sucesivas es la situación de Freud respecto a lo que le es más opuesto, a saber, una hermenéutica de lo Sagrado. He querido ante todo aplicarme a la más viva oposición, a fin de conseguir la máxima distancia de pensamiento. Al principio, en una interpretación del psicoanálisis totalmente regulada por su propia sistemática, todas las oposiciones son exteriores; lo otro del psicoanálisis está fuera de él. Esta primera lectura es necesaria; interesa como disciplina reflexiva; logra el desasimiento de la conciencia y regula la ascensis de este narcisismo que pretende hacerse pasar por el verdadero Cogito; por eso no renegaremos nunca de esta lectura y de su penoso aprendizaje sino que los conservaremos en la lectura final. Sólo para la segunda lectura, la de nuestra "Dialéctica", la oposición exterior y totalmente mecánica de los puntos de vista podrá invertirse en oposición interna y cada punto de vista resultará en alguna forma su contrario y contendrá dentro de sí la razón del punto de vista inverso.

¿Por qué —**se** nos dirá— no ir directamente a este enfoque dialéctico? Por disciplina mental, esencialmente. Es preciso ante todo hacer justicia separadamente a cada punto de vista; por eso se necesita adoptar, si puedo expresarme así, las exclusivas educadoras. Luego es preciso explicar su oposición; para ello se necesita derrumbar los eclecticismos cómodos y plantear todas las oposiciones como exteriores. Intentaremos mantener esta disciplina mental: por eso entraremos en el psicoanálisis por lo que éste tiene de más exigente, por la sistemática, que Freud mismo ha denominado su "metapsicología".

2. Pero nuestra "Analítica" no establece una lectura de un solo tenor y al mismo nivel; se orienta desde el principio hacia una visión más dialéctica, mediante el proceso de lo más abstracto hacia lo más con-

creto que implica la serie de lecturas. Empleo aquí el término abstracto no en el vago e impropio sentido según el cual una idea es abstracta cuando carece de base experimental, desprendida de los hechos, "puramente teórica" —según suele decirse—, sino en el sentido preciso y propio de la palabra. La tópica y la económica que se relacionan con ello no son abstractas en el sentido de que estén lejos de los hechos. En las ciencias humanas, la "teoría" fundamenta los hechos mismos; los "hechos" del psicoanálisis se establecen por la "teoría": en lenguaje freudiano, por la "metapsicología"; juntos es como la "teoría" y los "hechos" pueden ser invalidados o confirmados.

La "tópica" freudiana es abstracta, pues, en un sentido específico. ¿Cuál? En el sentido de que la tópica freudiana no da cuenta del carácter intersubjetivo de los dramas que constituyen su tema principal; que se trate del drama de la relación parental o del drama de la misma relación terapéutica, en que las otras situaciones llegan hasta la palabra, lo que mantiene el análisis es siempre un debate entre conciencias. Ahora bien, en la tópica freudiana, tal debate se proyecta en una representación del aparato psíquico en que sólo se tematiza el "destino de las pulsiones" en el interior de un psiquismo aislado. Para decirlo con crudeza, la sistemática freudiana es solipsista, mientras que las situaciones y las relaciones de que habla el análisis y que hablan en el análisis son intersubjetivas. En eso reside el carácter "abstracto" de la primera lectura, tal como la proponemos en la primera parte de la "Analítica". Por eso la tópica, adoptada desde el principio como disciplina necesaria, aparecerá poco a poco como un nivel provisional de referencia que será, no abandonado, sino superado y retenido. Poco a poco, en el interior mismo de la "Analítica", la lectura de Freud irá enriqueciéndose y convirtiéndose en su contraria, hasta el momento en que diga algo que también dijo Hegel.

He aquí los principales jalones implicados en este proceso de nuestra "Analítica" hacia su "Dialéctica". En un primer ciclo, intitulado "Energética y hermenéutica", pondremos en su lugar los conceptos fundamentales de la interpretación analítica; este estudio, de índole propiamente epistemológica, se centrará en los escritos de *Metapsicología* de los años 1914-1917; en esta investigación nos guiará una interrogante: ¿qué significa en psicoanálisis interpretar? Indagación previa a cualquier estudio bien fundado de los fenómenos de la cultura; porque la legitimidad, igual que el límite de validez, de la interpretación depende exclusivamente de la solución a ese problema epistemológico. Este primer grupo de capítulos, en que seguiremos aproximadamente el orden histórico de la constitución de la primera tópica (inconsciente, preconsciente, consciente) y la instalación pro-

gresiva de la explicación económica, nos enfrentará a un dilema aparente: por un lado aparecerá el psicoanálisis ante nosotros como una explicación de los fenómenos psíquicos mediante conflictos de fuerza y por tanto como una energética; por otro, como una exégesis del sentido aparente mediante un sentido latente y por tanto como una hermenéutica. La unidad de estas dos formas de entender será el asunto de esta primera parte; de un lado, sólo la incorporación del punto de vista económico a una teoría del sentido nos parecerá capaz de hacer del psicoanálisis una "interpretación"; el punto de vista económico, por otra parte, nos parecerá irreductible a cualquier otro en razón de lo que llamaremos el carácter irrebasable del deseo.

En el segundo ciclo, intitulado "La interpretación de la cultura", comenzará a esbozarse el proceso de desbordamiento desde dentro. Puede, en efecto, considerarse toda la teoría freudiana de la cultura como una trasposición meramente analógica de la explicación económica del sueño y la neurosis. Pero la aplicación del psicoanálisis a los símbolos estéticos, a los ideales y las ilusiones impondrá, por carambola, la refundición del modelo inicial y del esquema de interpretación discutidos en la primera parte; esta refundición se refleja en la segunda tópica (*yo-ello-superyó*) que se agrega a la primera sin suprimirla; se descubrirán nuevas relaciones, fundamentalmente nuevas relaciones con el otro, que sólo pueden hacer aparecer situaciones y obras culturales. Al correr, pues, de estos capítulos comenzará a descubrirse el carácter abstracto de la primera tópica y en especial su carácter solipsista; así nos preparamos para la confrontación con la exégesis hegeliana del deseo y del desdoblamiento de la conciencia en la conciencia de sí, que nos ocupará en la "Dialéctica". Pero aun ahí el sueño será un modelo a la vez superado e insuperable, como la posición del deseo en la primera parte; por esta razón la teoría de la ilusión aparecerá, al fin de este segundo ciclo, como una repetición del punto de partida en la cúspide de la cultura.

Finalmente, un tercer ciclo estará consagrado a la última revisión de la teoría de las pulsiones bajo el signo de la muerte. Nueva teoría de las pulsiones que tiene una considerable significación. Por una parte, sólo ella nos permite redondear una teoría de la cultura, volviéndola a colocar en el campo de la lucha entre Eros y Tánatos. Al mismo tiempo, esa teoría permite llevar a su término la interpretación freudiana del principio de realidad, que habrá servido de principio a fin como contrapolo del principio de placer. Pero redondeando así la teoría de la cultura y la de la realidad, esta nueva teoría de las pulsiones no se limita a cuestionar de nuevo el modelo inicial del sueño: ella afecta al punto mismo de partida, o más exactamente a la forma mecanicista en que la tópica ha sido inicialmente

enunciada; este mecanismo, cuya hipótesis fundamental relativa al funcionamiento del aparato psíquico exponemos al comienzo de la primera parte, nunca ha sido totalmente eliminado de las exposiciones ulteriores de la tópica. Ahora bien, ese mecanismo resiste a toda integración en una interpretación del sentido por el sentido y hace precario el lazo entre energética y hermenéutica que exponemos en la primera parte; sólo puede ser impugnado fundamentalmente al nivel de esta última teoría. Pero la paradoja reside en que este último desarrollo de la teoría señala el retorno del psicoanálisis a una especie de filosofía mitológica, cuyos emblemas son las figuras de Eros, Tánatos y Ananké.

De este modo nuestra "Analítica" se encamina, mediante sucesivas **superaciones**, hacia una "Dialéctica". Razón por la cual estos capítulos deben leerse como cortes sucesivos en que la comprensión, avanzando desde lo abstracto a lo concreto, cambia de sentido. Para una primera lectura, más analítica, el freudismo deja fuera lo que va reduciendo; para una segunda lectura, más dialéctica, el freudismo comprende en cierta forma lo que pareció excluir al reducirlo. Ruego, pues, expresamente al lector que suspenda su juicio y se ejercite en pasar de una primera comprensión, que tiene sus propios criterios, a una segunda comprensión, en que el pensamiento adverso se escucha en el texto mismo del maestro de la **sospecha**.

## PRIMERA PARTE

# ENERGÉTICA Y HERMENÉUTICA

## EL PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DEL FREUDISMO

Nuestro primer ciclo de investigación está consagrado a la estructura del discurso psicoanalítico. Prepara así el camino para una inspección del fenómeno de la cultura, al que consagraremos el segundo ciclo.

He puesto esta indagación bajo un título que designa de inmediato la dificultad central de la epistemología psicoanalítica. Los escritos de Freud se presentan a la primera mirada como un discurso mixto, incluso ambiguo, que lo mismo enuncia conflictos de fuerza que serían de la competencia de una energética, como relaciones de sentido que corresponderían a la jurisdicción de una hermenéutica. Quisiera hacer ver que tal ambigüedad aparente está bien fundada, que ese discurso mixto constituye la razón de ser del psicoanálisis.

Me limitaré, en esta introducción, a mostrar sucesivamente la necesidad de ambas dimensiones de ese discurso; la tarea de los cuatro capítulos que componen esta primera parte consistirá precisamente en superar la distancia de los dos géneros de discurso y llegar al punto en que se comprenda cómo la energética *pasa por* una hermenéutica y cómo la hermenéutica *descubre* una energética. Este punto es aquel en que la posición del deseo se revela en y por un proceso de simbolización.

Ahora bien, la regla de la interpretación, de la *Deutung*, se presenta, en una explicación tópico-económica, primeramente como una aporía. En la medida en que señalamos el sesgo deliberadamente antifenomenológico de la tópica, parece que sustraemos toda base a una lectura del psicoanálisis como hermenéutica; la sustitución de las nociones económicas de investigación —emplazamiento \ despla-

zamiento de energía— por las de conciencia intencional y objeto mentado (o intentado) parece exigir una explicación naturalista y excluir una comprensión del sentido por el sentido. Brevemente. el punto de vista tópico-económico parece que puede fundamentar una energética, pero de ningún modo una hermenéutica. Sin embargo, es indiscutible que el psicoanálisis es una hermenéutica: no por azar sino por destino intenta dar una interpretación de la cultura en su conjunto; ahora bien, las obras de arte, los ideales y las ilusiones son, a títulos diversos, modos de la representación. Y si pasamos de la periferia al centro, de la teoría de la cultura a la del sueño y la neurosis —que es el hueso duro del psicoanálisis—, aun entonces y siempre venimos a parar en la interpretación, en el acto de interpretar, en el trabajo de interpretación. Es en el trabajo de interpretación del sueño —insistiremos en ello— donde se ha fraguado el método freudiano. Gradualmente, todos los "contenidos" con los que trabaja el analista resultan representaciones, desde la fantasía hasta la obra de arte y las creencias religiosas. Ahora bien, el problema de la interpretación cubre exactamente el problema del sentido o de la representación. Así, pues, el psicoanálisis es de cabo a rabo interpretación.

Aquí es donde se constituye la aporía: ¿cuál es la norma de la representación respecto a las nociones de pulsión y destino de pulsión y afecto? ¿Cómo componer una interpretación del sentido por el sentido con una económica de investigaciones, desinvestigaciones y contrainvestigaciones? Parece, a primera vista, haber antinomia entre una explicación regulada por los principios de la metapsicología y una interpretación que se mueve necesariamente entre significaciones y no entre fuerzas, entre representaciones y no entre pulsiones. Me parece que todo el problema de la epistemología freudiana se concentra en este único problema: ¿Cómo es posible que la explicación económica *pase por* una interpretación referida a significaciones y, a la inversa, que la interpretación sea un *momento* de la explicación económica? Lo fácil es lanzarse a una alternativa: o una explicación de índole energética, o una comprensión de índole fenomenológica. Ahora bien, es preciso admitir que el freudismo existe sólo a costa de rechazar esa alternativa.

La dificultad de la epistemología freudiana está no sólo en su problema, sino también en su solución. En efecto, Freud no logró de golpe una clara visión del encabalgamiento de los puntos de vista en la metapsicología. Las sucesivas exposiciones de la tópica llevan la huella —ciertamente cada vez más reducida— de una fase inicial en que esta tópica contradice al trabajo de la interpretación. Lo que más tarde llamaremos hipótesis cuantitativa gravita pesadamente sobre la explicación económica. De ahí que todas las exposiciones ulteriores

riores sufran de una disociación residual; buscaremos la clave de ese divorcio inicial entre explicación e interpretación en el *Proyecto...* de 1895. Tal será el objeto de nuestro primer capítulo. Luego haremos ver cómo el famoso capítulo **vii** de *La interpretación de los sueños* recoge la exposición del *Proyecto...*, pero superándola y preparando más claramente su integración al trabajo de la interpretación; éste será el objeto de nuestro capítulo segundo. Buscaremos, finalmente, en los escritos de *Metapsicología* de 1914-1917 la expresión más madura de la teoría y nos detendremos largamente en la relación entre pulsión y representación, justificando lo mismo las dificultades todas que todos los ensayos de solución.

Puede ser, efectivamente, que en la posición misma del deseo residá a la vez la posibilidad de *pasar de la fuerza* al lenguaje, pero también la imposibilidad de *reasumir o integrar* totalmente la fuerza en el lenguaje.

## CAPÍTULO I

### UNA ENERGÉTICA SIN HERMENÉUTICA

El *Proyecto* de 1895<sup>1</sup> representa lo que podríamos denominar la fase no hermenéutica del sistema. En efecto, la concepción que domina en ella del "aparato psíquico" no parece en modo alguno recíproca de un trabajo de desciframiento; aunque luego veremos cómo la interpretación de los síntomas de la neurosis no está ausente de esta conceptualización. Ésta se basa en un principio —el principio de constancia— tomado de la física y tiende a un tratamiento cuantitativo de la energía. Ahora bien, este recurso al principio de constancia y a la hipótesis cuantitativa representa el aspecto del freudismo que más se resiste a la lectura que yo propongo, basada en la correlación entre energética y hermenéutica, entre relaciones de fuerza y relaciones de sentido. Pero resulta que el *Proyecto* de 1895 no es aún una "tópica", en el sentido de los escritos de *Metapsicología*, e importa no identificar al principio la noción de "aparato psíquico" y el "punto de vista tópico"; la primera es puro calco de un modelo físico, el segundo es correlativo de una interpretación del sentido por el sentido. Ciento que se ha de reconocer que esta concepción cuasi física del aparato psíquico nunca fue totalmente

<sup>1</sup> El estudio conocido como *Proyecto de una psicología para neurólogos* fue publicado por primera vez en Londres en 1950 a continuación de las *Cartas a Wilhelm Fliess*, así como una colección de notas y planes, bajo el título general de *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* (Irnago Publishing, Londres, 1950) [tr. esp.: *Los orígenes del psicoanálisis* (*Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, t. III, 1968, pp. 585-882)]. El estudio no tiene en realidad título preciso: Freud habla de su "Psicología para uso de neurólogos" (*Cartas a Fliess*, 23, 27 de abril de 1895, o simplemente del sistema φψω (*ibid.*) por razones que explicaremos más tarde (nota 16). Sobre el título y la intención del *Proyecto...*, cf. E. Kris, Introducción a Los *orígenes...* (pp. 22-4) y Prólogo al *Proyecto* (*ibid.*, pp. 309-11); Ernest Jones, *La vida y la obra de Sigmund Freud*, Paidós, B. A., 1959, t. I, pp. 391 s. Sobre la palabra misma de "metapsicología", ver *Cartas a Fliess*, 41 y 84. Sobre los primeros esbozos del *Proyecto*, consúltese la carta a Breuer, 29 de junio de 1892 (G. W. xvii, p. 5; C. P. v, p. 25; este texto aparecerá en la *Standard Ed.* en el t. I (inédito hasta hoy), y la importante "Comunicación preliminar" fechada en diciembre de 1892, publicada en Berlín y en Viena a comienzos de 1893, y colocada a la cabeza de los *Estudios sobre la histeria* de 1895 (G. W. I, pp. 77 ss.; S. E. II, pp. 1-17; tr. esp. *La histeria*, O. C., t. I, pp. 25-129). Entre las notas y manuscritos anteriores al *Proyecto*, interesan principalmente los Manuscritos D y G.

eliminada del freudismo; pero estimo que el desarrollo del freudismo puede considerarse como la progresiva reducción de la noción de "aparato psíquico" —en el sentido de una "máquina que no tardará en funcionar por sí misma" —<sup>2</sup> a una tópica en que el espacio no es un lugar físico, sino un escenario en el que entran en debate papeles y máscaras;<sup>3</sup> este espacio se convertirá en lugar del ciframiento y del desciframiento.

Es cierto que el principio de constancia mantendrá hasta el fin cierta exterioridad de la explicación energética frente a la interpretación del sentido por el sentido; la "tópica" conservará siempre un carácter ambiguo; se la podrá considerar a la vez como un desarrollo de la teoría primitiva del aparato psíquico y como un largo proceso para desembarazarse de ella. Por eso estaremos muy atentos al destino de la hipótesis cuantitativa a través de las sucesivas etapas que van del *Proyecto* a la tópica (o a las tópicas); a este respecto, las cuatro o cinco expresiones del sistema no tienen la misma significación epistemológica. Especialmente el capítulo VII de la *Traumdeutung* ocupa el lugar más equívoco entre el *Proyecto* y las dos tópicas. La verdad es que constituye un desarrollo del *Proyecto*, del principio de constancia y de la hipótesis cuantitativa, y sin embargo se liga a la interpretación en tal forma que anuncia la tópica ulterior. Situación que no debe turbarnos: espero mostrar posteriormente que no es en la "tópica" donde se pone radicalmente en tela de juicio la hipótesis cuantitativa, sino en la confrontación —no tópica o hipertópica— de todas las fuerzas del deseo, de todas las formas de la libido, con la pulsión de muerte. Esta pulsión de muerte es la que lo complica todo: por cuanto lo que está "más allá del principio de placer" es imposible que no altere, por carambola, la hipótesis de constancia a la que inicialmente se ligó el principio de placer (cf. "Analítica", parte m, cap. III).

## 1. EL PRINCIPIO DE CONSTANCIA Y EL APARATO CUANTITATIVO

Merece transcribirse la declaración preliminar del *Proyecto*: "En este *Proyecto* hemos intentado encajar la psicología en el cuadro de las ciencias naturales; es decir, representar los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados de partículas materiales especificables, y esto a fin de hacerlos evidentes e incuestionables.

<sup>2</sup> *Cartas a Fliess*, 32, *Los orígenes...*, p. 702.

<sup>3</sup> Se lee en el Manuscrito L (*Los orígenes...*, p. 762): "Multiplicidad de las personas psíquicas —el hecho de la identificación quizás permita admitir *literalmente* esta frase" (MS junto a la carta 61 del 2 de mayo de 1897).

Este proyecto entraña dos ideas cardinales: 1º lo que distingue la actividad del reposo es de orden cuantitativo. La cantidad ( $Q$ ) se baila sometida a las leyes generales del movimiento. 2º Las partículas materiales de que se trata son las neuronas".<sup>4</sup> Debemos a Bernfeld,<sup>5</sup> a Jones<sup>6</sup> y a Kris<sup>7</sup> una esmerada reconstrucción del ambiente científico en el cual pudo nacer tal proyecto. Y contra ese medio es contra el que debe luchar el psicoanálisis; al menos Freud no renegará nunca de sus convicciones fundamentales: como todos sus maestros, vieneses y berlineses, ve y verá en la ciencia la única disciplina del conocimiento, la única regla de absoluta honestidad intelectual, una visión del mundo que excluye cualquier otra y sobre todo la de la antigua religión. En Viena mismo, como en Berlín, la "Naturphilosophie" y su sucedáneo científico, el vitalismo, han dejado paso, en biología, a una teoría físico-fisiológica, basada en las ideas de fuerza, de atracción y repulsión, regidas por el principio de conservación de la energía descubierto por Robert Mayer en 1842 y reprendido por Helmholtz; según este principio, la suma de fuerzas (motrices y potenciales) permanece constante en un sistema aislado. Hoy conocemos mejor las ampliaciones vienesas de la escuela de Helmholtz,<sup>8</sup> así como los primeros trabajos científicos de Freud en neurología y embriología; por eso nos extraña menos el *Proyecto* de 1895. Su interés estriba no tanto en las premisas que le son propias como en su propósito de mantener hasta el fin la hipótesis de constancia en áreas nuevas donde no había sido puesta a prueba: teoría del deseo y el placer, educación para la realidad por el placer y también el intento de incorporar el pensamiento observador y judicativo al sistema. Por ahí Freud no sólo iba más lejos que Helmholtz.

\* *Proyecto de una psicología para neurólogos*, p. 886. En una carta de fines de 1895 se lee: "Me devoran dos ambiciones: descubrir qué forma asume la teoría del funcionamiento mental cuando se introduce ahí la noción de cantidad, una especie de economía de las fuerzas nerviosas, y en segundo lugar, sacar de la psicopatología alguna ventaja para la psicología normal" (*op. cit.*, carta 24 del 25 de mayo de 1895, p. 694). Y algunos días más tarde: "Los tres sistemas de neuronas, los estados 'libre' y 'ligado' de la cantidad, los procesos primario y secundario, las tendencias principal y transaccional del sistema nervioso, las dos reglas biológicas de la atención y de la defensa, los índices de calidad, realidad y pensamiento, la determinación sexual de la represión y, en fin, los factores de los cuales depende el estado consciente como función perceptiva, todo ello concordaba y continúa concordando. Naturalmente, ¡me siento más que dichoso!" (20 de octubre de 1895, *ibid.*, p. 702).

<sup>5</sup> S. Bernfeld, "Freud's earliest Theories and the School of Helmholtz", *Psychanal. Quart.*, 13, p. 341.

<sup>6</sup> E. Jones, *La vida y la obra de Sigmund Freud*, t. I, pp. 38 ss.; 47 ss.

<sup>7</sup> E. Kris, *Introducción a Los orígenes del psicoanálisis*, pp. 587-630.

<sup>8</sup> Brücke, primer maestro de Freud, es el eslabón vienes entre Helmholtz y Freud; cf. Jones, *op. cit.*, I, 51-3, 54, 262.

holz, sino que restablecía también la tradición de Herbart,<sup>9</sup> quien, desde 1824, había litigado contra el libre albedrío, ligando el éxito del determinismo a la motivación inconsciente y aplicando la terminología física a una dinámica de ideas; deben igualmente atribuirse a Herbart el uso de la palabra idea, en el sentido de percepción y representación, el tema de la prioridad de la idea sobre el afecto que representa un papel eminente en los escritos de la *Metapsicología*, acaso hasta ía palabra (sino la noción) de *Verdrängung* (represión). La filiación de Freud con Herbart, en lo que al principio de constancia se refiere concretamente, no admite dudas: la "búsqueda de equilibrio" es el principio rector de esa "psicología matemática" y de su cálculo de fuerzas y cantidades. Finalmente, Freud se acercará a Herbart y Fechner<sup>10</sup> al renunciar a toda base anatómica para su sistema psíquico, volviendo a colocar a la psicología en el lugar que Herbart había querido darle.

Así, el *Proyecto* de 1895 responde a toda una época del pensamiento científico. Lo único importante es ver cómo Freud, ampliando este pensamiento, lo transforma hasta hacerlo estallar. A este respecto el *Proyecto* representa el máximo esfuerzo de Freud por constreñir a una multitud de hechos psíquicos a entrar en el cuadro de una teoría cuantitativa y una demostración por el absurdo de que el contenido rebasa tal encuadramiento: ya en el capítulo VII de la *Traumdeutung* no intentará Freud retener tantas cosas en un sistema tan cerrado; por lo cual bien puede afirmarse que nada es tan caduco como el plan explicativo del *Proyecto* y nada es tan inagotable como su programa descriptivo: a medida que recorremos el *Proyecto*, tenemos la impresión de que el cuadro cuantitativo y el cimiento neurónico van pasando a segundo plano, hasta quedar en mero lenguaje de referencia, lenguaje dado e inmediatamente disponible, que suministra la coerción necesaria para expresar enormes descubrimientos; idéntica aventura volverá a producirse con *Más allá del principio del placer*, donde la biología hará el doble papel de lenguaje referencial y de coartada para el hallazgo de la pulsión de muerte.

Intentemos desenredar los dos hilos: el de la generalización del principio de constancia y el de su desbordamiento a causa de sus propias aplicaciones.

<sup>9</sup> Hay dos líneas: una línea Helmholtz-Freud y otra línea Herbart-Fechner-Freud, que además se cruzan tanto en Brücke como en Griesinger y Meynert. Sobre la palabra "idea" en Freud, en el sentido de Herbart, cf. MacIntyre, *The Unconscious*, 1957, p. 11. Sobre el origen herbartiano de la palabra "represión", cf. la curiosa nota de Jones, *op. cit.*, 1, p. 293.

<sup>10</sup> Cartas a Fliess, 83: "Es el viejo Fechner quien, en su noble simplicidad, ha enunciado la única idea sensata diciendo que el proceso onírico se desenvuelve en un terreno psíquico diferente" (*ibid.*, p. 803).

Es curioso que Freud no diga gran cosa sobre el origen y la naturaleza de lo que llama cantidad; respecto al origen, procede de excitaciones exteriores o de excitaciones internas y abarca aproximadamente la idea de estímulos perceptivos y pulsionales; la noción de "Q" sirve entonces para unificar bajo un concepto único todo lo que produce energía. Respecto a su naturaleza, Freud se limita a caracterizarla como una suma de excitaciones homologa a la energía física: es una corriente que circula, que "ocupa", "rellena" o "evacúa" y "carga" las neuronas; el importantísimo concepto de "investigación" fue primeramente elaborado en este cuadro neuronal, como sinónimo de ocupación y acumulación (p. 889); el *Proyecto* habla en este sentido de "neuronas investidas" y "vacías"; incluso hablará de ascenso y descenso del nivel de carga, de descarga y resistencia a la descarga, de barrera de contacto, de pantalla, de cantidad acumulada, de cantidad libremente móvil o "ligada". Freud integra así una noción procedente de Breuer; ya veremos luego por qué. Todas estas nociones volveremos a encontrarlas en otros contextos, en sentido cada vez más metafórico. Pero lo curioso es que Freud no va más allá, en el *Proyecto*, en cuanto a determinar la naturaleza de la "Q".<sup>11</sup> No se enuncia ninguna magnitud: sólo se habla de cantidad "relativamente baja" (898) o de "cantidad excesiva" (899); pero sin ley numérica alguna relativa a esa cantidad. ¡Extraña cantidad ésta! Volveremos sobre ello al final de este capítulo.

Pero si bien la cantidad no se sujeta a ninguna ley numérica, sí está regulada por un principio, el principio de constancia, que Freud elabora a partir del principio de inercia; este principio significaría que el sistema tiende a reducir sus propias tensiones a cero, es decir, a descargar sus cantidades, a "liberarse" de ellas (892); el principio de constancia significa que el sistema tiende a mantener lo más bajo posible el nivel de tensión. Esta diferencia de constancia e inercia resulta en sí misma muy interesante,<sup>12</sup> porque señala ya la intervención de lo que más tarde se describirá como "proceso secundario"; la imposibilidad para el sistema de eliminar todas las tensiones proviene de la inexistencia del equivalente de la huida para los peligros interiores; el aparato psíquico se ve forzado a almacenar e investir una masa para maniobrar, constituida por un conjunto permanente

<sup>11</sup> MacIntyre (*op. cit.*, pp. 16-22) asimila la noción freudiana de cantidad a la materia en movimiento de Engels y la opone a Lorentz, para quien la representación energética no es sino un modelo.

<sup>12</sup> E. Kris (*op. cit.*, p. 889, n. 1) ve ahí el esbozo de la futura diferencia entre el principio del nirvana y el principio del placer. Podría también preguntarse si la tendencia hacia cero no anuncia la pulsión de muerte. En todo caso, no podrá decirse que Eros equivale a  $Q = O$ . Cf. más adelante "Analítica", parte III, capítulo III.

de cantidades "ligadas", cuya misión consiste en reducir las tensiones sin poder suprimirlas. "En consecuencia —escribe Freud ya al principio del *Proyecto*—, el sistema neuronal se ve obligado a renunciar a su tendencia primitiva hacia la inercia (es decir, a un descenso de nivel hasta cero). Debe aprender a tolerar cierta cantidad acumulada ( $Q\eta$ ), suficiente para satisfacer las exigencias de una acción específica. En la forma de hacerlo se traduce, sin embargo, la persistencia de la misma tendencia, modificada en el sentido de mantener, por lo menos, la cantidad ( $Q\eta$ ) en el menor nivel posible y de defenderse contra todo aumento de la misma, esto es, de mantener constante ese nivel. Todas las funciones del sistema neuronal deben someterse al concepto de la función primaria o al de la función secundaria, impuesta por las exigencias de la vida" (888-9).<sup>13</sup> Así, desde la primera formulación —y esto le distingue del principio de inercia— el principio de constancia pone en juego el "proceso secundario", cuya base anatómica es absolutamente desconocida: claro que Freud postulará, poco después, por razones de simetría, un conjunto de neuronas de energía acumulada ligada, que él denomina "yo" (913-4). Freud tratará siempre el principio de constancia como el equivalente del principio de inercia para un aparato obligado a obrar y defenderse de los riesgos interiores, para los cuales no hay pantalla comparable al aparato sensorial, pantalla que hace a la vez de barrera y de receptor."

La índole metafórica de este principio se agrava si consideramos que éste opera sobre una diversidad de aparatos, de los cuales al menos uno tiene que ver con el contrario de la cantidad, a saber, la cualidad:<sup>14</sup> "El estado consciente —escribe Freud— nos suministra lo que llamamos 'cualidades' [ya veremos la inmensa importancia de estas cualidades para la prueba de realidad]... por eso debemos tener la valentía de admitir que existe un tercer sistema de neuronas

<sup>13</sup> La distinción entre proceso primario y secundario se explicará largamente después; aquí digamos tan sólo que se trata de oponer la reacción en forma casi alucinatoria y la conducta regulada por una correcta utilización de los signos de realidad merced a la inhibición proveniente del yo (Los orígenes..., pp. 915 ss.)

<sup>14</sup> Ése será uno de los temas esenciales de *El yo y el ello*. Cuando hay un "escudo perceptivo", el yo se entrega sin protección a las incitaciones de sus pulsiones. Es profunda la idea de que la percepción es un sistema selectivo frente a las incitaciones del mundo, mientras que el deseo nos deja desarmados. Puede compararse esta idea con el concepto nietzscheano de "peligro".

<sup>15</sup> Cabe preguntar si la diferencia entre las neuronas  $\varphi$  que "se dejan cruzar" por la corriente y vuelven a su estado anterior y las neuronas  $\psi$  a las que "altera duraderamente" la corriente (*Proyecto*..., pp. 890-1) no es la transcripción de una distinción cualitativa en el fondo, a saber, la oposición entre recibir y retener, entre percibir y recordar.

a las que podría darse el nombre de 'neuronas perceptivas'..." (899-900).<sup>16</sup> "La labor de este sistema consiste en transformar una cantidad exterior en cualidad" (*ibid.*). Freud ha intentado incorporarlas al sistema cuantitativo dotándolas de una propiedad *temporal*: su periodicidad; "el período del movimiento neuronal —dice— se propaga a todas partes sin encontrar obstáculos, a la manera de un fenómeno de inducción" (902).<sup>17</sup> Esto permite a Freud desolidarizarse de la escuela paralelista y de los epifenomenistas: la conciencia no es un duplicado ineficaz del proceso nervioso en general, puesto que está ligado a un conjunto específico de neuronas.

Y no es eso lo más grave. Todo el sistema descansa sobre la equivalencia, meramente postulada, por un lado entre *displacer* y aumento de nivel de tensión, por otro entre placer y descenso de nivel: "Sabemos que existe en el psiquismo cierta tendencia a **evitar el displacer**, y nos vemos tentados a confundirla con la tendencia primaria a la **inercia**. En tal caso el *displacer* coincidiría con un ascenso de nivel cuantitativo ( $Q\dot{\eta}$ ) o con un aumento de tensión; percibiríamos una sensación cuando la cantidad ( $Q\dot{\eta}$ ) aumentara en  $\psi$ . El *placer* nacería de una sensación de descarga" (903). Puro postulado, ya que placer y *displacer* son intensidades sentidas que Freud localiza al lado de cualidades sensoriales, en una tercera especie de neuronas, neuronas  $\omega$ , intensidades que él caracteriza como **investigación** de  $\omega$  por  $\psi$ ;<sup>18</sup> de hecho es un nuevo ejemplo del paso de la cantidad a la cualidad que Freud procura asimilar al precedente, recurriendo de nuevo al fenómeno de periodicidad (904), ya invocado para explicar la cualidad sensorial.<sup>19</sup> Incluso el deseo se incluye en esta teoría mecánica de los afectos (912-3), mediante las huellas dejadas por las experiencias de placer y *displacer*: debe **admitirse**.

<sup>16</sup> Freud designa estas neuronas con la letra W (*Wahrnehmung*) u  $\omega$  (transcripción humorística de W), lo que permite denominar las tres clases de **neuronas**  $\varphi$ ,  $\psi$ , (o. Así es como Freud habla en sus cartas de su sistema  $\varphi\psi\omega$ . (*Cartas a Fliess*, 39, p. 713)). Las neuronas (p, esencialmente permeables, que no ofrecen resistencia alguna y no retienen nada, sirven a la percepción; las neuronas  $\psi$ , esencialmente impermeables, retentivas de cantidad, son aquellas de las que dependen la memoria y también probablemente los procesos psíquicos en general (*Proyecto...*, p. 891).

<sup>17</sup> Esta introducción del tiempo es de extrema importancia; volveremos sobre ello a menudo: el **inconsciente ignora el tiempo**. Es notable que el tiempo sea solidario de la cualidad, la cual **representa** un papel en la prueba de realidad. Tiempo, conciencia, realidad resultan, así, nociones correlativas.

<sup>18</sup>  $\omega$  y  $\psi$  funcionarían "más o menos como vasos comunicantes" (p. 904). MacIntyre (*op. cit.*, p. 18) tiene razón: se trata de un modelo hidráulico.

<sup>19</sup> Freud estará siempre en busca de una ley que explique la alternancia de la cualidad sensitiva con la cualidad afectiva **placer-displacer**: las diferencias sensitivas se sitúan en la zona indiferente y parecen requerir algo así como un óptimo

tirse que, en su estado de deseo, la investición del recuerdo agradable es más considerable que la de la simple percepción; esto permite definir primeramente la represión (confundida aquí con la defensa primaria) como el abandono de investición de la imagen mnémica hostil (913).<sup>20</sup>

Pero es aquí precisamente donde el sistema comienza a resquebrajarse: la pareja placer-displacer pone en juego mucho más que el funcionamiento aislado del aparato psíquico; pone en juego el mundo exterior (alimento, pareja sexual); y con el mundo exterior aparece el prójimo. Es sorprendente que para designar el proceso total en el que se engloba la ayuda del prójimo Freud haya preferido hablar de *prueba de la satisfacción*: "El organismo humano es incapaz, en este estadio precoz, de llevar a cabo esta acción específica a no ser por medio de la ayuda exterior y llamando la atención de una persona experimentada sobre el estado en que se encuentra el niño. Este último le ha alertado produciendo una descarga por la vía de las alteraciones internas (los gritos del niño, por ejemplo). Esta vía de descarga adquiere así una función secundaria de extrema importancia: la de la *mutua comprensión [comunicación]*. La impotencia original del ser humano se convierte así en la fuente *primordial de todas las motivaciones morales*" (909). Esta prueba de satisfacción es realmente una "prueba": está emparentada con la prueba de realidad y señala el paso del proceso primario al secundario.

Claro que Freud ha intentado mantener tal rodeo por la realidad en el marco del principio de constancia volviendo a conectar la regulación por la realidad con el principio del displacer: "El displacer es la única medida educativa" (953). Pero el ahorro de displacer implica, a su vez, varios procesos apenas cuantificables, a saber: esencialmente supone un trabajo de distinción entre la alucinación del deseo y las cualidades sensoriales, trabajo ligado a la función inhibidora de la instancia yo.

En un primer análisis estos temas se articulan bastante bien en la hipótesis central: en el proceso primario, en el que el aparato funciona muy cerca del principio de inercia, la descarga sigue la vía de la reinvestición de las imágenes mnémicas del objeto deseado y los pasos para obtenerlo; se entiende que esta reactivación produzca el

punto de recepción, relacionado con el fenómeno de periodicidad (p. 904); de este o del otro lado, lo que se percibe es la carga y la descarga como tales. Freud vio claro que esta percepción obedece a las leyes de sumación y de umbral (907-8).

<sup>20</sup> Acerca de las relaciones entre los conceptos de defensa y represión, véase el importantísimo trabajo de Peter Madison, *Freud's Concept of Repression and Defense, its Theoretical and Observational Language*, Univ. of Minnesota Press, 1961; más adelante, p. 178, nota 58 y p. 469, nota 18.

análogo de una percepción, es decir, una alucinación: "Estoy persuadido de que esa reacción produce en primer término algo similar a una percepción, o sea una alucinación" (911).<sup>21</sup> Este error produce un placer real y una exagerada reacción de la defensa primaria; juntas, estas reacciones producen un efecto biológico nocivo. El capítulo VH de la *Traumdeutung* postulará todavía esta no discriminación entre la imagen y la percepción en el proceso primario e ideará, para explicarlo, una regresión tópica en el funcionamiento del aparato psíquico;<sup>22</sup> es preciso, pues, admitir que la carga excesiva del deseo produce una imagen que simula el índice cualitativo de la percepción. Tendremos mucho que comentar, a su debido tiempo, sobre tal hipótesis.<sup>23</sup> Ahora preguntamos: ¿cómo efectuar la discriminación en el proceso secundario?

Primeramente Freud relaciona la discriminación de lo real y lo imaginario con la función inhibidora, atribuida ésta a su vez a lo que ya ha sido llamado "organización del yo" (914-6). Es una doctrina incombustible: investigación constante del yo, prueba de realidad y función inhibidora irán siempre juntas.<sup>24</sup> "Si, pues, existe un yo, por fuerza debe inhibir el proceso psíquico primario" (915). Para armonizar esta nueva idea con el sistema, Freud postula un conjunto de neuronas de carga constante: "una red de neuronas investidas y bien facilitadas entre sí" (915). Encontramos también en este texto el primer esbozo de explicación genética del yo. Como después en *El yo y el ello*, esta reserva energética se deriva, mediante préstamos acumulativos, de la cantidad endógena; esta energía ligada forma un sistema de tensiones de nivel constante.

Pero ¿qué es inhibir? Freud lo formula así: el yo aprende a *no* invertir las imágenes motrices, ni las representaciones de los objetos deseados. Esta "restricción" y esta "limitación" —que anuncian ya la famosa *Verneinung* de 1925, el paso por el *No*— están aquí descritas como efecto mecánico del riesgo de placer, sin que comprendamos cómo "los motivos morales" y "la mutua comprensión", evocados más arriba, se atribuyan a ese principio hedonístico. Freud, por lo demás, reconoce no saber cómo, desde el punto de vista mecánico,

<sup>21</sup> Reconocemos aquí la psicosis **alucinatoria** aguda o amencia de **Meynert**, en la que Jones ve uno de los puntos de partida teóricos del sistema primario en el capítulo VII de la *Traumdeutung* (*op. cit.*, I, p. 364).

<sup>22</sup> Tal mecanismo lo explica el *Proyecto* (963): "Debemos suponer necesariamente que, en los estados **alucinatorios**, la cantidad (*Q*) refluye hacia  $\varphi$  y a la par hacia **W** ( $\omega$ ); una neurona ligada no permite que se produzca tal reflujo".

<sup>23</sup> Cf. más adelante la discusión del cap. vn de la *Traumdeutung* y la interpretación del sueño como **cuasi-alucinatorio**. "Analítica", parte r, cap. II, § 2.

<sup>24</sup> Kris ve en este análisis la primera anticipación de la teoría del yo en *El yo y el ello*, 1923. (Los *origenes...*, p. 914, n. 1.)

la amenaza de placer regula la **no-investición** de cantidades acumuladas en el yo (953); es cuando declara: "en lo sucesivo no trataré ya de buscar una explicación mecánica de estas leyes biológicas y me daré por contento si consigo dar una descripción clara y fiel de ese desarrollo" (953).

Todavía resulta más difícil explicar en términos mecánicos el vínculo entre inhibición y discriminación; Freud **confiesa** apoyarse en "índices de realidades" provenientes del sistema  $\omega$ ; "es esta noticia de una descarga procedente **de W** ( $\omega$ ) la que constituye el índice de cualidad o de **realidad para**  $\psi$ " (917). Pero ¿cómo permite la inhibición intervenir a esos índices? Freud precisa la dificultad en los términos **siguientes**: "es una **inhibición debida al yo** la que permite tener un criterio para diferenciar una percepción y un **recuerdo**" (917). Pero la explicación que da es más bien la descripción del problema a resolver: "una carga desiderativa que llega hasta la alucinación, hasta el completo desencadenamiento de placer y que implica un despliegue total de la defensa, es lo que podemos calificar de '**proceso psíquico primario**'. En cambio, llamamos procesos secundarios a los que hacen posible una buena investigación del yo y **una moderación** del proceso primario. Advertimos que este último sólo **tiene** lugar mediante el uso correcto de los índices de realidad, uso que sólo una inhibición por parte del yo lo hace posible. Según nuestra hipótesis, la inhibición por parte del yo lleva, en el momento del deseo, a atenuar la investigación del objeto, y es lo que permite reconocer su **irrealidad**" (918).

Con la diferenciación entran en el sistema funciones cada vez menos **atribuibles** a energías mensurables; el *Proyecto* introduce **incluso**, en su tercera **parte**, temas descriptivos, algunos de los cuales no serán explotados sino mucho más tarde: el "**juicio**" —**término** tomado de **Jerusalem**—<sup>25</sup> se concibe como reconocimiento de identidad entre una investigación apetitiva y un índice «perceptivo de la realidad; tal reconocimiento real de un objeto deseado **constituye** la primera etapa de la apreciación de la realidad, de la **creencia**. Freud no desespera de darle una interpretación cuantitativa: pero es obvio que "la investigación de las neuronas psíquicas" es una mera **transcripción** de la psicología en un lenguaje convencional. Dígase otro tanto de "la atención", entendida como interés suscitado en *ty* por el índice de realidad; la explicación propuesta constituye ya una explicación económica; ese interés consiste en una preparación del yo para sobreinvestir la percepción (944-5). Pero ¿se trata ya de una interpretación mecánica y cuantitativa?

Más notable todavía resulta el papel atribuido a la etapa **verbal**<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Jones, *op. cit.*, I, p. 382 y *Cartas a Fließ, Los orígenes...*, III, p. 695.

<sup>26</sup> No se **insistirá** nunca demasiado en este tema: la carta 46 vincula del mis-

del "pensamiento observador": las imágenes verbales concurren no sólo a la producción de fantasías —**las** famosas "cosas oídas" que se mezclan a las "cosas vividas" en las **fantasías** de la escena infantil—;<sup>27</sup> su **función** positiva es contemporánea de la *atención* y la *comprensión* (949); las imágenes verbales contribuyen a la función secundaria constituyéndose en índices de realidad pensados, y no ya percibidos: "Hemos comprobado así que lo característico del proceso del pensamiento cognoscitivo es el hecho de que la atención se aplica desde el principio a los índices o signos de descarga del pensamiento, es decir, a los signos del lenguaje" (948). Freud seguirá siendo fiel a esta noción de una realidad de dos **grados**: el primero de nivel biológico y perceptivo, el segundo de nivel intelectual y científico: "*El pensamiento que comporta una investigación de los índices de realidad cognitativa o de los índices verbales representa la forma más alta y segura del proceso mental de conocimiento*" (956). En realidad es el desinterés del sabio, su capacidad de inmovilidad y reposo en la idea, lo que se transcribe en **términos** energéticos. Freud vuelve a utilizar para ello la noción de energía "ligada" de **Breuer**, definiéndola como un "*estado que, pese a su elevada investigación, sólo deja pasar una escasa comente*" (951). "Así, el proceso **cogitativo** se caracterizaría, desde el punto de vista mecánico, f.i.: esa condición de '**ligadura**' que combina una fuerte investigación con una reducida comente" (915). Pero debe reconocerse que e.. adelante ya no aparece base anatómica alguna; más bien, a diferencia de la confusión entre alucinación y percepción, la falta de pensamiento no suscita ninguna sanción biológica: "en el pensamiento teórico el placer no tiene papel alguno" (967). Es evidente que la descripción supera aquí a la explicación mecánica.

## 2. HACIA LA TÓPICA

Si ahora retrocedemos un tanto y volvemos a colocar el *Proyecto* en la trayectoria de las tópicas sucesivas, se imponen dos series de observaciones:

1. *Lo que desconecta la explicación de cualquier trabajo de desciframiento, de toda lectura de síntomas y de signos, es la pretensión de*

mo modo el devenir-consciente y la "conciencia verbal" (Los **orígenes...**, III, p. 743). Volveremos sobre ello al estudiar *El yo y el ello*. La misma carta anticipa un punto fundamental: "En el proceso no inhibido, una intensificación que llegará a dominar totalmente la vía hacia la conciencia verbal produce una **psicosis**" (Los **orígenes...**, III, p. 735).

<sup>27</sup> Cf. el importante manuscrito adjunto a la carta 63 del 25 de mayo de 1897, Los **orígenes...**, m, pp. 765-7.

hacer corresponder una psicología cuantitativa del deseo —comparable a la psicología cuantitativa de las sensaciones de Fechner— con un sistema mecánico de neuronas; pues bien, el *Proyecto* representa al respecto la posteriza tentativa de Freud por transcribir anatómicamente sus descubrimientos; el *Proyecto* es un adiós a la anatomía en forma de una anatomía fantástica. Claro es que la tópica se enunciará siempre en lenguaje quasi anatómico; entendida como órgano sensitivo, como órgano "superficial", la conciencia seguirá siendo una especie de corte; pero jamás se intentará buscar una **localización** para las funciones y papeles atribuidos a las "instancias" en la tópica siguiente. Debemos decir aún más: esa última tentativa significa también el primer acto de emancipación de la "psicología"; el tono del texto es psicológico y no neurológico. Ya en la época en que Freud escribía su *Proyecto*, el sostén anatómico del sistema había sido socavado por su base.

Freud, dividido entre la clínica y el laboratorio, entre Charcot y Brücke, está ya mucho más cerca de los franceses, más clínicos, que de los alemanes, más **anatomistas**.<sup>28</sup> Muy pronto —desde 1891!—, con motivo del pleito de la afasia su **crítica** de las teorías de la localización cerebral le había puesto en guardia contra toda explicación orgánica prematura de los trastornos **psíquicos**.<sup>29</sup> Pero sobre todo el gran descubrimiento de estos años, lo que debía enajenarle del medio científico, tanto universitario como médico —el descubrimiento de la etiología sexual de las **neurosis**—,<sup>30</sup> no es una transcripción de ninguna hipótesis propiamente orgánica, sino que ya es puramente clínica; especialmente la entidad clínica de la parálisis histérica se establece en contra de los anatomistas: todo sucede, señala Freud, como si no existiera la **anatomía cerebral**.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Jones, *op. cit.*, I, pp. 208 ss. *Cartas a Fliess, Los orígenes...*, pp. 636-9. ¿Qué lugar debemos asignar al triple fracaso de Freud en el manejo del método experimental, en 1878, en 1884 y 1885? Jones, *op. cit.*, I, pp. 64 ss. El episodio de la cocaína (1884-7) es acaso más decisivo aún, *ibid.*, pp. 89-108; el autoanálisis de Freud debió descubrir su resonancia profunda y duradera e inclinarle a interpretarlo en términos de inconsciente culpabilidad: cf. el sueño de la inyección a Irma del 24 de julio de 1895, relatado en la *Traumdeutung* (Jones, *op. cit.*, I, p. 365). Acerca de todos estos asuntos, cf. Didier Anzieu, *L'auto-analyse*, PUF, 1959, capítulo I: "El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis".

<sup>29</sup> Jones, *op. cit.*, I, p. 223-31. *Autobiografía*, 1925, II, pp. 1017-8. En su primer libro, publicado en 1891, *Sobre la afasia*, Freud se atreve a **atacar** las **localizaciones** alegadas por Wemicke-Lichteim y proponer una explicación *funcional*, en su favor de la cual invoca la autoridad de Hughlings Jackson y su "desinvención".

<sup>30</sup> Sexualidad y lenguaje están, por lo demás, en posición semejante en el punto de flexión de lo orgánico y lo psíquico. Jones, *op. cit.*, I, p. 284.

<sup>31</sup> Jones, *op. cit.*, I, p. 244, y *Autobiografía*, II, pp. 1015-7.

Este hecho fue tan decisivo como el de la afasia para alejar a Freud de toda explicación orgánica prematura. En la misma época, el paso por el método catártico de Breuer,<sup>32</sup> junto a las decepciones de la **electroterapia**,<sup>33</sup> le confirmaban en la génesis estrictamente psíquica de los síntomas: "el histérico —decían Breuer y Freud en la *Comunicación preliminar*— padece principalmente de reminiscencias";<sup>34</sup> lo que desaparece por procedimientos psíquicos ha debido instalarse por vía psíquica. Resulta apasionante seguir, en las *Cartas a Fliess* lo mismo que en las notas y planes que las acompañan, el progreso de la idea según la cual la energía física de la sexualidad exige una etapa propiamente psíquica; explicar los desórdenes que afectan a esta elaboración psíquica de la sexualidad fue la razón de construir el concepto de libido en su nivel psíquico y no anatómico; la libido es el primer concepto que puede llamarse energético sin ser **anatómico**.<sup>35</sup> Fueron los tres ensayos de *Una teoría sexual* los que fijaron en forma definitiva este concepto de "energía psíquica de las pulsiones sexuales".

2. Podemos decir aún más: el *Proyecto* no es solamente un sistema mecánico separado de la interpretación por su hipótesis anatómica; es ya una tópica, *enlazada* subterráneamente con el trabajo de desciframiento de los síntomas. Hay ya hermenéutica en ese texto.

Ante todo la noción de **cantidad**: nos sorprende que jamás se la mida; pero es que comporta desde el principio un carácter concreto y sensible que responde a la clínica: "este concepto —dice Freud desde el comienzo del *Proyecto*— procede directamente de observaciones clínicas de patología, sobre todo en el caso de 'representacio-

<sup>32</sup> *Autobiografía*, II, 1017. Jones, *op. cit.*, I, p. 235.

<sup>33</sup> *Historia del movimiento psicoanalítico*, 1914, G. W., X, p. 46; S. E., XIV, p. 9; tr. esp., II, p. 982.

<sup>34</sup> "Comunicación preliminar", *La histeria*, G. W., I, p. 86; S. E., II, p. 7; tr. esp., I, p. 27.

<sup>35</sup> Sobre el paso de la "tensión sexual psíquica" a la "libido psíquica", cf. *Cartas a Fliess, Los orígenes*, III, p. 667. Es el hecho de la angustia lo que obliga a considerar "la elaboración psíquica" (*ibid.*) y, más en concreto, la "transformación en afectos" de la "tensión sexual". Puede encontrarse en las notas de Kris al Manuscrito G del 7 de enero de 1895 un extracto importante del primero de los dos trabajos de Freud sobre la neurosis de angustia (1895); el papel de la "representación", en que insistiremos en el capítulo III de esta primera parte de la "Analítica", está expresamente señalado: en cuanto la excitación se convierte en estímulo psíquico, "el grupo de las representaciones sexuales presentes en el psiquismo va a cargarse de energía y es en este momento cuando se produce un estado psicológico de tensión libidinal que suscitará la necesidad de descarga [el impulso a abolir dicha tensión]". Los *orígenes...*, III, pp. 677-8, nota 1. El Manuscrito G habla en el mismo sentido del "grupo sexual psíquico" (p. 682). Toda la teoría de la neurosis de angustia descansa en la idea de un obstáculo en la elaboración psíquica de la excitación. Jones, *op. cit.*, I, pp. 269 ss., 274.

nes hiperintensas', lo mismo que ocurre con la histeria y la neurosis obsesiva, donde, como veremos más adelante, el carácter cuantitativo destaca con más claridad que en condiciones normales" (887).<sup>36</sup>

A este respecto, puede que sea la angustia lo que haga más evidente la presencia sensible de la cantidad; la angustia es la cantidad puesta al desnudo. A fin de cuentas el aspecto mecánico de la cantidad importa menos que su aspecto intensivo.

Debemos ir más lejos: todos los "mecanismos" descritos en esta época se proponen al nivel de lo que no mucho después llamará trabajo: trabajo del sueño, trabajo del duelo, etc. Todos los conceptos dinámicos —defensa, resistencia, represión, transferencia—<sup>37</sup> están descifrados en el trabajo de la neurosis, en la "elaboración psíquica de la libido", como decíamos antes. Al mismo tiempo los conceptos energéticos son ahora correlativos de toda la actividad interpretativa puesta en juego por la etiología de las neurosis.

**Finalmente**, la teoría de la constancia y su planteamiento anatómico son ya tan escasamente básicos en el edificio que cuando el *Proyecto*, apenas redactado, sucumba a la duda, sólo sobrevivirá la clínica de las neurosis.<sup>38</sup> De hecho, la etiología sexual de las neurosis ya iba más allá de todo mecanismo y de todo sistema cuantitativo. Freud tenía desde el principio "la clara impresión de haber abordado uno de los grandes secretos de la naturaleza" (Carta 18 de 1894).

No convendría, empero, deducir de este segundo grupo de consideraciones que el principio de constancia y la hipótesis **cuantitativa**

<sup>36</sup> Esta idea reaparece en la segunda parte del *Proyecto* (m, pp. 932-43), insertada entre el "Plan general" y el "intento de representar los procesos  $\Psi$  normales" (proceso secundario, etc.): la "compulsión que emana de representaciones hiperintensas", denunciada por la histeria, demuestra al mismo tiempo la Cantidad: "El término 'intensidad excesiva' —señala Freud— designa un carácter de orden cuantitativo" (935). Fue en los mecanismos de la neurosis (conversión de los afectos en la histeria, desplazamiento del afecto en la obsesión, transformación del afecto en las neurosis de angustia) donde Freud, un año antes del *Proyecto*, "leyó" la cantidad: "La expresión 'afecto sexual' —escribe en la Carta 18, p. 662— debe, naturalmente, entenderse en su sentido más amplio, como una excitación de cantidad bien determinada". El Manuscrito D aclara la correlación entre etiología sexual de las neurosis y teoría de la constancia (Los orígenes..., III, p. 663).

<sup>37</sup> La correlación entre conceptos clínicos y conceptos económicos destaca mucho en las primeras anotaciones sobre la aflicción o duelo, el rencor, los auto-reproches, de un lado, y sobre la defensa, el conflicto, la resistencia, la represión, del otro (*Cartas a Fliess, Los orígenes...*, m, pp. 688, 690, 708, 718). Destaca en especial la hermosísima definición de la aflicción: "La amarga pesadumbre del objeto desaparecido" (*ibid.*, m, p. 678). La correlación entre aflicción (duelo) y melancolía ya está trazada: "La melancolía es una aflicción (duelo) provocada por una pérdida de libido" (*ibid.*).

<sup>38</sup> *Cartas a Fliess, Los orígenes...*, III, pp. 706-7, 708: "Quizá debiera contentarme con una explicación clínica de las neurosis".

hayan quedado liquidados con esta transcripción **seudoadanatómica**. El afecto continuará siendo visto como una "cantidad", desplazable o ligada, junto a la representación; y el concepto de investigación continuará estrechamente vinculado a esa **extraña** cantidad jamás mensurada. Se puede **igualmente** pensar que el descubrimiento y la práctica del método de libre asociación, sustitutos del método catártico, más bien confirmaron la idea de que el **psiquismo** presenta cierta contextura muy precisa. Esta convicción de que el psiquismo no es un caos sino que presenta un orden oculto suscitó el método de interpretación a la vez que reforzaba la explicación determinista; como dice Jones al principio de su libro, "jamás abandonaría Freud el determinismo por la **teleología**".<sup>39</sup> Fue el principio de constancia lo que le permitió elaborar una teoría del deseo, con sus ideas de "fin" e "intención", subordinada a la hipótesis determinista (L, p. 763). Explicaremos esta coincidencia entre la idea de interpretación, como relación del sentido con el sentido, y la idea de orden y sistema al final del capítulo **IV**. Por eso el principio de constancia, concebido como autorregulación **de** un sistema psíquico, sobrevivirá a su expresión en términos de neuronas: el principio de realidad **se**guirá considerándose por mucho tiempo como una complicación y un rodeo; sólo la pulsión de muerte pondrá seriamente en tela de juicio ese principio; frente a la muerte, la Vida aparecerá como Eros. Cabría preguntar si, en esta última etapa de la **metapsicología**, el freudismo no habrá restaurado la **Naturphilosophie** que quiso liquidar la Escuela de **Helmholtz**, y la *Weltanschauung* goethiana que entusiasmara al joven Freud. En tal caso Freud habrá realizado la profecía pronunciada sobre sí mismo: volver a la filosofía por la **medicina y la psicología**.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Jones, *op. cit.*, I, p. 56.

<sup>40</sup> "En cuanto a mí, alimento en el **trasfondo** de mí mismo la esperanza de **alcanzar** por el mismo camino [la medicina] mi primera meta: la filosofía. Es lo que esperaba inicialmente antes de haber comprendido bien por qué estaba en el mundo." *Cartas a Fliess. Los orígenes...*, III, p. 712. Acerca de Freud y Goethe, cf. Jones, *op. cit.*, I, p. 54.

## CAPÍTULO II

### ENERGÉTICA Y HERMENÉUTICA EN LA INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS

El difícil capítulo **vii** de *La interpretación de los sueños*<sup>1</sup> (*Traumdeutung*) es el heredero indiscutible del *Proyecto* de 1895; no habiendo sido publicado por Freud mismo este Proyecto, puede decirse que quedó a salvo en *La interpretación de los sueños*.<sup>2</sup> Y sin embargo, se han introducido al menos dos cambios; el primero es demasiado notable para que se nos escape: el aparato psíquico de *La interpretación de los sueños* funciona sin referencia anatómica, es un aparato *psíquico*; en adelante el sueño impone una temática que puede denominarse herbartiana: hay un "pensamiento" del sueño; lo que el sueño realiza, o mejor, aquello de que es cumplimiento (*Erfüllung*) es un deseo (o más bien un anhelo o aspiración, *Wunsch*), esto es, todavía una "idea", un "pensamiento". Por eso *La interpretación de los sueños* habla de ideas investidas y no de neuronas investidas. Este primer cambio implica otro menos ostensible, pero quizás más importante para una reflexión epistemológica sobre los "modelos": el esquema del aparato psíquico oscila entre una representación *real* —como lo era la máquina del *Proyecto*— y una representación *figurada* —como lo serán los esquemas ulteriores de la tópica. Intentaremos comprender esta ambigüedad, y quizás justificarla hasta cierto punto.

Los dos cambios expresan una más radical transformación, que afecta a las relaciones entre la *explicación tópico-económica*, por un lado, y la *interpretación*, por el otro. Esta relación estaba disimulada

<sup>1</sup> Multiplico a propósito las citas de *La interpretación de los sueños* a fin de ofrecer a los lectores una versión más exacta del texto original. El título mismo, que atañe en forma directa a la teoría hermenéutica, debe traducirse exactamente: *Deutung* no puede significar ciencia sino interpretación. [El autor alude al título de la primera versión francesa (*La science des rêves*), obviamente infiel. Recuérdese que el cap. **vii** del original alemán al que aquí se hace referencia figura en la traducción española de L. Ballesteros como parágrafo 9 (T.).]

<sup>2</sup> La evolución de la teoría puede seguirse en las *Cartas a Fließ*, posteriores al *Proyecto*; véanse especialmente las Cartas 39 y 52, todavía cercanas al *Proyecto*. Importa para la discusión posterior señalar que la teoría del carácter alucinatorio del sueño, ya iniciada en el Proyecto (p. 928), precedió a la tesis más general de que el sueño es una realización del deseo: Cartas 28, 45, 62. Cf. Didier Anzieu, *op. cit.*, pp. 82-129.

en el *Proyecto*: la interpretación de los síntomas, tomada de las neurosis de transferencia, guiaba la construcción del sistema pero sin constituirse ella misma en tema explícito dentro del sistema. Por eso la explicación parecía independiente del trabajo concreto del analista y del trabajo del propio enfermo sobre su neurosis. No ocurre tanto en *La interpretación de los sueños*: la explicación sistemática se difiere hasta el final de un trabajo efectivo cuyas reglas también están elaboradas; su destino expreso es el de traducir gráficamente lo que sucede en el "trabajo del sueño" \* sólo accesible para y por el trabajo de la interpretación. La explicación se subordina, pues, explícitamente a la interpretación; que no por azar se llama el libro *Traumdeutung, Interpretación de los sueños*.

## 1. EL TRABAJO DEL SUEÑO Y EL TRABAJO DE LA EXÉGESIS

La tesis de que *el sueño tiene un sentido* es, por lo pronto, una tesis polémica que Freud defiende en dos frentes: por una parte se opone a toda concepción de que el sueño es un juego fortuito de representaciones, un desecho de la vida mental, cuyo único problema sería su falta de sentido. Desde este primer punto de vista, hablar del sentido del sueño es declarar que se trata de una operación inteligible, incluso intelectual, del hombre; comprenderlo es experimentar su inteligibilidad. Por otra parte, la tesis se opone a toda explicación prematuramente orgánica del sueño: significa que podemos sustituir siempre el relato del sueño por otro relato, con semántica y sintaxis, pudiendo comparar ambos relatos como comparamos dos textos. Freud incluso asimila esta relación de texto con texto —con mayor o menor **fortuna**— a la relación de traducción de una lengua original a otra lengua; volveremos después a estudiar la exactitud de tal analogía. Tomémosla, de momento, como afirmación taxativa de que la interpretación avanza desde un sentido menos inteligible hacia un sentido más inteligible; debe ser lo mismo que la analogía del jeroglífico perteneciente al mismo ciclo de relaciones, la de un texto oscuro respecto al texto **claro**.<sup>3</sup>

\* "Elaboración onírica" en la traducción española. [T.]

<sup>3</sup> "Me propongo demostrar que los sueños pueden ser interpretados (*einer Deutung fähig sind*)... Admitiendo que los sueños pueden interpretarse, salgo al encuentro de la teoría dominante e incluso de todas las teorías del sueño, salvo la de Schermer; en efecto, 'interpretar un sueño' significa restituir su 'sentido' (*Sinn*), remplazarlo (*ersetzen*) por algo que se inserta (*sich... einfügt*) en el encadenamiento de nuestras acciones psíquicas como un eslabón de gran importancia y tan válido como todo lo demás." G. W., II/III, p. 100; S. E., IV, p. 96; tr. esp., I, p. 304. Más tarde, al comienzo del capítulo III, Freud compara

Esta asimilación del sentido a un texto permite corregir lo que haya de equívoco en la noción de síntoma; el síntoma ya es ciertamente un *efecto-signo* y presenta la estructura mixta que todo nuestro estudio pretende delimitar; pero esta estructura mixta se revela en el sueño mejor que en el síntoma.<sup>4</sup> Por pertenecer al discurso, el sueño descubre el síntoma como sentido y nos permite coordinar lo normal y lo patológico en lo que podría llamarse una semiología general.

Pero ¿puede mantenerse la interpretación en ese nivel no ambiguo en que las relaciones serían relaciones de sentido a sentido? La interpretación no puede funcionar sin poner en juego conceptos de índole totalmente diferente, estrictamente energéticos; es imposible, en efecto, llevar a cabo el primer cometido de la interpretación —el de encontrar qué "pensamiento", qué "idea", qué "deseo" se satisfacen en forma *disfrazada*— sin examinar los "mecanismos" que constituyen el trabajo del sueño, los que garantizan la "transposición" o "distorsión" (*Entstellung*) del pensamiento del sueño en su contenido manifiesto. Tal estudio del trabajo del sueño constituye, según uno de los textos metodológicos de *La interpretación de los sueños*, el segundo *cometido*.<sup>5</sup> Pero la distinción de ambas tareas no tiene más

la situación del *analista*, una vez que ha *superado* las primeras dificultades interpretativas, con la de un *explorador* que llega a la plena claridad tras de salir de un desfiladero, y escribe: "desembocamos en la claridad de un conocimiento súbito" (*wir stehen in der Klarheit einer plötzlichen Erkenntnis*), G. W., II/III, p. 127; S. E., IV, p. 122; tr. esp., I, p. 318. El sueño aparece entonces como "un fenómeno psíquico en la plena acepción de la palabra (*Vollgültiger*), o sea, la realización de un deseo (*Wunsch*); debe interpolarse (*einzureihen*) en la cadena de los actos psíquicos diurnos que nos son comprensibles (*uns verständlichen*); la actividad espiritual (*geistige*) que la ha formado es de extrema complejidad", G. W., II/III, p. 127; S. E., IV, p. 122; tí. esp., I, p. 318. Acerca de la comparación de la interpretación con la traducción de un idioma a otro, o con la solución de un jeroglífico, cf. G. W., II/III, pp. 283-4; S. E., IV, p. 277; tr. esp., I, p. 395.

\* Desde el punto de vista cronológico no hay duda de que la idea de síntoma, común a Breuer y a Freud, es anterior; pero el cambio de prioridad *es* esencial desde el punto de vista metodológico: "Los puntos de vista necesarios para la comprensión del sueño me habían sido dados en mis trabajos anteriores sobre la psicología de las neurosis; no debo traerlos a colación ahora; y sin embargo estoy continuamente obligado a referirme a ellos, cuando quisiera proceder en sentido inverso y volver a encontrar, a partir del sueño, la psicología de las neurosis". G. W., II/III, p. 593; S. E., V, p. 588; t. esp., I, p. 569. "La identidad estructural del síntoma neurótico y del sueño no se establecerá sino al final de la tópica, bajo el título de 'formaciones transaccionales' (*Traumbildung und Symptombildung*)". G. W., II/III, pp. 611-3; S. E., I, pp. 605-8; tr. esp., I, pp. 578-579. Pero la interpretación del síntoma como *símbolo*, en *La histeria*, es el eslabón fundamental; cf. más adelante p. 86, n. 15.

<sup>4</sup> Véase el importante texto metodológico al final del capítulo VI. "El tra-

que un valor pedagógico: el esclarecimiento de los pensamientos inconscientes del sueño muestra únicamente que son los mismos pensamientos de la vigilia; lo extraño, en cambio, se concentra en el trabajo mismo del sueño. La transposición o distorsión —en que ese trabajo consiste en líneas **generales**— separa al sueño del resto de la vida psíquica, así como la revelación de los pensamientos del sueño aproxima a éste a la vida despierta.

Más aún, el primer cometido —aunque mal diferenciado del segundo en la factura del libro— no puede ir muy lejos sin recurrir a conceptos económicos. En efecto, dar con los "pensamientos" del sueño supone hacer cierto viaje regresivo que, más allá de las impresiones y excitaciones físicas actuales, más allá de los recuerdos de la vigilia o restos diurnos, más allá del deseo actual de dormir, descubre lo inconsciente, esto es, Zos *deseos más antiguos*. Lo que emerge a la superficie es nuestra infancia con sus impulsos olvidados, reprimidos, rechazados y, con nuestra infancia, emerge también la de la humanidad, resumida de algún modo en la del individuo. El sueño nos lleva a un fenómeno fundamental que nos preocupará de continuo en este libro: el fenómeno de la *regresión*, cuyos aspectos no sólo cronológicos sino también tópicos y dinámicos comprenderemos mejor en seguida. En esta regresión, lo que a partir de conceptos de sentido nos remite a conceptos de fuerza es esa relación con lo **abolido**, con lo prohibido, con lo reprimido; es el cortocircuito de lo arcaico y lo onírico; porque lo fantástico ahí es lo fantástico del deseo. Si el sueño tiende por su carácter de relato al discurso, en **cambio** su relación con el deseo lo sitúa del lado de la energía, el conato, la apetición, la voluntad de poder, la libido, o como quiera decirse.

bajo psíquico en la formación del sueño se divide en dos **operaciones**: la producción (*Herstellung*) de los pensamientos del sueño y su transformación en contenido del sueño"; los pensamientos del sueño —añade Freud— no son de especial naturaleza. Por el contrario, el trabajo del sueño es algo propio del sueño; esa actividad "es algo totalmente diferente desde el punto de vista cualitativo [del pensamiento **despierto**]"; por eso, de entrada, no admite comparación. No piensa ni calcula ni juzga; se limita a transformar". G. W. II/III, pp. 510-1, n. 2; S. E., v, pp. 506-7; en la tr. esp. falta esta nota. Reaparece el tema en el capítulo VII: G. W., II/III, p. 597; S. E., v, p. 592; tr. esp., I, p. 571. La traducción de la palabra *Entstellung* —con la que Freud designa globalmente el trabajo del sueño, y que comprende el desplazamiento, la condensación y otros procedimientos— resulta difícil: contiene dos ideas, la de un violento cambio de lugar y la de una deformación, desfiguración o disfraz que lo hacen **irreconocible**. La tradicional traducción francesa "*transposition*" y la traducción inglesa "*distortion*" (también ésta es buena traducción en francés) sólo reflejan respectivamente una de las intenciones del término original. Por eso digo: la "transposición" o "distorsión" [la versión española de López Ballesteros traduce *Entstellung* por "deformación" (T.)].

De este modo el sueño, como expresión del deseo, se encuentra en el cruce entre el sentido y la fuerza.

La interpretación (*Deutung*), sin identificarla aún con el trabajo de desciframiento correlativo del trabajo del sueño y vinculada al contenido psíquico más que al mecánico, comienza no obstante a recibir su propia estructura; una estructura mixta: por una parte y en términos de significación, la interpretación es un movimiento de lo manifiesto hacia lo latente; interpretar es trasladar el origen del sentido hacia otro lugar. La tópica, al menos en su forma estática, estrictamente topográfica, representará este mismo movimiento interpretativo que va del sentido aparente hacia otro lugar del sentido; pero ya a este primer nivel es imposible entender por *Deutung* una mera relación entre discurso cifrado y discurso descifrado; ni puede uno contentarse con decir que lo inconsciente es un discurso diferente, un discurso ininteligible. La "transposición" o "distorsión" (*VersteUung*) que la interpretación realiza yendo del contenido manifiesto hacia el contenido latente, descubre otra *transposición*: la del deseo en imágenes, a la cual Freud dedica el capítulo **IV**. Usando una expresión de la *Metapsicología*, el sueño sería ya una "vicisitud de la pulsión" [un destino de instinto].

Pero entonces es imposible precisar más este tema de la *Verstel-lung* sin pasar al segundo cometido, esto es, sin explicar los mecanismos del "trabajo del sueño" (*Traumarbeit*), objeto del capítulo **VI**. Esta segunda tarea requiere, más obviamente que la primera, comprender entre sí dos universos del **discurso**: el discurso del sentido y el de la fuerza. **Afirmar** que el sueño es la **realización** de un deseo **reprimido** supone conjugar dos conceptos que pertenecen a órdenes **diferentes**: la realización o cumplimiento (*Erfüllung*) pertenece al **discurso** del sentido (como lo atestigua su parentesco con **Husserl**) y la represión (*Verdrängung*) pertenece al discurso de la fuerza; la noción de *VersteUung* combina las dos y expresa la fusión de dos conceptos, ya que el disfrazamiento es una especie de manifestación y, a la par, la distorsión que altera esa manifestación, la *violencia hecha al sentido*. La relación entre lo oculto y lo manifiesto en el disfrazamiento implica, pues, una deformación o desfiguración que sólo puede expresarse como una transacción de fuerzas. A ese mismo discurso mixto pertenece el concepto de "censura", correlativo del concepto de distorsión: ésta es el efecto, y la causa es la censura. Pero ¿qué significa censura? La palabra está muy bien escogida: por una parte la censura se manifiesta al nivel de un texto al que impone vacíos, sustituciones de palabras, eufemismos, alusiones, artimañas de construcción; las noticias sospechosas o subversivas se desplazan y ocultan en recuadros anodinos. Por otra parte, la censura es la

expresión de un poder, concretamente un poder político, que se ejerce contra la oposición atacándola en su derecho de expresión. Ambos sistemas de lenguaje están tan estrechamente mezclados en la idea de censura, que debemos decir tanto que la censura sólo altera un texto reprimiendo una fuerza como que sólo reprime una fuerza prohibida trastornando su expresión.

Esto que decimos sobre las nociones de **disfrazamiento**, distorsión y censura —**características** globales de la "transposición" efectuada por el trabajo del sueño— se patentiza más **todavía** si consideramos por separado los diversos mecanismos constitutivos del trabajo del sueño; ninguno puede ser formulado sin recurrir a ese mismo lenguaje mixto.

En efecto, de un lado el trabajo del sueño es lo contrario del trabajo de desciframiento que efectúa el analista; a este respecto es homogéneo de las operaciones mentales que lo recorren en **sentido inverso**. Por eso los dos procedimientos principales estudiados en el capítulo VI de *La interpretación de los sueños* (la "condensación"—**Verdichtungsarbeit**— y el "desplazamiento" —**Verschiebungarbeit**—) son efectos de sentido perfectamente comparables a procedimientos retóricos. Freud mismo compara la condensación con un giro abreviado, lacónico, con una expresión lacunar; al mismo tiempo sería una formación de expresiones compuestas que pertenecen a varias cadenas de pensamientos. En cuanto al desplazamiento, lo compara con un **descentramiento** del polo organizador o incluso con una inversión de acento o de valor; las diversas representaciones cambian sus "intensidades psíquicas" del contenido latente al contenido manifiesto. Ambos procesos testifican, en el plano del sentido, la existencia de una "**sobredeterminación**" que reclama justamente la interpretación. Decimos que cada elemento del contenido del sueño está **sobredeterminado** cuando está "representado varias veces en los pensamientos del sueño".<sup>6</sup> También la condensación y el desplazamiento postulan, aunque en forma diferente, tal sobredeterminación. Esto es claro en cuanto a la condensación: aquí se trata de desplegar la multiplicidad de **significaciones**, de **explicitarlas**, mediante el método de libre asociación. Pero la sobredeterminación no está exigida menos por el desplazamiento, que tiene que ver más con intensidades psíquicas que con el número de representaciones: para crear nuevos valores, desplazar los acentos o "dejar de lado" el punto de intensidad, es inevitable que el desplazamiento vaya por el camino de la sobredeterminación.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> *Mehrfachin den Traumgedanken vertreten*, G. W. I/III, p. 289; S. E. IV, p. 283; tr. esp., I, p. 398.

<sup>7</sup> G. W. II/III, p. 313; S. E. IV, pp. 307-8; tr. esp., I, p. 410.

Pero esta **sobredeterminación** —que se formula en el lenguaje del **sentido**— es la contrapartida de los procesos que se formulan en el lenguaje *de la fuerza*: condensación quiere decir compresión; desplazamiento quiere decir transferencia de fuerzas: "Somos llevados a suponer que en el trabajo del sueño se manifiesta una fuerza psíquica (*eine psychische Macht*) que, por una parte, despoja de su intensidad a elementos de alto valor desde el punto de vista psíquico y, por otra parte, crea, gracias a la sobredeterminación y con elementos de menos valor, 'valores' (*Wertigkeiten*) nuevos que penetran así en el contenido del sueño. En tal caso ha habido en la formación del sueño *transferencia* y *desplazamiento de las intensidades psíquicas* de los diversos elementos, de donde resulta la diferencia de texto entre el contenido del sueño y los pensamientos del sueño. El proceso indicado constituye así la parte verdaderamente esencial del trabajo del sueño: merece ser llamado *desplazamiento del sueño*; *desplazamiento* y *condensación* son los dos **maestros-de-obra** a cuya actividad hemos de atribuir principalmente la configuración (*Gestaltung*) del sueño".<sup>8</sup> Hay, pues, entre la "sobredeterminación" (o "determinación múltiple") y el trabajo de "desplazamiento", o el de "condensación", la misma relación que entre sentido y fuerza.

Idéntico discurso mixto se requiere para el tercer procedimiento que da al sueño su carácter específico de "escena" o "espectáculo"; mientras que la condensación y el desplazamiento daban cuenta de la alteración de los temas o del contenido, la "**figuración**" (*Darstellung*) designa otro aspecto regresivo que Freud denomina regresión formal (para **distinguirla** de la regresión cronológica ya explicada y de la regresión tópica de la que hablaremos más tarde).<sup>9</sup> Ahora bien, tal "**figuración**" se presta a ser descrita en términos de significación; así se observará el fallo sintáctico, la sustitución de todas las relaciones lógicas por sus **equivalentes** figurados, la figuración de la negación por la unión de contrarios en un solo objeto, el carácter de mimo o jeroglífico del contenido manifiesto y, en general, el retorno a la expresión imaginativa y concreta. Dejemos de momento la cuestión de la simbólica sexual, en la que se ha concentrado en demasía la discusión y cuyo lugar exacto veremos oportunamente, y planteemos en toda su amplitud el problema que Freud mismo denomina "examen de la aptitud para la **figuración**".<sup>10</sup> Lo que al respecto parece

<sup>8</sup> G. W. II/III, p. 313; S. E. IV, pp. 307-8; tr. esp., I, p. 410.

<sup>9</sup> Sobre las tres formas de regresión: formal, tópica y cronológica, cf. G. W. II/III, p. 554; S. E. V, p. 548; tr. esp., I, p. 550 (adición de 1914).

<sup>10</sup> *Die Rücksicht auf Darstellbarkeit*, G. W. II/III, pp. 344 ss.; *Considerations of representability*, S. E. V, pp. 399 ss.; *El cuidado de la representabilidad*, tr. esp., I, p. 426.

caracterizar al sueño es su regresión más allá de la imagen-recuerdo hasta la restauración alucinatoria de la percepción. Freud puede así escribir: "La estructura coherente (*das Gefüge*) de los pensamientos del sueño se diluye, durante la regresión, en su material bruto".<sup>11</sup> Pero esta regresión a la imagen, acabada de describir en términos de significación como restauración alucinatoria de la percepción, es a la par un fenómeno económico que sólo puede formularse en términos de "cambios de investiciones energéticas en los diversos sistemas".<sup>12</sup>

Antes de seguir, cabe la objeción de que la *Traumdeutung* arrastra en este punto una ilusión que Freud debía abandonar poco después de publicar su obra maestra; no es difícil reconocer, en el fondo de esta teoría cuasi-alucinatoria del sueño —igual que en el *Proyecto de 1895*—, la creencia en la realidad de la escena infantil de seducción; las huellas perceptivas de esa escena son las que aspiran a revivir y ejercen cierta atracción sobre los pensamientos reprimidos, ellos mismos ávidos de expresión: "conforme a esta concepción podría describirse el sueño como el sustituto (*Ersatz*) de la escena infantil, modificada por transferencia a elementos recientes".<sup>13</sup> Según este modelo de la escena infantil —para Freud ejemplar—, el núcleo residual del sueño consistiría en una "completa investigación alucinatoria de los sistemas perceptivos, y lo que hemos descrito al analizar el trabajo del sueño como 'examen de la aptitud para la figuración' (o 'examen de la representabilidad') podría relacionarse con la atracción selectiva ejercida por la evocación visual de escenas que pueden ser afectadas por los pensamientos del sueño".<sup>14</sup>

Estos textos no dejan lugar a duda: la preferencia concedida a la figuración en el trabajo del sueño tiene para Freud el valor de una reviviscencia alucinatoria de una escena primitiva que ha pertenecido realmente a la percepción. Sin embargo, la objeción que cabe plantear afecta más a la tópica del capítulo VII que a la descripción de la figuración en el marco del trabajo del sueño. Al interpretar la escena infantil como un recuerdo real, Freud se condena sin duda a confundir la fantasía con la huella mnémica de una percepción real; la regresión tópica resulta ser regresión perceptiva y entonces falta la dimensión propia de lo imaginario. Volveremos más adelante sobre este punto. Para nuestro propósito actual bástenos con constatar que la regresión formal —característica de la "figuración", es decir, el retomo de lo lógico a lo figurativo— plantea un problema análogo

<sup>11</sup> G. W. II/III, p. 549; S. E. v, p. 543; tr. esp., I, p. 548.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> G. W. II/III, p. 552; S. E. v, p. 546; tr. esp., I, p. 549.

<sup>14</sup> G. W. II/III, p. 553; S. E. v, p. 546; tr. esp., I, p. 550.

al de la condensación y el desplazamiento: también la propia figuración es una “**transposición**”, por tanto un impedimento para la expresión directa, la forzada sustitución de un modo de expresión por otro. **Consecuentemente**, en los tres casos —**condensación**, desplazamiento y figuración— el sueño es un trabajo. Por lo cual la ***Deutung*** correspondiente será también un trabajo que, para **tematizarse**, requiere un lenguaje mixto, ni puramente lingüístico ni puramente energético.

Que la interpretación sea un trabajo constituye la clave de una dificultad que será el punto final de este estudio de los conceptos mayores de *La interpretación de los sueños*, antes de adentrarme en la tópica del capítulo **VII**. Esta **dificultad** concierne al uso que hace Freud de la noción de símbolo y de interpretación simbólica.

Este uso resulta ya a primera vista bastante desconcertante ya que, por un lado, Freud opone su interpretación a una interpretación simbólica y, por otro, concede un importante lugar, *precisamente en el marco de la figuración*, a la simbólica sexual del sueño (con la que pronto se identificó el libro **entero**). Interesa puntualizarlo en seguida, ya que, en el vocabulario de nuestra "Problemática" el símbolo se aplica a todas las expresiones de doble sentido y constituye el pivote de la interpretación. Si el símbolo es el sentido del sentido, toda la hermenéutica freudiana debiera ser una hermenéutica del símbolo como lenguaje del deseo. Ahora bien, Freud da al símbolo una **acepción** mucho más **restringida**.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Falta **por** hacer un estudio sistemático de la **noción** de símbolo en Freud. M. Guy Blanchet, que ha emprendido este estudio, llamó mi atención sobre la **primera** concepción freudiana del símbolo, la de los **estudios** sobre *La histeria*. Ya en la **Comunicación preliminar** de 1892 (subtítulo del **primer** capítulo del **libro**) el lazo simbólico designa la relación oculta entre la **causa** determinante y el síntoma histérico; lazo simbólico se opone así a lazo manifiesto; el mismo texto establece, por primera **vez**, un paralelo entre ese lazo simbólico y el proceso del sueño. Limitado primamente a los dolores **físicos**, ese lazo se **extiende** progresivamente a todos los síntomas histéricos gracias a la relación, puesta de relieve poco a poco, entre símbolo y recuerdo; el símbolo adquiere entonces valor de reminiscencia dolorosa y Freud emplea la expresión "símbolo **mnémico**" (*La histeria*, I, pp. 26, 142, etc.). El símbolo se convierte así en equivalente de la memoria respecto a la escena traumatisante cuyo recuerdo fue abolido. Si es cierto —**según** se dice en la **Comunicación preliminar**— que "el histérico padece principalmente de reminiscencias" (G. W. I, p. 86; S. E. n, p. 7; tr. esp., I, p. 27), el símbolo mnémico sería **el** medio por el cual el trauma se prolonga en el síntoma. El símbolo mnémico, a diferencia de los "restos **mnémicos**" (fieles), se deforma, se **convierte**, en el sentido de conversión histérica. La simbolización abarca, pues, todo el campo de la distorsión ligada a la **represión** (identificada a su vez en esta época con la **defensa**). El **Proyecto** de 1895 lleva todavía la señal de esta primera concepción del símbolo como equivalente del recuerdo de otro trauma reprimido (*Los orígenes*, III, p. 937); la simbolización tiende, pues,

Recorriendo las teorías del sueño **anteriores** a la suya encuentra, entre las interpretaciones populares, la **interpretación simbólica** a la que opone como "esencialmente diferente" el método de desciframiento: "El primero de estos procedimientos considera el contenido del sueño como un todo y trata de sustituirlo por otro contenido comprensible y, en ciertos aspectos, análogo. Se trata de la **interpretación simbólica del sueño**: naturalmente, fracasa ante los sueños que son no sólo incomprensibles sino **embrollados**".<sup>16</sup> Es así como José explica los sueños del Faraón y como el poeta **Jensen —autor** de aquella ***Gradiva***, comentada años después por **Freud**— atribuye al protagonista de su novela sueños artificiosos pero fáciles de entender. El segundo método, la **Chiffriermethode** desciframiento, "trata el sueño como una especie de documento secreto donde cada signo se traduce a otro signo de significación conocida conforme a una clave **fija**".<sup>17</sup> Esta traducción mecánica, palabra por palabra, ignora totalmente el desplazamiento y la condensación; pero al menos ese desciframiento está más cerca del método analítico que del método **simbólico** en cuanto que se trata de un análisis *en détail* (en detalle) y no *en masse (global)*;<sup>18</sup> como el desciframiento, el análisis trata el sueño como un todo "compuesto", como un "conglomerado de deformaciones psíquicas".<sup>19</sup> El método de libre asociación se asemeja al análisis de la **Chiffrierverfahren** y se aleja del método simbólico.

a designar toda **formación sustitutiva** en los casos de resistencia al regreso del recuerdo reprimido.

Este primer uso freudiano de la palabra símbolo resulta, por tanto, más vasto que el de **La interpretación de los sueños**, puesto que abarca todo cuanto en este libro se denominará "transposición" o "distorsión" (**Entstellung**). No obstante, el papel de intermediario atribuido a las expresiones **idiomáticas** en la formación del **símbolo histérico** anuncia la futura limitación del simbolismo al estereotipo cultural: "es como si hubiera intención de expresar un estado psíquico mediante un estado físico y que para ello sirviera de puente una locución **idiomática**" (conferencia de enero de 1893 sobre "El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos", publicada en S. E. III, p. 34). Por ejemplo, el dolor facial de una enferma tratada conjuntamente por **Breuer** y Freud simboliza una **afrenta**, sentida como un golpe recibido en plena cara; las locuciones usuales, debilitadas por su banalidad, recobran su sentido original en el histérico; otra enferma que sufre de "no poder avanzar" en la vida simboliza en su dolor de piernas —**es** cierto que ya motivadas por otro **lado**— su desamparo moral. En **los** estudios sobre **La histeria** Freud adivinó, pues, que la simbolización no sólo es una transposición fantaseada del cuerpo, sino un resurgimiento del sentido original de las palabras, como intentará explicar en el ensayo de 1919 sobre *Los sentidos opuestos en las palabras primitivas* (tr. esp. en *Psicoanálisis aplicado*) que estudiaremos más tarde.

<sup>16</sup> G. W. II/III, p. 101; S. E. IV, p. 97; tr. esp., I, p. 305.

<sup>17</sup> G. W. II/III, p. 102; S. E. IV, pp. 97-8; tr. esp., I, p. 305.

<sup>18</sup> G. W. n/m, p. 108; el texto aparece en francés.

<sup>19</sup> *Ibid.*, tr. esp. I, p. 308.

Según eso, ¿se excluirá la idea de símbolo del campo del análisis al descartar el método simbólico? No obstante, otra alusión, todavía negativa, anuncia la aceptación del símbolo que las sucesivas ediciones de *La interpretación de los sueños* proseguirán en forma cada vez más coherente. Esa alusión aparece a propósito de Scherner, el único a quien debe algo —según afirma Freud. La discusión se centra en el marco de las teorías somáticas del sueño. Aunque Scherner sea prisionero de este marco demasiado estrecho, ha visto bien que el trabajo del sueño es un "libre ejercicio de la imaginación (*Phantasie*) liberada de las trabas de la vigilia",<sup>20</sup> en el que la naturaleza del órgano y el modo del excitante están "representados simbólicamente" (*symbolisch darzustellen, ibid.*). Por lo tanto estamos ya en la figuración; pese a su estrecho punto de partida (excitante y órgano corporal), Scherner ha reconocido en la palabra símbolo el trabajo de figuración que tiende a desrealizar el cuerpo, a convertir el cuerpo en algo fantástico —dicho en sentido estricto. La falla de esta interpretación es primeramente la misma que la de la interpretación de los antiguos, con sus correspondencias globales; pero lo grave es que esa manera de "fantasear" (*phantasieren*) el cuerpo convierte al sueño en una actividad inútil. La simbólica del cuerpo debe articularse con la actividad de "liberar la excitación" y, por tanto, con el juego complejo de las profundas fuerzas que constituyen las auténticas fuentes del sueño.

Al hilo de las reediciones,<sup>21</sup> el lugar del simbolismo aumenta ince-

<sup>20</sup> G. W. II/III, p. 230; S. E. IV, p. 225; tr. esp., I, p. 369.

<sup>21</sup> Hasta la edición crítica de la *Standard Edition*, hecha por Strachey, resultaba imposible distinguir el texto de 1900 y las adiciones sucesivas. Conviene tener en cuenta que, en lo esencial, la sección E del capítulo VI [Sección e] del capítulo 7 en la ed. esp.], consagrada a la "representación simbólica en el sueño", fue aumentada en 1909, 1911 y 1914; todavía añadió párrafos y notas en ulteriores ediciones (1919, 1921, 1922, 1930). En la 2<sup>a</sup> y 3<sup>a</sup> ediciones tales adiciones se colocaron en la sección D del capítulo V ("Sueños típicos"). Sólo en la edición de 1914 el simbolismo aparece tratado a continuación de la teoría de la figuración, y ahí es donde encuentra su verdadera significación. En el primer párrafo (1925) de esta nueva sección Freud declara su deuda con Steckel: *die Sprache des Traumes* (1911); lo había ya hecho en el prefacio de la 3<sup>a</sup> edición. Un estudio concienzudo sobre el desarrollo del pensamiento de Freud debería tener en cuenta igualmente la influencia de Silberer, de Havelock Ellis, la estrecha colaboración, en esta época, con Otto Rank (que había publicado en 1909 *El mito del nacimiento del héroe*, así como dos ensayos sobre Sueño y poesía y Sueño y mito que Freud incorporó como apéndice al capítulo IV en las ediciones 4<sup>a</sup>, 5<sup>a</sup>, 6<sup>a</sup> y 7<sup>a</sup> [cap. 8 de la ed. esp.]. También es considerable la influencia de Karl Abraham (autor de Sueños y mitos en 1909) y Ferenczi, con numerosos artículos sobre el sueño entre los años 1910 y 1917. En fin, habría que incluir en este proceso todo el dossier de las relaciones entre Freud y Jung. Todo este conflicto interesa para entender bien tanto las reediciones de la *Traumdeutung* como el *Tótem y tabú*, aparecido en 1913, el mismo año de la ruptura con Jung.

santemente, aunque siempre dentro de un marco subordinado; primero estuvo encuadrado entre los "sueños típicos" (cap. v), luego bajo el tema de la "figuración" (cap. vi) —a partir de 1914. Fueron los "sueños típicos" (sueños de desnudez, sueños referentes a la muerte de seres queridos, etc.) los que llamaron la atención de Freud sobre el sentido especial del simbolismo; no tardaría Freud en observar que tales sueños son los que ofrecen menor apoyo al método de la interpretación; poco a poco va desprendiéndose la conclusión de que el simbolismo plantea problemas específicos, aunque no haya función simbólica propia digna de figurar entre los procedimientos del trabajo onírico. Todos los ejemplos de símbolos en el sueño "me han llevado a la misma conclusión: no hay necesidad de postular, en el trabajo del sueño, una especial actividad simbolizante del alma; el sueño se sirve de simbolizaciones que ya están preformadas y listas en el pensamiento inconsciente; en efecto, su aptitud para la figuración (*Darstellbarkeit*) y sobre todo su libertad frente a la censura hacen que satisfagan mejor a las exigencias de la formación del sueño".<sup>22</sup>

Esa frase nos da la clave del resto: la figuración constituye un problema y Freud intenta resolverlo construyendo toda una metapsicología de la regresión; con la simbolización no hay problema, porque en la simbólica el trabajo está ya hecho en otra parte; el sueño se sirve de la simbólica, no la elabora. Así se comprende por qué el soñador no encuentra recuerdos en el caso de sus sueños típicos: es que en su sueño sólo ha utilizado —como si fuesen frases hechas— fragmentos simbólicos que han caído en el dominio común, gastados por el uso, fantasías que él anima por un momento. Se piensa en la noción *husseriana* de "sedimentación", y Freud está de acuerdo: "Cabe preguntarse si muchos de estos símbolos no se parecen a las *siglas* taquigráficas, con su invariable y precisa significación estereotipada; incluso sentimos la tentación de esbozar una nueva clave de los sueños conforme al método de *desciframiento*".<sup>23</sup> He aquí, pues, al

<sup>22</sup> G. W. II/III, p. 354; S. E. v, p. 349; tr. esp., I, p. 431. Es la más antigua observación de toda la *Traumdeutungen* lo referente a la relación entre figuración y simbolismo (se la encuentra ya en la 1<sup>a</sup> ed. de 1900); puede considerarse como el núcleo inicial de todos los desarrollos ulteriores consagrados a la "figuración por medio de símbolos en el sueño"; colocar este desarrollo —desde la 4<sup>a</sup> edición (1914)— a continuación del estudio sobre "los procedimientos de la figuración" (sec. E del capítulo VI) es consecuencia lógica de lo que había percibido desde el principio; la frase acabada de mencionar era, en efecto, la última de la sección correspondiente a la figuración en el cap. VI, sec. D; a partir de 1914 sirve de punto de apoyo para la nueva sección E del mismo capítulo.

<sup>23</sup> G. W. II/III, p. 356; S. E. v, p. 351; tr. esp., I, p. 432. El texto de 1909 prosigue las observaciones de los estudios sobre la histeria referente al papel de las expresiones idiomáticas en la constitución del vínculo simbólico. Sin duda debe buscarse por aquí, como lo hemos sugerido en la nota 15, la continuidad de la

símbolo colocado al otro lado de la frontera que separaba **inicialmente** método simbólico y método de desciframiento. Pero es ahí donde encuentra un lugar preciso, como cifra estereotipada; nada extraño, **pues**, que esta simbólica general no sea **exclusiva** del sueño sino que se la encuentre en cualesquiera representaciones inconscientes de los pueblos: en las leyendas, los mitos y los cuentos, en los refranes, **proverbios** y juegos de palabras corrientes; allí la simbólica incluso es "más completa (*vollständiger*) que en el sueño".<sup>24</sup> Al apropiárselos, el soñador no hace más que seguir los caminos **trazados** por el inconsciente. Y es aquí donde volvemos a dar con la simbólica de **Scherner** y con las extravagancias simbólicas de los neuróticos: "Cada vez que los neuróticos se encubren bajo sus símbolos, vuelven a seguir los caminos que fueron antaño los de la humanidad entera en las viejas épocas de la cultura; de ello dan testimonio todavía, aunque ligeramente tamizados, nuestro lenguaje común, nuestras supersticiones y nuestras **costumbres**".<sup>25</sup>

De ahí que la interpretación analítica deba aquí desembocar en una interpretación genética: el símbolo tiene una **sobre determinación** que no procede del trabajo del sueño, sino que constituye un hecho cultural previo; frecuentemente es vestigio de una identidad **conceptual** y verbal hoy perdida. De ahí la advertencia al lector, o al usuario celoso del psicoanálisis, de que no reduzca la traducción del sueño a una traducción simbólica y relegue la simbólica a un rango auxiliar: la vía propia de la interpretación está en las asociaciones del soñante y no en las conexiones ya constituidas en el símbolo mismo. Por último, interpretación simbólica e interpretación analítica vienen a ser dos técnicas diferentes y la primera debe subordinarse a la segunda "como **auxiliar**".<sup>26</sup>

¿Tuvo Freud razón al restringir el concepto de símbolo a estos signos **taquigráficos**? ¿No debemos distinguir varios niveles de actualidad del símbolo? Además de los símbolos comunes, de uso público —en última instancia, que sólo tienen un **pasado**—, y además de los símbolos usuales, gastados por el uso —que tienen un pasado y un presente y sirven, en la sincronía de una sociedad dada, de prenda al conjunto de pactos sociales, ¿no habrá también nuevas creaciones simbólicas aptas para trasmitir nuevas significaciones? Dicho de otro modo, ¿es el símbolo únicamente vestigio? ¿No será también aurora

concepción freudiana del **símbolo**. El estudio del capítulo x de la *Introducción al psicoanálisis* ("El simbolismo en el **sueño**") (1917), al que volveremos en el capítulo **iv** de la **última** parte de esta obra, confirmará nuestra interpretación.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> G. W. II/III, p. 352; S. E. v, p. 347; tr. esp., I, p. 430.

<sup>26</sup> G. W. II/III, p. 365; S. E. v, p. 360; tr. esp., I, p. 436 (texto de 1909).

de sentido? Sea lo que fuere de esta discusión, que volveremos a entablar oportunamente, comprendemos por qué no hay en el vocabulario freudiano ni en el marco de la explicación económica un **problema** de *simbolización*, mientras que sí lo hay de *figuración*. Pero incluso dentro de los estrechos límites en los que Freud confina al símbolo el asunto no está agotado, ya que el psicoanálisis de los mitos —**que** abordaremos en la segunda parte de esta "Analítica"— se articula justamente en el nivel simbólico. No es puro azar que la interpretación de *Edipo rey* y *Hamlet* —**cuya** discusión detallada vendrá más tarde— venga a propósito del análisis de los "sueños típicos".<sup>27</sup>

## 2. LA "PSICOLOGÍA" DEL CAPÍTULO VII

¿Cómo enlazar a su vez la sistematización del capítulo vn con el conjunto de conceptos económicos y hermenéuticos que se desarrollan antes de este difícil capítulo final?

Su nexo con el resto de la obra es complejo: por una parte se trata de **explicitar**, mediante una "representación auxiliar", lo ya elaborado y formulado en términos implícitos o confusos; pero también se trata de imponer una teoría que permanece en cierta medida exterior a los materiales que compila y coordina. Por eso la teoría misma se agrega a la **conceptualidad medio-económica, medio-hermenéutica**, más operada que reflexivamente pensada, y que nosotros hemos desgajado de la obra misma.

La tópica del capítulo vn está hábilmente repartida en tres episodios, interrumpidos por temas descriptivos y clínicos que embaraillan más bien que amenizan su lectura. La primera **vez**<sup>28</sup> se nos presenta un esquema orientado **que** permite distinguir un sentido progresivo y otro regresivo en el funcionamiento del aparato psíquico; la segunda **vez**,<sup>29</sup> un sistema evolutivo, dotado de dimensión temporal;

<sup>27</sup> Es curioso que la interpretación del mito de Edipo haya quedado, en **las** ediciones posteriores, adscrito a la **sección** de "Sueños típicos" en el cap. v (**sección D**) en **lugar** de incorporarse a la sección consagrada a la "Representación simbólica" (**sección E** del cap. vi), tras de la gran revisión de 1914. El análisis del tema **edípico** sigue haciéndose tras de los sueños típicos acerca del deseo de muerte y en especial del deseo de la muerte del padre en el niño. Efectivamente a Freud le interesaban —en el mito de **Edipo**— las "Fuentes del sueño" (título del cap. v), esto es, su **enraizamiento** en los deseos infantiles, más que el papel de la figuración o la simbolización en el **disfrazamiento** legendario.

<sup>28</sup> G. W. II/III, pp. 541-55; S. E. v, pp. 536-49; tr. esp., I, pp. 544-51.

<sup>29</sup> G. W. II/III, pp. 570-8; S. E. v, pp. 564-72; tr. esp., I, pp. 558-62.

la tercera vez,<sup>30</sup> el aparato incluye, aparte del espacio y el tiempo, la fuerza y el conflicto.

Esta progresión jalona la que ya hemos procurado efectuar al nivel de la interpretación.

La interpretación —decíamos— pretende en primer lugar situar el auténtico pensamiento del sueño, que primero lo buscamos en los estímulos somáticos, luego en los restos diurnos, más tarde en el deseo de dormir; la tópica sirve para determinar la zona que puede ser tenida por lugar original de los auténticos pensamientos del sueño. Tal es la primera función de la tópica, en su forma puramente estática.

La situación tópica del deseo de dormir, respecto al deseo asignado como el verdadero origen del sueño, nos hará entender bien el problema. Ya se sabe que Freud mismo asigna al sueño cierta función relacionada con el dormir; la realización que le caracteriza es un sustituto de la acción que protege el dormir.<sup>31</sup> Tan importante es el deseo de dormir, que debemos atribuirle la transformación de los estímulos externos en imágenes y toda desrealización del cuerpo, cuya contrapartida es la transposición simbólica descrita por Scherner. Algunos textos incluso harían pensar que ése es el deseo dominante, ya que la censura sólo deja pasar las interpretaciones del estímulo que estén de acuerdo con el deseo de dormir.<sup>32</sup> Parece, pues, que se nos remite a Aristóteles, para quien “el sueño es el pensamiento del hombre dormido como tal”.<sup>33</sup> La solución de esta dificultad es una solución tópica: el deseo de dormir se vincula al sistema preconsciente y los deseos del profundo estrato instintivo que engendran el sueño pertenecerían al sistema inconsciente.<sup>34</sup> Por eso la relación exacta entre el deseo intermitente de dormir y los deseos permanentes que

<sup>30</sup> G. W. II/III, pp. 604-14; S. E. V, pp. 598-608; tr. esp., I, pp. 574-8.

<sup>31</sup> "Todos los sueños son en algún sentido sueños de comodidad (*Bequemlichkeitsträume*); sirven para prolongar y no para interrumpir el sueño. *El sueño es el guardián del dormir y no su perturbador.*" G. W. II/III, p. 239; S. E. TV, p. 233; tr. esp., I, p. 374.

<sup>32</sup> "En cuanto al deseo de dormir, sobre el que se centra el yo consciente y que, junto con la censura del sueño y la 'elaboración secundaria' (más tarde la estudiaremos), representa la contribución de aquél [esto es, del yo consciente] al sueño, debe contarse en cada caso entre los motivos que contribuyen a formar el sueño; cada sueño logrado es una realización de ese deseo." G. W. II/III, p. 240; S. E. IV, p. 234; tr. esp., I, p. 375.

<sup>33</sup> G. W. II/III, p. 555; S. E. V, p. 551; tr. esp., I, p. 551.

<sup>34</sup> "No puedo señalar aquí las modificaciones precisas que el dormir provoca en el sistema Prec.; pero indiscutiblemente la característica psíquica del dormir debe buscarse en cuanto a lo esencial en los cambios de investiciones (*Besetzungsveränderung*) de este sistema precisamente, sistema que controla también el acceso de la motilidad paralizada mientras se duerme. Por el contrario, nada —que

buscan una salida en el sueño sigue en suspenso hasta el famoso capítulo VII.<sup>35</sup>

La tesis subyacente a esta discusión es la de que ningún deseo, ni siquiera el deseo de dormir, resulta eficaz si no se agrega a los deseos "indestructibles" y "por así decir inmortales" de nuestro inconsciente, deseos cuyo carácter infantil atestiguan las neurosis.<sup>36</sup>

Así la primera función de la tópica es la de representar figurativamente los grados de profundidad del deseo, hasta lo *indestructible*. Quizá podemos decir ya que la tópica es la metáfora de lo indestructible como tal: "Nada termina, nada pasa, nada se olvida en el inconsciente".<sup>37</sup> Se piensa ya en las fórmulas de la *Metapsicología*: el inconsciente está fuera del tiempo. La tópica es el lugar que representa ese "fuera del tiempo".

Pero tal representación figurada constituye a la vez una trampa: la trampa de la cosa. Por eso Freud procura, desde la primera secuencia dedicada a la tópica, atenuar el aspecto espacial de su esquema y acentuar su aspecto orientado. Al volver sobre el problema muy concreto de la regresión, aprovecha la ocasión para hacer esta rectificación. Recuérdese cómo la regresión designa a la par el retorno del pensamiento a la representación figurada y el retorno del hombre a su infancia; Freud añade a la regresión formal y cronológica otra tercera, la regresión tópica, esto es, el reflujo de una idea (cuya salida motriz se halla cerrada) desde el polo motor hacia el polo perceptivo en forma *alucinatoria*. Esta tercera especie de regresión es, pues, inseparable de los otros dos modos de regresión que sólo pueden ser revelados mediante el desciframiento del sueño. La cuestión es saber si se agrega a las precedentes o sólo les ofrece una representación gráfica.

Freud está a punto de interpretar el famoso sueño del niño muerto cuyo cadáver arde y que viene a despertar a su padre. Es el momento en que se interroga sobre la naturaleza del "lugar psíquico",<sup>38</sup> no

yo sepa— nos autoriza en la psicología del sueño a suponer que el dormir produzca sino modificaciones secundarias en las relaciones del sistema Inc." G. W. II/III, p. 560; S. E. v, pp. 555 ss.; tr. esp., I, p. 553.

<sup>35</sup> Zur *Wunscherfüllung*, G. W. II/III, pp. 555 ss.; S. E. v, pp. 550 ss.; tr. esp., I, pp. 551 ss.

<sup>36</sup> Nada puede hacer un empresario —recuerda Freud— sin capital ni capitalista: "El capitalista que corre con el gasto psíquico necesario para la formación del sueño siempre e irredimiblemente es (no importa cuál haya sido el pensamiento despierto) un *deseo nacido del inconsciente*". G. W. II/III, p. 566; S. E. v, p. 561; tr. esp., I, p. 556. Sobre la noción de "indestructible" y de "inmortal", cf. G. W. II/III, pp. 559 y 583; S. E. v, pp. 553 y 577; tr. esp., I, pp. 553 y 564.

<sup>37</sup> G. W. II/III, p. 583; S. E. v, p. 577; tr. esp., I, p. 564.

<sup>38</sup> Die *psychische Lokalität*, G. W. II/III, p. 541; S. E. v, p. 536; tr. esp., I,

anatómico sino psíquico, de la *escena* del sueño. La idea de lugar psíquico es desde el principio **analógica**: el aparato psíquico funciona como un complicado microscopio o *como* una cámara fotográfica; el lugar psíquico es como el lugar del **aparato** donde se forma la imagen; ese punto es ya en sí mismo un punto ideal al que no corresponde parte tangible alguna del aparato. La comparación nos lleva, pues, a la paradoja de una serie de lugares que no constituyen tanto una **extensión** real cuanto un orden regular: "Estrictamente hablando no necesitamos suponer un auténtico orden espacial de los sistemas psíquicos. Nos basta con que se establezca una sucesión constante (*eine feste Reihenfolge*) merced al hecho de **que**, durante ciertos procesos psíquicos, la excitación recorre los sistemas en un determinado orden **temporal**".<sup>39</sup> La espacialidad no es, en sentido estricto, sino una "representación **auxiliar**": lo que quiere representar es no sólo la existencia de los diferentes sistemas que lo componen, sino también la dirección de su funcionamiento.

Ahora debemos reconocer que la ejecución de este programa lleva la marca de una ilusión cuyo examen hemos aplazado hasta aquí. Freud está todavía dominado por la teoría de la seducción real del niño por el adulto; ésta es la ilusión que fomenta la interpretación de la regresión como una atracción procedente de las huellas **mnémicas** que están cerca de la percepción y proceden de ella; por eso las dos "extremidades" del aparato se definen de una parte por la **motilidad** y de otra por la **percepción**. Las huellas **mnémicas** se sitúan "cerca de" la extremidad **perceptiva**, y la instancia crítica "cerca de" la extremidad **motriz**; como la huella está cerca de la percepción, así el **preconsciente** está cerca de la motilidad. En fin, el inconsciente está "más atrás", en el sentido de que no podría llegar a la conciencia a no ser "pasando por el preconsciente". La dirección progresiva, característica del funcionamiento de la vigilia, es una marcha hacia el polo motor, mientras que la dirección regresiva designa el movimiento por el cual "la representación (*Vorstellung*) regresa a la imagen (*Bild*) sensorial de que salió una vez".<sup>40</sup> Lo caduco de

p. 544. Es digno de notarse que la **expresión** viene de Fechner: *Psicofísica*, parte u., p. 520: "La escena en que se mueve el **sueño** puede ser muy diferente de la de la representación en la vida despierta". Citado en G. W. II/III, p. 541; S. E. v, p. 536; tr. esp., I, p. 544.

<sup>39</sup> G. W. II/III, p. 542; S. E. v, p. 537; tr. esp., I, p. 545.

<sup>40</sup> G. W. H/III, p. 548; S. E. v, p. 543; tr. esp., I, p. 547. En esta **marcha regresiva** el trayecto de las **investigaciones** retrocede desde los estratos inconscientes hacia las huellas mnémicas de la **percepción** con objeto de "investir el sistema perceptivo hasta la plena vivacidad **sensorial**, siguiendo una marcha inversa a partir de los pensamientos (*Gedanken*)". G. W. H/III, p. 548; S. E. v, p. 543; tr. esp., I, p. 547.

esta tópica es sin duda la caracterización del polo regresivo como polo perceptivo.

El esquema tiene mucho que ver con la teoría **alucinatoria** del deseo, heredada del *Proyecto* de 1895 y conservada en la teoría de la seducción infantil como recuerdo real. El fenómeno decisivo no es, a los ojos de Freud, el que la vía hacia la motilidad esté cerrada, sino el que los pensamientos del sueño, rebotados de la conciencia, sufran la atracción de recuerdos infantiles que permanecieron cercanos a la percepción en virtud de su vivacidad sensitiva: "Según esta concepción, podría describirse el sueño como *el sustituto de la escena infantil, modificada por transferencia a elementos recientes*".<sup>41</sup> Es comprensible que Freud, al descubrir finalmente su error, haya gritado por un momento que se derrumbaba todo su **sistema**.<sup>42</sup>

Cabe en efecto preguntarse si esa confusión de las dos escenas, la de la percepción y la de la fantasía, no impide a la tópica de *La interpretación de los sueños* liberarse totalmente de la **espacialidad** natural y sacar todas las consecuencias de la idea de "**lugar** psíquico"; por eso esta tópica flota entre dos aguas, entre la representación de una serie de lugares homólogos a lugares físicos y una "escena" que no forma parte del mundo en ningún sentido sino que es mera representación gráfica de lo que se ha descrito como "aptitud para la figuración" (*Darstellbarkeit*).

No creo, sin embargo, que lo esencial de esta tópica sucumba a la objeción; la teoría de la seducción real únicamente explica los **equívocos** de la tópica, mas no su razón de ser fundamental: Y esto es lo que he comenzado a aclarar designando el lugar del inconsciente como el símbolo del "fuera del tiempo". Nos lo van a permitir poner más de relieve las partes siguientes de la tópica.

Freud introdujo el tiempo en el sistema, en la forma de una

<sup>41</sup> G. W. II/III, p. 552; S. E. V, p. 546; tr. esp., I, p. 549.

<sup>42</sup> Puede seguirse en las *Cartas a Fliess* las fases de esta disolución y también la persistencia de la hipótesis inicial: III, pp. 650, 704-7, 713-4, 750, 752 (nota 1), 757-9, 761-2. Con todo y que Freud, desde 1895, hablaba de "cosas vistas y medio comprendidas" (pp. 650, 759). Cf. también la alusión a la sublimación, pp. 761-2. Su autoanálisis fue lo que descubrió a Freud la índole puramente fantástica de la escena infantil: Jones, *op. cit.*, I, p. 334; Anzieu, *op. cit.*, p. 61. Al mismo tiempo, el folklore y la historia de las religiones —especialmente el estudio de las posesiones **diabólicas**— le corroboraban la irreabilidad de la escena **infantil** (pp. 752-4). Acerca de la fantasía: *Cartas a Fliess*, p. 767. Cabe preguntar si la misma tenaz ilusión no reaparece en la interpretación freudiana de la religión, cuando se intenta —con grandes refuerzos históricos y **etnológicos**— reconstruir un asesinato real del padre de la horda, y después un asesinato real del Moisés egipcio (cf. más adelante, libro II, parte II, cap. III).

historia de su funcionamiento, para explicar el carácter cronológico de la regresión. "El sueño —recuerda Freud— es un fragmento de la vida psíquica infantil ya superada." <sup>43</sup> ¿A qué viene esta reconstrucción tópico-genética? A elucidar la índole enigmática del deseo, a saber, su impulso hacia la *satisfacción*. Debemos suponer un estado primitivo del aparato psíquico —en el que reconocemos el proceso primario del *Proyecto*— donde las repetidas experiencias de satisfacción crean un sólido vínculo entre el estímulo y la imagen mnémica: Tan pronto como vuelva a manifestarse la necesidad, se desencadenará, merced a la relación establecida, un impulso psíquico (*psychische Regung*) que investirá de nuevo la imagen mnémica de esa percepción y provocará nuevamente la misma percepción, es decir, reconstruirá la situación de aquella primera satisfacción; a ese impulso (*Regung*) lo llamamos "deseo" (*Wunsch*); la reaparición de la percepción es el cumplimiento del deseo (*Wunscherfüllung*) y la completa investición de la percepción por el estímulo de la necesidad es el camino más corto hacia la realización del deseo. Nada nos impide suponer un estado primitivo del aparato psíquico en que tal trayecto fue recorrido en forma efectiva y en el cual el deseo se desenvuelve consecuentemente en forma alucinatoria. "Tal actividad psíquica primera tiende, pues, a una *identidad de percepción*, es decir, tiende a repetir la percepción vinculada a la satisfacción de la necesidad." \*\* Tal es el camino más corto para la satisfacción. Sólo que tal camino más corto no es el que nos *enseña* la realidad; la decepción y el fracaso nos han *enseñado* a detener la regresión en la imagen mnémica y a inventar el rodeo del pensamiento (*Denken*). Este sistema secundario constituye, desde el punto de vista genético, el sustituto (*Ersatz*) del deseo alucinatorio. Ahora comprendemos cómo la regresión tópica del sueño es también regresión temporal: lo que la anima es la nostalgia del estadio primitivo del deseo alucinatorio; este regreso al sistema primario es la clave de la *figuración*.<sup>45</sup>

*La interpretación de los sueños* vuelve a poner sobre el tapete por última vez y bajo el tema "Proceso primario y secundario". La *represión*, la teoría del aparato psíquico; ahora el aparato recibe, aparte del espacio y el tiempo, la fuerza y el conflicto; tal modificación la

<sup>43</sup> G. W. II/III, p. 573; S. E. V, p. 567; tr. esp., I, p. 559.

<sup>44</sup> G. W. II/III, p. 571; S. E. V, pp. 565-6; tr. esp., I, pp. 558-9.

<sup>45</sup> "La teoría que ilumina todos los síntomas psiconeuróticos culmina de verdad en esta única proposición: *También ellos deben poderse considerar como realización de deseos que pertenecen al inconsciente.*" G. W. II/III, p. 574; S. E. V, p. 569; tr. esp., I, p. 560. No carece de interés la referencia a Hughlings Jackson (*Find out all about dreams, and you will have found all about insanity*); lo que aquí se incorpora al esquema puramente tópico del aparato psíquico es el esquema jacksoniano de la liberación funcional (cf. más adelante, I. III, cap. I).

impone el examen del trabajo del sueño, especialmente la represión con la que se vinculan todos los mecanismos del sueño. El punto de vista puramente tópico inicial estaba ligado a la cuestión del origen de los pensamientos del sueño *en el inconsciente*; parecía, pues, lógico representar ese origen como un lugar y la regresión hacia la percepción como regresión a una extremidad del aparato. Ahora lo importante son las relaciones en las fronteras del sistema; por eso deben los lugares ser sustituidos por procesos y especies diferentes de "derivación de la excitación": "De nuevo sustituimos aquí el modo de representación tópica por el modo de representación dinámica".<sup>46</sup>

Desde este punto de vista el proceso primario representa la libre derivación de excitaciones cuantitativas y el proceso secundario, un tope a esa derivación y una transformación en investigación quiescente (*ruhende Besetzung*); lenguaje que nos es familiar desde el *Proyecto*. Lo problemático son, pues, las "condiciones mecánicas" (*mechanische Verhältnisse*) de esa derivación del estímulo, según predomine uno u otro sistema.

¿Qué significa este problema? Lo que se ventila es el destino de la regulación mediante el placer y, ulteriormente, el destino del principio de constancia. Todo el esfuerzo de Freud consiste en mantener el proceso secundario dentro del marco de la regulación mediante el placer; para ello vuelve a concebir la represión conforme al modelo de la huida provocada por un peligro exterior y regulada por la anticipada representación del dolor. La represión sería una especie de "evitación (*Abwendung*) del recuerdo, evitación que consiste en repetir la huida inicial ante la percepción";<sup>47</sup> he aquí "el modelo y primer ejemplo de represión psíquica".<sup>48</sup> Este abandono de la imagen-recuerdo puede interpretarse económicamente como una regulación por ahorro de placer; lo que se produzca en estas condiciones de inhibición se llamará proceso secundario.<sup>49</sup>

Nada nuevo, por tanto, en relación con el *Proyecto*. Más bien un lector atento se sorprenderá de la ventaja del *Proyecto* sobre *La interpretación de los sueños* por lo que toca a la descripción del proceso secundario; esta marcha atrás de *La interpretación* si se la compara con el *Proyecto* acaso nos dé la clave de esta tópica y de lo que merece perdurar de ella.

<sup>46</sup> G. W. II/III, p. 615; S. E. V, p. 610; tr. esp., I, p. 579.

<sup>47</sup> G. W. II/III, p. 606; S. E. V, p. 600; tr. esp., I, p. 575.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> En palabras de la *Traumdeutung*: "Sostenemos firmemente —y es la clave de la teoría de la represión— que *el segundo sistema sólo puede investir una representación si está en condiciones de inhibir el despliegue de placer que puede venir*". G. W. II/III, p. 607; S. E. V, p. 601; tr. esp., I, p. 575.

Llama la atención, en efecto, que *La interpretación de los sueños* sea tan avara en explicar el proceso secundario, *como si el funcionamiento del aparato en el sentido progresivo no le interesara*. Claro que encontramos algunas anotaciones dispersas acerca del papel de la conciencia, que **confirman** lo dicho en el *Proyecto*; también aquí la conciencia es accesible tanto a las excitaciones periféricas como al placer-displacer; se la denomina "órgano del sentido de las cualidades psíquicas". También ahí se atribuye la misión de toma de conciencia a las imágenes verbales —núcleo del preconsciente—; por culpa de ellas se complica la regulación por el placer-displacer; el curso de las **investigaciones** ya no está automáticamente regulada por el principio de placer; ahora la conciencia sufre la atracción de otros signos que los del placer-displacer, hecho posible por cuanto el sistema de signos lingüísticos constituye lo que Freud denomina una segunda "superficie de sentido" (*Sinnesoberflächen*). La conciencia no tan sólo está vuelta hacia la percepción, sino también hacia los procesos preconscientes del pensamiento. Reconocemos los dos grados de la prueba de realidad del *Proyecto*. Pero lo llamativo consiste en que *La interpretación de los sueños* no desarrolle ese aspecto; lo que volvemos a encontrar en esa trayectoria progresiva es todavía **uno** de los procesos del trabajo del sueño del que aún no hemos hablado y que Freud denomina "elaboración (*Bearbeitung*) secundaria". Un proceso que constituye, dentro del mismo sueño, una primera interpretación, una racionalización, que de un lado pone al **sueño** camino del despertar y de otro lado lo **emparenta** con el ensueño.

Esta brevedad de *La interpretación de los sueños* resulta tanto más extraña cuanto que el problema versa expresamente sobre la naturaleza del proceso secundario. De ahí que no se desarrolle el problema (tan importante en el *Proyecto*) de la relación entre inhibición por la instancia del yo y el discernimiento de las cualidades percibidas: de ahí lo enigmático de las líneas consagradas a "la identidad de pensamiento", como distinta de "la identidad de percepción",<sup>50</sup> líneas sacadas de la teoría del juicio expuesta más arriba. Por eso *La interpretación de los sueños* está mucho menos cerca que el *Proyecto* mismo de lo que nos pareció punto de ruptura del sistema, o sea la liberación del pensamiento frente al principio del placer; por cierto que Freud dice expresamente:<sup>51</sup> "La tendencia del pensamiento tiene que ser, pues, la de liberarse cada vez más de la exclusiva regulación por el principio del placer y, gracias al trabajo del pensamiento, la de reducir el desarrollo de los afectos al mínimo grado que

<sup>50</sup> G. W. II/III, p. 607; S. E. v, p. 602; tr. esp., I, p. 575.

<sup>51</sup> G. W. II/III, p. 608; S. E. v, p. 602; tr. esp., I, p. 576.

pudiera utilizarse como señal". Y Freud evoca, en lenguaje enigmático, esa tarea de la "conciencia" como un "afinamiento" logrado por "sobreinvestición" (*Überbesetzung*).<sup>52</sup> Reconocemos aquí el problema, planteado en el *Proyecto*, del paso del pensamiento observador al proceso **cogitativo**, que no opera ya con índices de realidad percibida sino con índices de realidad **pensada**.

Si *La interpretación de los sueños* no se adentra tanto como el *Proyecto* en el estudio del proceso secundario, es que su problema difiere totalmente: el *Proyecto* pretendía ser una psicología completa para uso de neurólogos, mientras que *La interpretación de los sueños* trata de explicar el *extraño*, sorprendente (*befremdendes*)fenómeno del trabajo del sueño. ¿Por qué el aparato funciona mucho más a **menudo** en sentido regresivo que en sentido progresivo? He ahí el problema de *La interpretación de los sueños*; por eso la investigación del "pensamiento" le importa menos que el *retardo* del proceso secundario sobre el primario y menos que la *presión* ejercida por éste sobre aquél. El proceso primario es efectivamente primario: se da "desde el principio" (*von Anfang an*);<sup>53</sup> el proceso secundario es tardío y jamás establecido en forma **definitiva**.<sup>54</sup>

He aquí el *quid* de ese capítulo VII; su verdadero problema es el de la indestructibilidad del sistema primario. Por lo mismo que el principio del placer-displacer jamás se sustituye completa ni **definitivamente**, *nuestra* verdad habitual sigue siendo el principio de **constancia**.

He ahí por qué lo que podría hacer estallar el sistema resulta menos importante que lo que lo confirma; y esto que sirve de confirmación es el fracaso humano para sustraerse al principio del placer-displacer; tampoco hemos hablado antes sino de "tendencia del pensamiento" a liberarse de ese principio.

<sup>52</sup> Freud había **escrito** poco antes: "El curso de los pensamientos investidos **de** una nieta (*Zielbesetze*) pude, en ciertas **condiciones**, **atazar** sobre **sí** la atención de la conciencia; aquéllos reciben, por medio de ésta, una '**sobre-investición**' (*Überbesetzung*)". G. W. II/III, p. 599; S. E. v, p. 594; tr. esp., I, p. 572.

<sup>53</sup> G. W. II/III, p. 609; S. E. v, p. 603; tr. esp., I, p. 576.

<sup>54</sup> "Esta tardía aparición —**verspäteten Eintreffens**— de los procesos **secundarios** hace que el fondo mismo de nuestro ser —**constituido** por impulsos de deseo (*Wunschregungen*) **inconscientes**— esté siempre al abrigo de los golpes y prohibiciones del **preconsciente**; el papel de este último se reduce una vez por todas a indicar a los impulsos desiderativos venidos del inconsciente los caminos que los conducirán mejor a su fin. Estos deseos inconscientes representan para todos nuestros esfuerzos psíquicos posteriores una presión a la que deben plegarse y que a lo sumo **podrán** desviar y elevar hacia metas de grado superior. Gran parte del material mnémico permanece, pues, inaccesible a la investigación preconsciente a causa de ese retardo (*Verspätung*)."<sup>55</sup> G. W. II/III, p. 609; S. E. v, p. 603; tr. esp., I, p. 576.

Que tal haya sido la intención primordial de esa "psicología" nos lo confirma el lugar concedido a la represión en las últimas páginas.<sup>55</sup> No se trata de un lugar cualquiera. Su último análisis en esta obra Freud lo sitúa muy cerca de sus pesimistas advertencias sobre el retardo del sistema secundario respecto al sistema primario: la represión es el régimen normal de un psiquismo condenado al retraso y siempre presa del psiquismo infantil, de lo indestructible; el deseo que sube de este fondo invencible no puede ser detenido en el camino del placer sino mediante una transformación, una conversión de afectos —una *Affektverwandlung*—en que consiste precisamente la represión.<sup>56</sup> No hay duda de que el sistema secundario es quien produce tales efectos, pero no por acceso a lo que oportunamente llamábamos "pensamiento"; el sistema secundario se sumita ahí a operar dentro del placer-displacer, mediante la inversión del acento afectivo. Según esto, el preconsciente se aparta de sus pensamientos al resultarle desagradables y así se corrobora el principio del placer-displacer. Y Freud puede concluir (conclusión que está ahí como confirmación de su anterior idea del retardo del sistema secundario y el carácter indestructible del sistema primario): "La condición previa de la represión es la presencia (*Vorhandensein*) de una multitud de recuerdos infantiles sustraídos desde el principio al preconsciente".<sup>57</sup>

Al mismo tiempo entendemos así juntas dos características que separadamente nos extrañaron. Por una parte *La interpretación de los sueños* nos pareció atrasada en comparación con el *Proyecto* en lo referente a la superación del principio de constancia y del principio del placer; pero la regresión, de la que el sueño es a un tiempo testimonio y modelo, atestigua justamente la impotencia humana para efectuar de modo efectivo tal superación. Por otra parte, la tópica del capítulo VII nos pareció oscilar entre un realismo de la cosa y una simple representación auxiliar de procesos, exigiendo un escenario diferente del espacio natural. La ilusión freudiana relativa al recuerdo real de la escena infantil no explica sino parcialmente tal oscilación; la espacialidad tópica expresa, en última instancia, la im-

<sup>55</sup> G. W. II/III, pp. 609-14; S. E. V, pp. 604-9; tr. esp., I, pp. 576-8.

<sup>56</sup> "Hemos reconocido la fase infantil de la condenación, es decir, del juicio rechazante o de repulsa" (*Verwerfung durch das Urteilen*). Este inciso no aparece en G. W. II/III, p. 609, ni en S. E. V, p. 604, pero sí en las primeras ediciones alemanas; la traducción española (p. 576) ha conservado ese texto tan significativo [pero incluyendo una errata: dice "condensación" en lugar de "condenación"]. T.J. Sobre el juicio de rechazo, cf. *La represión*: "La represión es un grado preliminar del rechazo, algo intermedio entre la huida y el rechazo".

<sup>57</sup> G. W. II/III, p. 610; S. E. V, p. 604; tr. esp., I, p. 577.

potencia misma del hombre para pasar de la esclavitud a la libertad y la dicha, o, en lenguaje menos **spinozista** y más freudiano (aunque equivalente en lo esencial), la impotencia humana para pasar de la regulación por el **placer-displacer** al principio de realidad. El "aparato" perfilado en sus tres intentos sucesivos por el capítulo **vii** es el hombre en cuanto *ha sido y sigue siendo Cosa*.

## CAPÍTULO III

# PULSIÓN Y REPRESENTACIÓN EN LOS ESCRITOS DE METAPSICOLOGÍA

*La interpretación de los sueños* no ha logrado fusionar en forma totalmente armoniosa la teoría heredada del *Proyecto* y la conceptualidad puesta en obra por el **trabajo** mismo de la interpretación. Por eso es por lo que el capítulo **VII** queda un tanto fuera del desarrollo orgánico de la obra. Esta discordancia de ejecución indica **cómo** el lenguaje del sentido, implicado en el trabajo de interpretación, y el lenguaje cuasi físico, implicado en el lenguaje de la tópica, no están todavía perfectamente coordinados.

En los escritos de *Metapsicología*,<sup>1</sup> casi todos redactados en los inicios de la guerra, es donde esa problemática adquiere su punto de madurez, a la vez que las dos exigencias del discurso analítico logran su equilibrio. Por un lado esos escritos tematizan en forma coherente el punto de vista **tópico-económico** en la llamada **primera tópica**: Inconsciente-Preconsciente-Consciente; por otro, muestran cómo el inconsciente puede reintegrarse a la circunscripción del sentido mediante una nueva articulación —“en” el inconsciente **mismo**— de pulsión (**Trieb**) y representación (**Vorstellung**): una pulsión no puede presentarse (**repräsentiert**) en el inconsciente sino por medio de la representación (**Vorstellung**).<sup>2</sup> Hacia esta noción de **Vorstellungs**

<sup>1</sup> Cinco textos escritos en 1915 —*Los instintos y sus destinos*, *La represión*, *Lo inconsciente, Adición metapsicológica a la teoría de los sueños*, *La aflicción y la melancolía*— es lo que subsiste de doce textos destinados a formar los *Preliminares para una metapsicología*, S. E. **xiv**, pp. 105-7. Se encuentran en el t. x de *Gesammelte Werke*, y en el t. **xiv** de la *Standard Edition*. [La traducción española los ha reunido bajo el título de *Metapsicología (Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, t. I)*.] Pueden añadirse las *Observaciones sobre lo inconsciente*, G. W. **viii**, pp. 431-9; S. E. **xii**, pp. 259-66; tr. esp., *ibid.*, pp. 1031 ss. Sobre todo, el ensayó *Introducción al narcisismo* (1914), G. W. x, pp. 138-70; S. E. **xiv**, pp. 73-102; tr. esp., I, pp. 1083-96.

<sup>2</sup> Las palabras **Vorstellung** y **Repräsentanz** plantean arduas dificultades a los traductores. ¿Cómo traducir *den Trieb repräsentierende Vorstellung* (G. W. x, p. 264)? *Coll. Pap.* **iv**, p. 98, traduce así: *The ideational presentation of an instinct*; S. E. **xrv**, p. 166, traduce: *The idea which represents an instinct*. Los ingleses, pues, han renunciado a traducir **Vorstellung** por representación, pese a una sólida tradición que remonta cuando menos a Kant y Schopenhauer; las palabras *idea*, *ideational* son expresiones de abolengo en la tradición de Locke y Hume. En español —como en francés—, **Vorstellung**sólo puede ser traducido

*Repräsentanz* o de presentación representativa vamos a hacer convergir toda la discusión; en ella se superponen y coinciden la interpretación del sentido por el sentido y la explicación por energías localizadas en sistemas. El primer movimiento será, pues, un movimiento *hacia* la pulsión, y el segundo un movimiento *a partir* del índice representativo pulsional. La cuestión es saber si los escritos de *Metapsicología* fusionan los dos puntos de vista, el de la fuerza y el del sentido, mejor que *La interpretación de los sueños*.

Vamos, pues, a recorrer dos rutas: la primera nos hará llegar desde la pretendida evidencia de la conciencia hasta el origen del sentido en la posición del deseo; con este movimiento conquistaremos a la vez el punto de vista tópico-económico y el concepto de pulsión (*Trieb*), del que todo lo demás será destino (*Schicksal*).

Pero deberemos recorrer en seguida la ruta inversa: la pulsión, en efecto, es como la cosa kantiana —lo trascendental =  $\bar{X}$ —; como ocurre con ella, jamás la alcanzamos sino en lo que la indica y representa. Así, la problemática de la pulsión nos remitirá a la problemática de los representantes de pulsión.<sup>3</sup>

¿Quedará abolida toda incoherencia? ¿Quedará suprimida toda distancia entre el discurso energético y el discurso del sentido? Tal será sin duda el problema que quede planteado al final de este capítulo. Pero al menos comprenderemos por qué tiene que ser así.

## 1. LA CONQUISTA DEL PUNTO DE VISTA TÓPICO-ECONÓMICO Y DEL CONCEPTO DE PULSIÓN

Podemos tomar como guía, al iniciar este itinerario, el artículo de 1912, "Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis",<sup>4</sup> y los dos primeros capítulos del gran ensayo de 1915 sobre Lo inconsciente.

por *representación*. La dificultad está entonces en la traducción de *Repräsentanz*, que designa la expresión psíquica de la pulsión, sea de índole representativa (ideacional) o afectiva; propongo seguir la sugerencia de los traductores de *Coll. Papers* y traducir *Repräsentanz* por "presentación".

<sup>3</sup> En el capítulo II de la "Dialéctica" intentaremos rehacer este doble movimiento en el marco de una filosofía de la reflexión; el primer movimiento será de *desasimiento*, para disociar totalmente la reflexión de la ilusión de la conciencia, del Cogito inmediato y engañoso; el segundo movimiento será de *reapropiación*, para recuperar el sentido mediante la interpretación. Para llegar hasta la raíz del deseo, la reflexión debe dejarse expropriar del sentido consciente del discurso y descentrarse a otro lugar del sentido; pero como el deseo sólo es accesible en los disfrazamientos en que se desplaza, sólo interpretando los signos del deseo puede la posición misma del deseo incorporarse a la reflexión.

\* Publicado primero en inglés en los *Proc. of the Soc. for Psych. Research*,

Tales trabajos interesan ante todo para lo que podríamos llamar la apologética freudiana: intentan hacer verosímil el concepto de inconsciente, el primero para un público no especializado y el segundo para un público científico (*¡ambos* trabajos desisten de convencer a los filósofos, infectados del prejuicio de la conciencia!). Pero la tópica principalmente aparece ahí como resultado de una inversión del punto de vista, de una antifenomenología ya operada sin ser objeto de reflexión en el trabajo de la interpretación. Es la inversión que vamos a tematizar bajo la dirección de Freud.

El proceso mental nos lleva de un concepto descriptivo, en que lo inconsciente es aún adjetivo, a un concepto sistemático, en el que llega a ser sustantivo; la pérdida de su sentido descriptivo está señalada con la sigla *Ubw*, que nosotros transcribiremos por Inc. Llegar al punto de vista tópico equivale a pasar del inconsciente adjetivo al inconsciente sustantivo, de la cualidad inconsciente al sistema inconsciente. Se trata, pues, de una reducción, de una *epoché* invertida ya que lo mejor conocido al principio —lo consciente— queda en suspenso y viene a ser lo menos conocido. Efectivamente, al principio la cualidad inconsciente sólo la entendemos en relación con la conciencia: designa únicamente el atributo de lo desaparecido pero que puede aparecer de nuevo; lo no-sabido está ciertamente del lado del inconsciente; así lo admitimos y lo reconstruimos a partir de índices todos ellos tomados de la conciencia, puesto que el recuerdo desaparece de ella y en ella reaparece; si bien ignoramos cómo tal representación inconsciente puede persistir y permanecer en ese estado de existencia no percibida, pero es en relación con la conciencia como definimos ese primer concepto de inconsciente como estado de latencia.<sup>5</sup>

La vuelta del punto de vista descriptivo al punto de vista sistemático exigida por el psicoanálisis comienza al examinar los atributos dinámicos de ese inconsciente: los hechos de sugestión poshipnótica, el terrible poder de los temas histéricos, la psicopatología de la vida cotidiana, etc., obligan a reconocer la eficacia de "tales fuertes pensamientos inconscientes".<sup>6</sup> Pero la experiencia psicoanalítica nos fuerza a ir más lejos y a elaborar la noción de "pensamientos" (*Gedanken*) excluidos de la conciencia por fuerzas que les cierran el paso; este esquema energético es el que justifica la inversión: lo primero es la modalidad inconsciente (Freud habla en adelante de

1912, parte 66, vol. 26, y después en alemán en *Intern. Ztschft.f. Psychoanalyse*, 1913, núm. 1. [Tr. esp., t. I, pp. 1031-4.]

<sup>5</sup> G. W. VIII, p. 433; S. E. XII, p. 262; tr. esp. I, p. 1031. G. W. X, p. 266; S. E. XIV, p. 167; tr. esp., I, p. 1051.

« G. W. VIII, pp. 434-5; S. E. XN, p. 263; tr. esp., I, p. 1032.

"actos psíquicos inconscientes"); el llegar a ser consciente es una posibilidad que se realizará o no. La conciencia no es algo *de jure*, sino algo que acontece al inconsciente. La barrera de la resistencia exige imaginarse el devenir-consciente como un salto, como una transgresión; devenir-consciente es penetrar-en...; ser inconsciente es estar alejado *del... consciente*.<sup>7</sup> La representación tópica no anda lejos; ese devenir-consciente tiene, en efecto, a su vez dos modalidades: si es posible y fácil sólo se hablará de preconsciente; si se trata de prohibirlo y "cortado", se hablará de inconsciente. Tenemos así tres instancias: Inc., Prcc. y Cc. Ya vemos cuán ligadas están las consideraciones energéticas y tópicas: hay lugares porque hay relaciones de exclusión que son relaciones de *fuerza* (resistencia, defensa, prohibición). Hemos ido a parar así al nivel del capítulo VII de *La interpretación de los sueños*; además lo que proporciona a Freud la prueba definitiva del inconsciente es el sueño: el trabajo del sueño, su actividad de "transposición" o "distorsión" es lo que nos obliga a conceder al inconsciente no sólo una localidad distinta, sino también una *legalidad* propia: "las leyes de la actividad psíquica inconsciente difieren en alto grado de las leyes de la actividad psíquica consciente";<sup>8</sup> el descubrimiento a su vez de procesos, de leyes en sí mismas inconscientes, nos invita a concebir la idea de que "pertenecen al mismo sistema", y tal es el auténtico concepto psicoanalítico del inconsciente. Este punto de vista es totalmente no-fenomenológico; sus índices no son ya enigmas de la conciencia; el inconsciente ya en modo alguno se define como "latencia" por relación a una "presencia" consciente; esa "pertenencia a un sistema" permite presentar al inconsciente por sí mismo.<sup>9</sup>

El gran texto intitulado *Lo inconsciente (Das Unbewusste)* da como alcanzado el nivel intermedio que hace poco hemos llamado dinámico; lo inconsciente es el modo de ser de lo que, habiendo sido reprimido, no quedó suprimido ni aniquilado. Ser excluido de la conciencia y devenir-consciente resultan según eso dos vicisitudes correlativas e inversas, inscritas ya en una perspectiva que puede decirse tópica, puesto que una barrera decide la exclusión de... o el acceso a... la conciencia: esa barrera es la que constituye la tópica. A este nivel la justificación del inconsciente se convierte en

<sup>7</sup> G. W. VIII, p. 434; S. E. XII, p. 263; tr. esp., I, p. 1033.

<sup>8</sup> G. W. Vm, p. 438; S. E. Xn, pp. 265-6; tr. esp., I, p. 1034.

• "A falta de un término mejor y menos equívoco, llamamos 'el inconsciente' al sistema que se nos muestra caracterizado por el hecho de ser inconscientes los diversos procesos que lo constituyen. Propongo designar tal sistema por las letras 'Inc.', abreviatura de la palabra 'inconsciente'. Tal es el tercero y más importante sentido del término inconsciente". G. W. Vm, p. 439; S. E. XII, p. 266; tr. esp., I, p. 1034.

necesidad científica: el texto de la conciencia es un texto lacunar, truncado; admitir lo inconsciente equivale a un trabajo de interpolación que introduce sentido y coherencia en el *texto*.<sup>10</sup> Además de necesaria la hipótesis resulta legítima, ya que no difiere fundamentalmente de la reconstrucción que hacemos de la conciencia de otro a partir de su comportamiento, aunque lo deducido psicoanalíticamente no sea una segunda conciencia sino un psiquismo sin conciencia. La idea subyacente a esta discusión es que la conciencia, lejos de ser la primera certidumbre, es una *percepción* que exige una crítica semejante a la aplicada por Kant a la percepción exterior. Llamando percepción a la conciencia, Freud la hace problemática a la vez que prepara su futuro tratamiento como fenómeno "superficial". Ser consciente y ser inconsciente son en último extremo caracteres secundarios: lo único que cuenta son las relaciones que los actos psíquicos mantienen con las pulsiones y sus metas en función de su enlace y de su pertenencia al sistema psíquico al que se subordinan.

A decir verdad, Freud cumplirá su promesa de abstraer totalmente de los caracteres consciente e inconsciente sólo en la segunda tópica, de la que hablaremos más tarde; pese al doble sentido —descriptivo y sistemático— de las palabras consciente e inconsciente, en la primera tópica estos términos se reservarán sólo para designar los sistemas mismos, para sólo designar el sentido sistemático mediante las abreviaciones **Inc.**, Prec. y **Cc**. Es digno de notarse el que Freud dé una sola razón en pro de un vocabulario que todavía recuerda a la conciencia: a saber, que ésta "constituye el punto de partida de todas nuestras *pesquisas*".<sup>11</sup> Volveremos más tarde sobre esta declaración.

Al menos la conciencia resulta ser lo menos conocido, ya que **devenir-consciente** es convertirse en objeto de percepción en ciertas condiciones. La cuestión de la conciencia resulta ser la cuestión del **devenir-consciente** y coincide en gran parte con la supresión de las *resistencias*.

Para hacer comprensible este paso de un punto de vista puramente dinámico a un punto de vista tópico, Freud no teme correr los riesgos de un problema aparentemente absurdo: si **devenir-consciente** es una "transposición" (*Umsetzung*) del sistema inconsciente en el sistema consciente, cabe preguntar si semejante transposición no equivale a una segunda inscripción (*Niederschrift*) en una nueva localidad psíquica (*in einer neuen psychischen Lokalität*)<sup>12</sup> o si se trata de un cambio de estado que atañe a los mismos materiales y

<sup>10</sup> G. **W.** x, p. 265; **S. E.** **xiv**, pp. 166-7; tr. esp., I, p. 1051.

11 G. W. x, p. 271; **S. E.** **xiv**, p. 172; tr. esp., I, p. 1054.

<sup>12</sup> G. W. x, p. 273; **S. E.** **xiv**, p. 174; tr. esp., I, p. 1055. Podría también traducirse por segundo "registro".

en la misma localidad. Problema **abstruso**, según reconoce Freud, pero que debe plantearse si queremos tomar en serio el punto de vista tópico." El problema es serio sólo si no se confunde esta localidad (*Lokalität*) psíquica con las localizaciones (*Örtlichkeiten*) anatómicas.<sup>14</sup> Y Freud propone, siquiera provisionalmente, asumir la **hipótesis** ingenua, burda, del paso de un lugar a otro y de una doble inscripción de la representación única en dos lugares diferentes. ¿Por qué este absurdo? Es curioso que Freud invoque aquí la práctica **psicoanalítica** como si la explicación más ingenua, la más burdamente naturalista fuese la más fiel a lo que realmente sucede en la interpretación. Supongamos —dice— un enfermo a quien se comunica (*mitteilt*) el sentido de su trastorno nombrándole la representación reprimida por él en otro tiempo: ni se le alivia ni se le cura, por cuanto él permanece alejado de esa representación a causa de sus resistencias, las cuales hacen además que la rechace de nuevo. La **re-presentación** está, pues, inscrita simultáneamente en la región consciente de los recuerdos auditivos y en el inconsciente, donde sigue encerrada en tanto no se rompan las resistencias. La "doble **inscripción**" es, por tanto, un modo provisional de anotar la diferencia de estatuto de la misma representación, según esté en la superficie de lo consciente o en las profundidades de lo reprimido. Ya veremos luego cómo y por qué esta teoría de la doble inscripción puede ser superada.

Acabamos de *motivar* la inversión del punto de vista que nos lleva de un concepto puramente" descriptivo de **latencia** al concepto sistemático de sistema tópico; ahora debemos **realizar** esa inversión del punto de **vista**. Mientras que la *epoché husseriana* era una reducción a la conciencia, la *epoché* freudiana se presenta como reducción *de* la conciencia; por eso hablamos aquí de *epoché invertida*.<sup>15</sup> Ahora bien, la inversión sólo se acaba cuando **ponemos** la pulsión (*Trieb*) como concepto fundamental (*Grundbegriff*) del que lo demás se comprende como destino (*Schicksal*). Intentaré explicar esta sustitución y seguiré poniendo de relieve los caracteres antifenomenológicos del enfoque freudiano. La *epoché* invertida implica, por una parte, que dejemos de guarnos por el "objeto" como lo enfrentado a la conciencia y lo sustituymos por los "fines" de la pulsión; por otra parte exige que dejemos de tomar por polo el "sujeto" en el

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> G. V. x, p. 273; S. E. XIV, p. 175; tr. esp., I, p. 1055.

<sup>15</sup> Sólo como primera aproximación puede oponerse la *epoché* de la conciencia, característica del psicoanálisis freudiano, a la *epoché husseriana*; estableceremos mucho más tarde, en la "Dialéctica", cap. I, su **confrontación**. Entonces descubriremos una diferencia más matizada.

sentido de aquel a quien o para quien aparecen los "objetos"; brevemente, es preciso renunciar a la problemática **sujeto-objeto** como problemática de **conciencia**.<sup>16</sup>

El abandono del "objeto" como guía psicológica lo efectúa Freud en el artículo titulado *Los instintos y sus destinos*, donde **tematiza** los logros anteriores de sus tres ensayos para *Una teoría sexual*.

Tomando la pulsión como **concepto** fundamental, encargado de proporcionar —como en las ciencias **experimentales**— un encadenamiento sistemático a los **hechos** empíricos, Freud sabe que ya no está en el terreno descriptivo sino en el **sistemático**.<sup>17</sup> Tal sistematización no sólo implica convenciones (definir el estímulo, la necesidad y la satisfacción) sino también hipótesis (*Voraussetzungen*), la más importante de las cuales es la de constancia, es decir, "la regulación automática mediante sensaciones de la serie placer-displacer";<sup>18</sup> hipótesis que supone una correspondencia entre las cualidades placer-displacer y las "magnitudes estimulantes (*Reizgrößen*) que operan en la vida psíquica".<sup>19</sup> Estamos, pues, en el terreno conocido de la teoría cuantitativa, que en modo alguno hemos abandonado desde el *Proyecto*.

Con la pulsión, obligamos a la tópica a convertirse en **económica**: "Toda pulsión es una fracción de actividad".<sup>20</sup> Ahora bien, el punto de vista económico se expresa ante todo en la prevalencia del concepto de fin sobre el de objeto: "El fin de una pulsión consiste siempre en la satisfacción, que sólo puede lograrse suprimiendo el estado de excitación en la fuente pulsional";<sup>21</sup> en adelante el objeto se define en función del fin y no en sentido **recíproco**: "El objeto de la pulsión es aquél en que o por medio del cual puede la pulsión alcanzar su fin. Es el **factor** más variable de la pulsión; no se halla

<sup>16</sup> Empleo deliberadamente las expresiones "guía del objeto", "polo del sujeto", que recuerdan el vocabulario **fenomenológico**. Pero la fenomenología así invalidada sólo sería una psicología de la conciencia; es necesario perder el objeto como lo enfrentado a la conciencia y el sujeto mismo como **conciencia**, a fin de reconquistar el objeto como guía trascendental y el sujeto como el "yo" reflexivo y pensante. Abordaremos esté tema en forma sistemática en el cap. II de la "Dialéctica".

<sup>17</sup> Freud escribe a este propósito uno de sus más importantes textos **metodológicos**: G. W. x, pp. 210-1; S. E. XIV, pp. 117-8; tr. esp., I, p. 1035; las relaciones entre **definición**, conceptos fundamentales, convención y experiencia se establecen en psicología siguiendo el ejemplo de las ciencias experimentales de la naturaleza; cf. más adelante, cap. I de la "Dialéctica".

<sup>18</sup> G. W. x, p. 214; S. E. XIV, p. 120; tr. esp., I, p. 1036.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Jeder Trieb ist ein Stück Aktivität, G. W. x, p. 214; S. E. XIV, p. 122; tr. esp., I, p. 1037.

<sup>21</sup> Ibid.

enlazado a él originariamente, sino que se le incorpora en virtud de su capacidad para hacer posible la satisfacción";<sup>22</sup> como tal, puede ser un objeto exterior (*Gegenstand*) o una parte del propio cuerpo. Es esta dialéctica del fin y el objeto que ya Freud había descubierto y precisado en los tres ensayos de *Una teoría sexual*.<sup>23</sup>

A partir de esta nueva problemática del fin y el objeto se habla de "destinos de pulsión". Siendo de la incumbencia de la biología el estudio de las fuentes (*Quelle*), la pulsión sólo ROS puede ser conocida en sus fines: sólo éstos competen a la psicología. Lo cual no es más que otra forma de decir que el aparato de que se trata es un aparato psíquico y que la regulación por el placer-displacer es de orden psicológico, aunque cuantitativo.

En *Los instintos y sus destinos* Freud ofrece una visión sistemática, aunque deliberadamente limitada, de esos "destinos"; en efecto, todavía debe aceptarse una hipótesis previa: la distinción entre pulsiones del yo (o instintos de conservación) y pulsiones sexuales. Pero esta hipótesis no está en el mismo plano que la hipótesis de constancia; ésta era una hipótesis general, mientras que la distinción entre dos clases de pulsión es una hipótesis de trabajo (que ulteriormente será sometida a retoques); corresponde *grosso modo* a la distinción biológica entre soma y germen, y se ve que presta servicio a la práctica psicoanalítica, puesto que la clínica ha permitido aislar las pulsiones sexuales de las demás. Ahora bien, la primacía del fin sobre el objeto es en ellas particularmente obvia: Freud dice que son mutuamente "vicarias" (*vikarierende*),<sup>24</sup> en cuanto que pueden fácilmente intercambiar sus objetos.

Con la reserva de esta limitación a las pulsiones sexuales, el cuadro de los destinos de pulsión puede considerarse como sistemático; la represión —la única examinada en *La interpretación de los sueños*— se halla ahora, en efecto, intercalada entre la transformación (*Verkehrung*) de las pulsiones en su contrario y la vuelta (*Wendung*) contra la propia persona, por un lado, y la sublimación por otro. (No habla en este estudio de la sublimación, sino únicamente de las dos primeras. Dedica un estudio especial a la represión.)

Ahora bien, es notable que transformación y vuelta no puedan ser entendidas en términos de *objeto intencional*; por el contrario,

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> "Llamamos *objeto sexual* a la persona de quien procede la atracción sexual, y *fin sexual* al acto hacia el cual tiende la pulsión." G. W. v, p. 34; S. E. VII, pp. 135-6; tr. esp. *Una teoría sexual*, I, p. 771. La distinción entre desviaciones "respecto al objeto" y desviaciones "respecto al fin" está explicada en el primer ensayo.

<sup>24</sup> G. W. x, p. 219; S. E. XIV, p. 126; tr. esp., I, p. 1039.

el objeto intencional mismo va a ser interpretado en términos económicos. Lo que cambia es el fin o meta, cuando la transformación va del papel activo al papel pasivo en la pareja antitética **voyeurismo-exhibicionismo**; por el contrario, cuando la transformación es del contenido "otro" en el contenido "yo mismo" (*inhaltliche Verkehrung*),<sup>25</sup> en la pareja **sadismo-masoquismo**, lo único que cambia es el objeto, pero en relación con un fin fijo (hacer sufrir). Pero cabe también formular la "transformación" como "vuelta", ya que el masoquismo puede considerarse como un sadismo vuelto contra el propio yo y el exhibicionismo invierte la contemplación hacia el propio cuerpo. No interesa aquí un estudio especial de tales diferentes destinos, sino el principio estructural puesto en marcha. El punto más importante a este respecto es la refundición de la noción misma de objeto, en función de distribuciones económicas de la libido.

Pero esta refundición económica de la noción de objeto ataña de rechazo a la noción de sujeto. El cambio de papeles entre el yo y el otro —no sólo en la pareja sadismo-masoquismo, sino también en la pareja **voyeurismo-exhibicionismo**— obliga a cuestionar globalmente todas las supuestas evidencias referentes a la relación entre un polo sujeto y su correlato objetivo. La distribución **sujeto-objeto** ya es **en** sí una distribución económica. Por lo cual no duda Freud en hablar de retorno al "objeto **narcisista**",<sup>26</sup> en el caso de la transformación del sadismo en masoquismo, como contrapartida de la permutación de sujetos. Hablar de objeto narcisista a propósito del narcisismo primario y de cualquier retorno al narcisismo no es más que aplicar la **definición** del objeto como medio del fin pulsional. En este aspecto el narcisismo entra en una vasta económica donde se intercambian no sólo los objetos sino también las respectivas posiciones del sujeto y el objeto. No solamente se intercambian éste y aquél, en función de los mismos fines, sino también el yo y el otro, al pasar del papel activo al papel pasivo, del mirar al ser mirado, del hacer **sufrir** al otro a hacerse sufrir. El narcisismo hace de indicador primordial en lo referente a esas permutaciones, a esos cambios económicos: **representa la confusión originaria entre amar-algo y amar-se**. Freud lo designa hablando equivalentemente de objeto narcisista y de yo investido.

Esta estructura de permutación es la que permite a Freud **adop-**

<sup>25</sup> G. W. x, p. 219; S. E. XIV, p. 126; tr. esp., I, p. 1039. El texto data de una época en que Freud no había dado aún con la idea de masoquismo primitivo. Cf. *El problema económico del masoquismo* (1924), G. W. XIII, pp. 371-83; S. E. XIX, pp. 159-70; tr. esp., I, pp. 1023-30. Volveremos sobre ello en la parte III del libro II.

<sup>26</sup> G. W. x, p. 224; S. E. XIV, p. 132; tr. esp., I, p. 1041.

tar una expresión tomada de Ferenczi y que tendrá gran éxito y se prestará también a grandes abusos; se trata de la *introyección*, opuesta a la proyección. Si se admite un estadio narcisista en que el mundo exterior sería indiferente y el sujeto tan sólo fuente de placer, la división en exterior e interior, entre mundo y yo, sería fruto de una distribución económica entre lo que el yo puede incorporarse y tratar como tesoro del "yo (de) placer" (*Lust-Ich*)<sup>27</sup> y lo que rechaza como fuente de displacer, como caudal hostil. Esa división en exterior e interior en la línea del amor (entendiendo por amor la relación del yo con las fuentes de placer) viene a complicarse además por otro proceso de distribución en la línea del odio: efectivamente el amor tiene un "segundo contrario":<sup>28</sup> aparte el displacer —contrario de lo amable para el yo de placer—, hay todo lo odioso para las pulsiones de conservación. Lo que ordinariamente llamamos objeto (objeto amable, objeto aborrecible) de ninguna manera es algo dado, sino que resulta de una doble serie de escisiones entre el interior y el exterior; y podemos hablar de estadio objetal a fin de contraponer ese resultado terminal a la etapa inicial del **narcisismo**.<sup>29</sup>

Podría afirmarse que lo reconstruido económicoamente al término de ese proceso es precisamente "el objeto" en sentido fenomenológico; el final del ensayo sobre Los *instintos y sus destinos* vuelve al lenguaje común: *hablamos* del objeto que atrae; *declaramos* amar ese objeto; decimos que somos *nosotros —el* yo entero frente al **objeto**— los que amamos, pero no decimos que la pulsión odia o ama. El uso lingüístico que hace concertar los verbos amar y odiar con el objeto sólo se explica al término de una génesis de la función objetal, en una época del deseo en que el amor y el odio —por así decirlo— han constituido sus objetos contrarios y constituido su sujeto. La historia del objeto es la historia de la función objetal, y esta historia es la historia misma del **deseo**. Lo que aquí nos interesa no es esa historia —la famosa teoría de las **etapas**—<sup>30</sup> sino su valor metodológico; el objeto no es, para Freud, lo que está inmediatamente en frente de un yo dotado de conciencia inmediata; sólo es una variable de una función económica.

Esta permutación económica entre el yo y los objetos debe llevarse hasta el extremo de que el objeto no sólo sería una función del fin pulsional, sino que el mismo yo sería un **fin pulsional**.<sup>31</sup> Tal es el

<sup>27</sup> G. W. x, p. 228; S. E. XIV, p. 136; tr. esp., I, p. 1043.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> G. W. x, p. 229; S. E. XIV, p. 137; tr. esp., I, p. 1043.

<sup>30</sup> Véase una visión de conjunto en *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, tr. esp., I, pp. 879-966.

<sup>31</sup> Zur *Einführung des Narzissmus*, G. W. x, pp. 138-70; tr. inglesa, *Coll. Papen IV*, pp. 30-59; S. E. XIV, pp. 73-102; tr. esp., I, *Introducción al narcisismo*,

significado de la introducción del narcisismo en el psicoanálisis. Ciento que jamás conozco cara a cara ese narcisismo primario; por eso Freud procede por convergencia de indicios en la *Introducción al narcisismo*: ante todo el narcisismo designa una perversión, en que el propio cuerpo es tratado como objeto de amor; luego, el narcisismo es un complemento libidinoso de las pulsiones de conservación del yo. Añadamos: el desinterés por la realidad del esquizofrénico, como si hubiese retirado su libido objetal, sin tampoco reinvestirla en objetos de fantasía; la sobreestimación del poder del pensamiento en los primitivos y en los niños. Queda aún el repliegue sobre sí mismo del sujeto doliente y del hipocondriaco; finalmente, el egoísmo del dormir. En todos estos casos sólo vemos retiros de investigación; pero si los miramos como regreso al narcisismo primario —como narcisismo secundario—, *introducimos* en la teoría una nueva inteligibilidad, coronamiento de la conquista del punto de vista tópico-económico. Esa introducción equivale a radicalizar la noción misma de pulsión, puesto que es preciso concebirla como algo anterior a toda relación sujeto-objeto; la pulsión resulta ser la reserva energética mantenida a través de cualesquiera distribuciones de energía entre el yo y los objetos. La elección misma de objeto se convierte en concepto correlativo del narcisismo, como una salida fuera del narcisismo; según esto, no hay sino salidas del —y regresos al— narcisismo.

Veremos en su momento una aplicación importante para la teoría de la "identificación y la sublimación. El artículo sobre el narcisismo es a ese respecto sorprendentemente avanzado en comparación con los escritos de la época 1920-1924 y anuncia la reorganización de la tópica conforme a una nueva secuencia: yo-ello-superyó. En efecto, tras de examinar otras aplicaciones (mecanismo de la parafrenia, elección de objeto narcisista, sobreestimación del objeto sexual, femineidad) Freud introduce la importante idea de que la formación de ideales procede por desplazamiento del narcisismo.<sup>32</sup> No estamos aún en condiciones de sacar todas las consecuencias de tamaño descubrimiento; pero al menos estamos advertidos de que el ideal al que el

pp. 1083-96. La introducción del narcisismo **será** la **prueba** suprema para una filosofía de la reflexión: deberá renunciarse al sujeto **tal como** se percibe inmediatamente un **Cogito** abortado se puso en el lugar de la verdad primera: **pienso, existo**. Llegando al punto extremo en la reducción de toda **fenomenología** se llega también al punto extremo en la crisis del **Cogito**. Cf. más adelante, cap. II, de la "Dialectica".

<sup>32</sup> "A este yo ideal se **aferra** ahora el amor de sí disfrutado por el yo verdadero en la infancia. El narcisismo aparece desplazado a este nuevo yo ideal], adornado, como el yo infantil, con todas las perfecciones. Como siempre sucede en el dominio de la libido, el hombre se muestra aquí incapaz de renunciar a una satisfacción de que ya gozó una vez. No quiere quedarse sin la perfección narcisista

sujeto ajusta su yo actual puede someterse a la teoría de la libido, justamente por medio del narcisismo; el cortocircuito entre el *ideal* y el *narcisismo* resulta extraordinariamente sugestivo: a causa de esa complicidad entre lo que nos parece el colmo del egoísmo y la veneración de un ideal ante el cual se eclipsa el yo, el *ideal* mismo ingresa en el balance de los desplazamientos de pulsión. Tal será el eje de la segunda parte de nuestra "Analítica".

En cambio podemos ya integrar a nuestra actual reflexión otro término que Freud evoca en el contexto de las relaciones entre idealización y narcisismo; este nuevo factor es la *sublimación*, presentado en el artículo sobre Los *instintos y sus destinos* como cuarto destino pulsional: "La sublimación —dice— es un proceso que atañe a la libido objetal y consiste en que la pulsión se dirige a un fin alejado de la satisfacción sexual; el acento se pone aquí en la desviación que aleja del fin sexual. La idealización es un proceso que atañe al objeto, proceso que engrandece y exalta psíquicamente el objeto sin que haya cambiado su naturaleza. La idealización puede realizarse tanto en el dominio de la libido del yo como en el de la libido de objeto. Por ejemplo, la sobreestimación sexual del objeto consiste en idealizarlo. Así, en la medida en que sublimación designa un proceso relativo a la pulsión e idealización un proceso relativo al objeto, debemos mantener ambos conceptos separados el uno del otro".<sup>33</sup> He ahí la primera razón para distinguir idealización y sublimación. Pero sobre todo resulta que cabe sumisión a un ideal sin que tenga éxito la sublimación; precisamente el neurótico es víctima de la enorme exigencia impuesta a sus pulsiones por la formación del yo, exigencia acompañada de un débil poder de sublimación. Es cierto que la idealización necesita de la sublimación para realizarse; pero no siempre lo consigue, ya que no puede obtenerla por la fuerza.<sup>34</sup> Rozamos aquí algo sumamente importante: hay un camino corto para la formación del ideal: se trata de un golpe de fuerza que sólo comprenderemos más tarde al introducir igualmente el masoquismo como fenómeno primario; en cambio la sublimación sería una especie de dulce conversión... Si lo entendiéramos, entenderíamos que ésta tiene un destino distinto que la represión: "La sublimación es la salida que permite satisfacer las exigencias del yo sin ocasionar represión".<sup>35</sup>

de la infancia; si no ha podido retenerla por cuanto durante su desarrollo las enseñanzas ajenas le han turbado y se ha despertado su propio juicio, procura reconquistarla bajo la nueva forma del ideal del yo. Lo que proyecta ante sí como su ideal es la sustitución del perdido narcisismo infantil; en esa época él mismo era su propio ideal." G. W. x, p. 161; S. E. xi, p. 94; tr. esp., I, p. 1092.

<sup>33</sup> G. W. x, p. 161; S. E. xiv, p. 94; tr. esp. I, p. 1092.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> G. W. x, p. 162; S. E. xiv, p. 95; tr. esp., I, p. 1092.

Pero todo **ello** sólo tendrá sentido al pasar de la primera a la segunda tópica y cuando introduzcamos —como ya se propone en la *Introducción al narcisismo*— "una instancia psíquica especial", que será el **superyó**. Aún más: con la cuestión del **superyó** lo que se plantea es la cuestión del yo, cuestión que no coincide ya exactamente con la de la conciencia, único tema directo de una tópica ante todo deseosa de liberar la posición del inconsciente respecto de las evidencias conscientes.

Podemos impulsar un poco más lejos la investigación de las relaciones entre narcisismo y libido de objeto, sin anticiparnos demasiado a la segunda tópica y a los nuevos problemas que ésta suscita, trayendo a cuenta un último q'emplo, acaso el más pasmoso: el ejemplo del *trabajo del duelo o de la aflicción*, al que Freud consagró uno de sus ensayos cortos más admirables, titulado *La aflicción y la melancolia*.<sup>36</sup> La **aflicción** es un trabajo: "La aflicción es siempre la reacción a la pérdida de un ser amado, o de una abstracción equivalente, como patria, libertad, ideal, etc."<sup>37</sup> El absorbente trabajo del duelo, el dejarse arrastrar exclusivamente por él, algunos de cuyos signos nos son conocidos (pérdida de interés por el mundo exterior, rechazo de toda actividad no relacionada con el recuerdo del ser desaparecido), plantean un enorme problema, ni más ni menos que el problema de la economía del sufrimiento (**Schmerz**) (sufrimiento que nada **tiene** que ver, dicho sea de paso, con el placer de la pareja **Lust-Unlust**). Esta economía del sufrimiento nos conduce a la médula de las relaciones entre narcisismo y libido de objeto. La prueba de realidad ha demostrado, en efecto, que el objeto amado ha dejado de existir y la libido ha tenido que renunciar a todos los lazos tejidos entre ella y el objeto desaparecido; la libido se rebela, y sólo poco a poco, con grandes gastos de energía de inversión, la libido efectúa, detalladamente y en cada uno de los recuerdos del objeto perdido, la orden dada por la realidad. Este trabajo absorbe al yo y lo inhibe; una vez terminado, el yo vuelve a liberarse y desinhibirse. Ahora bien, el melancólico añade a tales rasgos algo decisivo: el abatimiento del sentimiento de sí (**Selbstgefühl**);<sup>38</sup> al abatimiento sigue una despiadada crítica de sí mismo que nos lleva una vez más al umbral de la problemática del superyó: esta instancia (**Instanz**) observadora y crítica constituye, en efecto, el fundamento de la con-

<sup>36</sup> *Trauer und Melancholie*, G. W. x, pp. 428-50; S. E. xiv, pp. 242-58; trad. esp., I, pp. 1075-82.

<sup>37</sup> G. W. x, pp. 428-9; S. E. xiv, p. 243; tr. esp., I, p. 1075.

<sup>38</sup> Esta expresión se encuentra también al final de la *Introducción al narcisismo*, encuadrada en la discusión de las teorías de Adler. G. W. x, pp. 166-70; S. E. xiv, pp. 98-102; tr. esp., I, pp. 1094-6.

ciencia moral (*Gewissen*).<sup>39</sup> Lo que nos interesa no es la estructura de esa instancia, sino el hecho de que el yo toma el lugar del objeto amado contra el que se habían vuelto originariamente los reproches (*Ihre Klagen sind Anklagen*). ¿Qué ha ocurrido? En lugar de desplazarse a otro objeto, la libido se retira en el yo y allí se dedica a **identificar** el yo con el objeto abandonado para lanzar contra este yo los golpes destinados al otro: el yo es el que está perdido y el que es maltratado.

Nos sale así a relucir algo nuevo, lo que Freud llama identificación narcisista con el objeto, es decir, esa sustitución del amor **objetal** por la **identificación**.<sup>40</sup> La identificación en sí planteará más tarde graves problemas: aquí nos sirve de indicio para descubrir una relación más sutil entre elección de objeto y narcisismo. Para que se efectúe este proceso se necesita: 1º que la elección de **objeto** pueda **regresar**, en ciertas condiciones, al narcisismo primitivo; para eso debe, según parece, haber tenido un fundamento narcisista; no aparece tal regresión en la aflicción; 2º se necesita también que las relaciones de amor hayan incluido una gran ambivalencia para que el componente de odio, liberado de algún modo con la pérdida del objeto amado, pueda refugiarse en la identificación narcisista y, con la ayuda de la **identificación**, convertirse en **autorreproche**; se da, pues, una segunda regresión, un retorno a la fase sádica; también esto tendrá gran importancia en el mecanismo de la conciencia moral, de los **remordimientos** y el **autocastigo**.

Podrá objetarse que la **aflicción**, por lo mismo que no es la **melancolía**, no presenta ese conjunto de relaciones con el narcisismo. De ninguna manera: volviendo a la **aflicción**, tras del rodeo en torno a la melancolía, Freud **observa**: "En cada una de las situaciones que nos recuerdan el objeto o lo dejan esperar y que muestran la ligazón entre la libido y el objeto perdido, la realidad pronuncia su **veredicto**: el objeto ya no existe. El yo, obligado —por así **decirlo**— a decidir si

<sup>39</sup> "Junto a la censura de la conciencia y la prueba de la realidad, pondremos la conciencia moral entre las grandes instituciones del yo y encontraremos algunas pruebas de que ella puede al mismo tiempo ser afectada por la **enfermedad**." G. W. x, p. 433; S. E. XIV, p. 247; tr. esp., I, p. 1077.

<sup>40</sup> Freud sugiere en el texto una posible **transacción** entre elección **objetal** e identificación, que se daría en la fase oral, cuando amar era devorar. G. W. x, p. 436; S. E. XIV, pp. 249-50; tr. esp., I, p. 1078. Tal regresión de la **elección** objetal a la fase narcisista se sustituiría entonces por la **regresión** hacia la fase oral de la libido; lo cual querría decir que la fase oral misma pertenece aún al **narcisismo**. Nótese desde ahora que Freud jamás **sobreestimó** sus explicaciones sobre la identificación; la identificación es el agujón en carne viva del psicoanálisis. No es pura casualidad el que Freud reconozca hasta tres veces no comprender la **economía** de la aflicción. G. W. x, pp. 430, 439, 442; S. E. XIV, pp. 245, 252, 255; tr. esp., I, pp. 1076, 1080, 1082.

quiere o no **compartir** la suerte del objeto perdido, considerando el conjunto de satisfacciones narcisistas ligadas a la supervivencia, resuelve romper su **ligamen** con el objeto **aniquilado**".<sup>41</sup> Rasgo cruel, pero profundo: el trabajo de la aflicción es un trabajo para sobrevivir al objeto; el apego a sí mismo manipula el juego de desapego hacia el objeto. Pero no puede ser ésa la única intervención del narcisismo en el trabajo de la aflicción; recordemos una advertencia anterior: la orden dada por la realidad —lo hemos dicho— sólo se cumple lentamente y con grandes gastos de tiempo y de energía de investición; y Freud añadía: "...y mientras prosigue la existencia psíquica del objeto perdido".<sup>42</sup> Esta interiorización, ese instalar dentro de nosotros al objeto perdido vuelven a relacionar aflicción y melancolía; el ligamen de la aflicción con el narcisismo parece así menos monstruoso; lo que persigue el narcisismo no es únicamente el "sálvese-quien-pueda" del sobreviviente, sino también la sobrevivencia del otro en mí; podemos afirmar con Freud: "El amor escapa así a la supresión, refugiándose en el yo".<sup>43</sup> Además, los reproches obsesivos que se dirige a sí mismo después de un fallecimiento demuestran que el duelo denota también en cierto grado los caracteres de ambivalencia entre amor y odio; de ahí la regresión de esa libido ambivalente al yo en forma de auto-reproche. De suerte que la regresión de la libido al narcisismo se alza, al final de este estudio, como la condición fundamental común a la aflicción y a la melancolía.

Cerramos aquí la investigación de las relaciones y cambios entre libido de objeto y libido del yo. Hemos querido mostrar únicamente que el Ego del psicoanálisis no es lo que aparece primeramente como sujeto en una descripción de la conciencia; la noción de "pulsión del yo" (*Ichtrieb*), simétrica a la de "pulsión de objeto" (*Objekttrieb*) hace que la pulsión en sí sea una estructura previa a la relación fenoménica **sujeto-objeto**. El concepto de pulsión aparece así como el *quid* hacia el que apunta todo intento de ir más allá del sistema "conciencia". La pulsión se libera, en efecto, no sólo de la referencia al objeto, sino también de la referencia al sujeto, puesto que el "yo" mismo pasa al otro lado: en la noción de *Ichtrieb*, el *Ich* ya no es "el que" sino "lo que"; se relaciona con la pulsión como objeto, en el sentido ya señalado de función variable del fin; ahora la posición del yo —respecto a la pulsión— es tal que puede intercambiarse con los objetos por sustitución, por desplazamiento de investición. Para usar un lenguaje que la querella con Adler obliga a incluir aquí, el "sí mismo" (*Selbst*) y el sentimiento de sí (*Selbstgefühl*) (sentim-

<sup>41</sup> O. W. x, p. 442; S. E. xiv, p. 255; tr. esp., I, p. 1081.

<sup>42</sup> G. W. x, p. 430; S. E. xiv, p. 254; tr. esp. I, p. 1076.

<sup>43</sup> G. W. x, p. 445; S. E. xiv, p. 257; tr. esp., I, p. 1082.

miento de inferioridad, etc.) no escapan en modo alguno a la economía de la libido; el sentimiento de sí ingresa a una "erótica" (*Erotik*) generalizada merced a esas grandes redistribuciones de las investiciones amorosas.<sup>44</sup>

Pienso que debe tenerse presente la doble *destrucción* del objeto mentado, como supuesto guía, y del sujeto, como supuesto polo de referencia de todas las miradas de la conciencia, para entender bien la tópica. Podría decirse que la tópica es ese lugar no anatómico, sino psíquico, que debe introducirse en la teoría psicoanalítica como la condición de posibilidad para todos los "destinos de pulsiones"; en el mercado de las investiciones es donde se intercambian pulsiones del yo y pulsiones de objeto.

Al cabo de esta *epoché* invertida la conciencia resulta ser lo menos conocido; se convierte en problema y ya no en evidencia. Es el problema del devenir-consciente, problema que pertenece a su vez a la tópica.

Me parece que tal es el sentido del difícil capítulo v del ensayo sobre *Lo inconsciente*, titulado "Cualidades especiales del sistema 'Inc.'", y cuyo análisis hemos ido aplazando; Freud lo presenta como una descripción, pero su sentido justamente se alcanza contra toda descripción; más bien es la traducción en términos descriptivos, quasi fenomenológicos, del resultado mismo de la antifenomenología. Por eso lo traigo aquí a colación, como resultado y no como dado:

"La diferenciación de los dos sistemas psíquicos adquiere nueva significación si tenemos en cuenta que los procesos del sistema Inc. tienen ciertas características que no vuelven a encontrarse en el sistema superior *inmediato*".<sup>45</sup> Igualmente diríamos en términos seudo-descriptivos: el inconsciente está fuera del tiempo; el inconsciente desconoce la contradicción; el inconsciente sigue al principio de placer y no al principio de realidad, etc. Pero tales características no son en modo alguno descriptivas; en efecto, "el carácter consciente [lo conciencial] (*Bewusstheit*), único carácter de los procesos psíquicos que nos es directamente conocido, no se presta, en absoluto, a la distinción de los sistemas".<sup>46</sup> Y más adelante: "La conciencia presenta así relaciones nada sencillas, lo mismo con los sistemas que con la represión".<sup>47</sup> De ahí la conclusión: "En la medida en que queramos abrir un camino hacia una consideración metapsicológica de la vida psíquica, habremos de aprender a emanciparnos de la significación del

\*\* G. W. x, p. 167; S. E. XIV, p. 99; tr. esp. *Introducción al narcisismo*, I, p. 1084.

<sup>45</sup> G. W. x, p. 285; S. E. XIV, p. 186; tr. esp., I, p. 1060.

<sup>46</sup> G. W. x, p. 291; S. E. XIV, p. 192; tr. esp., I, p. 1063.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

síntoma ‘conciencial’” (*Bewusstheit*).<sup>48</sup> Es la emancipación que transcribimos en la tópica.

## 2. PRESENTACIÓN Y REPRESENTACIÓN

Tenemos ahora que rehacer el trayecto inverso; desde las primeras páginas del ensayo sobre Lo *inconsciente* se plantea el problema siguiente: ¿cómo llegar al conocimiento del inconsciente? Y he aquí la respuesta: “Naturalmente sólo lo conocemos como consciente, después que ha sido sometido a una trasposición (*Umsetzung*) o traducción (*Übersetzung*) en algo consciente”.<sup>49</sup> Y añade Freud: “La labor psicoanalítica nos permite experimentar cada día la posibilidad de tal traducción”.<sup>50</sup>

¿En qué consiste tal posibilidad? Tocamos aquí la problemática más difícil, designada ya por el título del capítulo: “Pulsión y representación”. Hay un punto en que la cuestión de la fuerza y la cuestión del sentido coinciden; el punto en que la pulsión se señala a sí misma, se hace manifiesta, se da en una representación psíquica, es decir, en algo psíquico que “equivale” a la pulsión; todos sus afloramientos en el consciente no son sino trasposiciones de esa presentación psíquica, de ese “equivaler” originario. Para designar ese punto Freud ha forjado una excelente expresión: *Repräsentanz*. Hay algo psíquico que “presenta a la pulsión” como energía; pero no debe llamarse “representación” por cuanto lo que llamamos representación, es decir, la idea *de* algo, es ya una forma derivada de ese índice que, antes de representar algo (mundo, cuerpo propio, lo irreal), anuncia a la pulsión como tal, pura y sencillamente la *presenta*. Tal función de presentar está mencionada, no ya en la primera página sino en la primera línea del ensayo sobre Lo *inconsciente*: “El psicoanálisis nos ha enseñado que lo esencial del proceso represivo consiste no en suprimir y destruir la representación (*Vorstellung*) que presenta la pulsión (*den Trieb repräsentierende Vorstellung*) sino en impedirle *nacerse consciente*”.<sup>51</sup>

¿En qué consiste esta función de presentación exigida no sólo por la representación sino —como veremos— también por el afecto?

Si el problema que aquí abordamos no es nuevo en cuanto al fondo,<sup>52</sup> sí lo es en la forma de plantearlo. Lo original de Freud

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> G. W. x, p. 264; S. E. XIV, p. 166; tr. esp., I, p. 1051.

<sup>50</sup> *Ibidem*,

<sup>51</sup> G. W. x, p. 264; S. E. XIV, p. 166; tr. esp., I, p. 1051.

<sup>52</sup> La discusión que entablaremos en la “Dialéctica” sobre este concepto (capítulo II) revelará su parentesco con nociones semejantes de Spinoza y Leibniz.

consiste en situar en el inconsciente mismo el punto de coincidencia entre el sentido y la **fuerza**. Para él es esa articulación la que hace posible todas las "trasposiciones" y todas las "traducciones" de lo inconsciente en consciente. Pese a la barrera que separa los sistemas, debe darse entre ellos una comunidad de estructura que da al consciente y al inconsciente su carácter psíquico. Tal identidad estructural constituye justamente la función de **Repräsentanz**; permite "interpolar" los actos inconscientes en el texto de los actos conscientes; asegura el estrecho "contacto" (**Berührung**)<sup>53</sup> entre los procesos psíquicos conscientes e inconscientes y permite, "a costa de cierto trabajo, trasponer (**umsetzen**) y sustituir (**ersetzen**)"<sup>54</sup> los segundos por procesos conscientes; en fin, nos "autoriza a describirlos con ayuda de todas las categorías que aplicamos a los actos psíquicos conscientes, tales como representaciones, tendencias, decisiones, etc. De muchos de tales estados latentes podemos incluso decir que no difieren de los estados conscientes sino por la ausencia de conciencia (**wegfall des Bewusstseins**)"<sup>55</sup>

Cierto que esta función de **Repräsentanz** constituye un postulado; Freud no ofrece prueba alguna; la presupone como aquello que permite transcribir lo inconsciente en consciente y tenerlos a uno y otro como modalidades psíquicas comparables; por eso incluye esa función en la definición misma de la pulsión. Freud dirá un **día**: "La doctrina de la pulsión es, por así decirlo, nuestra **mitología**".<sup>56</sup> Ignoramos qué sean las pulsiones en cuanto a su dinamismo. No afirmamos la pulsión en sí; afirmamos la pulsión en su presentación psíquica; al mismo tiempo, la afirmamos como realidad psíquica y no como realidad biológica. Cierto es que hemos podido llamarla "fracción de actividad": con eso la hemos designado como energía, como **estímulo**, como tensión, etc... Pero la **cualificación** psicológica de esa energía forma parte de su definición en cuanto es no tanto presentada por... cuanto presentante de... respecto a las energías orgánicas: "Si abandonamos el lado biológico de la vida psíquica, la '**pulsión**' se nos muestra como un **concepto-límite** entre lo psíquico y la somático: sería la presentación (**Repräsentant**) psíquica de los estímulos emanados del interior del cuerpo que arriban al **psiquismo**"; y Freud, para acentuar el carácter mixto de este concepto, le aplica la noción de trabajo, en el que hemos reconocido una expresión privilegiada del lenguaje compuesto que requiere el psicoanálisis: "la pulsión es una magnitud de la exigencia de trabajo (**ein Mass Arbeitsan-**

<sup>53</sup> G. W. x, p. 267; S. E. xiv, p. 168; tr. esp. I, p. 1052.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, tr. esp., u, p. 923.

*forderung)* impuesta a lo psíquico a consecuencia de su conexión con lo corporal".<sup>57</sup> No basta, pues, con decir que la pulsión se expresa por medio de representaciones; éste constituye *uno* de los aspectos derivados de la función presentativa de la pulsión. Debe decirse más radicalmente que la pulsión misma presenta, expresa el cuerpo en el alma en el plano psíquico (*in die Seele*). Puede que se trate del postulado más fundamental del psicoanálisis, aquel que lo califica como *psico-análisis*. Debemos mostrar todas sus consecuencias.

Todos los *destinos de pulsión* son destinos de "presentaciones psíquicas" de pulsión; esto es obvio en el caso de la "transformación en lo contrario" y en el de la "orientación contra la propia persona", los únicos tratados con detalle en el ensayo consagrado a las pulsiones y sus destinos: el cambio de mirar a ser mirado, la vuelta de hacer-sufrir-al-otro a hacerse-sufrir, se expresan en representaciones y afectos que presentan desplazamientos puramente energéticos en un campo psíquico donde pueden ser significados, reconocidos y así, a costa de un trabajo específico, venir a ser conscientes.

El destino de las "presentaciones psíquicas" resulta mucho más instructivo en el caso de la represión, tercer destino pulsional. La represión, efectivamente, introduce en la presentación psíquica de la pulsión toda la complejidad que Freud designa con las palabras "alejamiento" (*Entfernung*) y "distorsión" (*Entstellung*) —término este último que ya se utilizó para caracterizar el conjunto de procedimientos constitutivos del trabajo del sueño. La escisión entre la

<sup>57</sup> G. W. x, p. 214; S. E. XIV, pp. 121-2; tr. esp., I, p. 1037. En la discusión terminológica que sigue, Freud vuelve a referirse, a propósito de cada uno de los términos conexos, a la función indicativa o de presentación. "Por impulso (*Drang*) pulsional se entiende su factor motor, la suma energética o la cantidad de exigencia de trabajo que presenta (*repräsentiert*) la pulsión" (*ibidem*). "Por fuente (*Quelle*) pulsional se entiende aquel proceso somático que se desarrolla en un órgano o una parte del cuerpo, cuyo estímulo es presentado (*repräsentiert*) en la vida psíquica por la pulsión." G. W. x, p. 215; S. E. XIV, p. 122; tr. esp., I, p. 1077. Estos textos reflejan bien el equívoco radical del concepto de pulsión: designa lo mismo *lo que es* "presentado" (por el afecto y la representación) como que *ella misma* es la "presentación" psíquica de una energía orgánica aún mal conocida. El editor de la S. E. confronta en la introducción al ensayo sobre Los instintos y sus destinos (S. E. XIV, pp. 111-6) los principales textos freudianos en cuestión: Una teoría sexual (prefacio de 1914); sec. III del Caso Schreber (1911), Introducción al narcisismo (1914), Lo inconsciente, La represión (1915), Más allá del principio del placer (1920), el artículo de la Enciclopedia británica (1926). Estoy muy de acuerdo con el autor en considerar que se trata de un equívoco sin importancia; lo esencial para nosotros es que la pulsión sólo nos sea cognoscible en su presentación psíquica. Esto determina su índole psicológica. El esclarecimiento del equívoco debe buscarse, sin duda, en la noción de represión originaria que determina la primera "fijación" de la presentación psíquica a la pulsión. Más tarde discutiremos este punto (n. 46).

pulsión y la conciencia es efecto de la represión, pero sin que esto lleve consigo la escisión de la pulsión de su presentación psíquica, cosa que no podría hacer por cuanto la pulsión misma es presentación de lo orgánico. Por eso justamente el inconsciente freudiano es un inconsciente *psíquico*, hecho de presentaciones *psíquicas* (sabiendo que esta expresión abarca no sólo las "representaciones" —los "pensamientos" del sueño, que decía la *Traumdeutung*—, sino también los afectos, que más tarde suscitarán importantes dificultades).

Pero la represión nos impide, por otra parte, captar directamente la expresión psíquica primaria de la pulsión: por eso sólo podemos postularla. El "alejamiento" de las expresiones conocidas y reconocidas de la pulsión respecto a su expresión primaria resulta siempre más grande de lo que se supone; Freud lo expresa diciendo que la represión propiamente dicha (*eigentlich*) ya es una represión secundaria respecto a una represión originaria (*Urverdrängung*), "la cual consiste en que a la presentación psíquica (representativa) de la pulsión (*die psychische [Vorstellungs-] Repräsentanz des Triebes*) se le ha impedido llegar a lo consciente".<sup>58</sup> Por eso lo

<sup>58</sup> G.W. x, p. 250; S.E. XIV, p. 148; tr. esp., I, p. 1046. Cualquier estudio sistemático del concepto freudiano de represión debe actualmente tener en cuenta el trabajo de Peter Madison, *Freud's Concept of Repression, Its Theoretical and Observational Language*, Minnesota University Press, 1961. El autor aplica allí las preocupaciones epistemológicas de la escuela de Carnap e intenta esclarecer el concepto freudiano mediante la distinción y articulación en él de dos niveles: el "lenguaje observacional" y el "lenguaje teórico". Al primero corresponden las manifestaciones observables de este juego entre la pulsión y la contrainvestigación; al segundo, las estructuras no observables de ese juego de fuerzas. La diversidad de las manifestaciones de esa interacción hipotética explica las aparentes variaciones léxicas de Freud: en la *Comunicación preliminar* de 1892 (*La histeria*, cap. 1), la represión designa el olvido intencional —motivado inconscientemente— que puede observarse en los casos de histeria; ahora bien, mientras que amnesia histórica y represión se corresponden (como Freud lo recordará en el importante capítulo XI de *Inhibición, síntoma y angustia* —1926—), defensa y represión se interpretan igualmente como sinónimos: "la defensa, es decir, la represión de las ideas fuera de la conciencia"; segunda complicación: hay otras medidas defensivas aparte de la amnesia histórica; por ejemplo, la conversión, la proyección, la sustitución, el aislamiento (que, según El *hombre de las ratas*, permite a la representación llegar a la conciencia, pero *despojada* de su *investigación afectiva*). Después el concepto de defensa desaparece de la terminología freudiana para ceder el sitio al de represión, hasta 1926; en el estudio de 1915, la represión aparece definida en los siguientes términos: "La esencia de la represión consiste simplemente en apartar algo de la conciencia, en mantenerlo a distancia". Este concepto se toma aquí en su dimensión teórica: abarca mecanismos diversos, puestos en marcha por las tres neurosis examinadas; pero, a su vez, la represión constituye sólo uno de los destinos de pulsión; la función defensiva parece, pues, abarcar el conjunto de esos destinos. No puede hablarse exactamente de una sustitución del concepto de defensa por el de represión, aunque aquél haya prácticamente des-

que tomamos como expresión originaria de la pulsión resulta ser ya producto de una **fijación**; las relaciones entre expresión y pulsión nunca se nos muestran **sino** como relaciones instituidas, sedimentadas, "fijadas"; habría que remontarse más allá de esa represión primaria (cuyas implicaciones epistemológicas, no su realidad clínica, es lo

aparecido **del vocabulario** freudiano hasta 1926. La restauración del concepto de defensa (en *Inhibición, síntoma y angustia*) para designar la totalidad de los procedimientos usados por el yo en los conflictos que pueden conducir a una neurosis no resulta inesperada: se evocan de **nuevo**, junto a la exclusión de la conciencia —perfectamente ilustrada por la represión **histérica**—, el “**aislamiento**” y la “**regresión**” a un estado libidinoso anterior, observable en la neurosis obsesiva, y un procedimiento consistente en “**deshacer**” mágicamente lo hecho (**anulación**); todas éstas son medidas defensivas en el sentido de que protegen al yo contra las exigencias pulsionales. Pero ya en el capítulo titulado “**Apéndice**” el concepto de represión no sólo se subordina al de defensa sino que se restringe de nuevo a la amnesia histórica; en el cuerpo de la **obra** las otras medidas defensivas aparecen **tratadas**, a veces, como formas de represión. Madison sugiere que “**defensa y represión** están tan indisolublemente ligadas a la conciencia que no cabe separarlas por mera convención terminológica” (*op.cit.*, p. 27). La primera tarea que una epistemología puede proponerse es la de poner en orden los diversos hechos observables, testigos del conflicto **intrapsíquico** no observable, y reservar **el concepto de defensa** al común motivo fundamental, a saber: la protección preventiva del yo contra la angustia. Esa ordenación ocupa la primera parte del **trabajo** de Madison. Lo esencial **para** el psicoanálisis son las defensas que **fallan**; las otras —**afirma** en 1915— escapan a nuestro examen. Entre las medidas eficaces de la defensa, Freud cita la “**demolición del complejo de Edipo**”, que es “**más que una represión**”, en el sentido de que el impulso mismo se destruye en el Ello, es repudiado por el juicio o se sublima (ya hemos discutido en otra parte la **naturaleza** de la sublimación en su relación con la **desexualización**). En *El malestar en la cultura* Freud establece que las pulsiones mismas pueden modificarse por absorción, sublimación o **represión**; la formación de los rasgos de carácter es un ejemplo de absorción. En cuanto a las defensas que **fracasan**, pueden dividirse en defensas represivas y defensas no represivas. Las primeras consiguen proteger alterando la representación fijada al impulso peligroso; la amnesia sólo es una modalidad junto a la conversión, el desplazamiento, la proyección, la **formación** reactiva, el aislamiento, la “**anulación retroactiva**” y la negación. El criterio del grado de represión nos lo da el grado de “**distorsión**” y “**alejamiento**” de los derivados del inconsciente en los sueños, los síntomas y los varios signos y máscaras de la pulsión reprimida. Puede hablarse de defensa no represiva en el caso de la regresión, que procede por sustitución **pulsional** (ejemplo, el retorno a un interés pregenital) y no por alteración de la representación. Pero existen medidas **defensivas** que no parecen caer en esta alternativa de defensas represivas y no represivas; así, las inhibiciones puramente afectivas, evocadas por Freud como ejemplos de destinos separados del afecto: aquí le es imposible al impulso llegar a la plena manifestación afectiva. Freud habla aún en este caso de represión (1915), aunque la inhibición afectiva no se haya obtenido por distorsión del contenido representativo. ¿Qué decir, finalmente, del concepto de resistencia? ¿Cómo situarla respecto a la represión? **Puede** decirse, según algunos **textos**, que la resistencia es una de las manifestaciones de la represión, aquella que el trabajo terapéutico encuentra como obstáculo a su progreso; esta manifestación debe ponerse en el mismo plano que las formaciones de síntomas; el enfermo la hace **funcio-**

que discutimos aquí) para llegar a una expresión inmediata. Sólo que Freud jamás ha dicho —**que yo sepa**— cómo sería posible remontarse más allá de la represión primaria.

Represión primaria significa que estamos siempre en lo mediato, en lo **ya-expresado**, en lo **ya-dicho**. Con mayor razón la represión propiamente dicha nos condena a movernos entre simples derivados; "la segunda fase de la represión, la **represión propiamente dicha**,

**nar** como una **defensa** contra la curación, vista por el yo como un nuevo peligro. Pero la resistencia a su vez abarca una diversidad de medidas que sólo pueden ser **objeto** de observación directa (silencio, **elusión**, repetición, etc.); como fuerza **hipotética**, la resistencia pertenece a los conceptos teóricos; sería, en la situación analítica, la contrapartida de la **contrainvestigación**; ahora bien, la idea de **contrainvestigación** sirve literalmente para definir la represión primaria (la represión secundaria se sirve, además, de la retirada de investigación **Prec.**). Por obra de este encadenamiento de nociones (resistencia, contrainvestigación, represión), el concepto de resistencia opera a varios niveles; en sentido **lato** es el nombre dado a la represión en la situación analítica; en el nivel teórico, la contrafuerza puesta en juego se identifica con lo que la teoría de la represión denomina contrainvestigación; en el nivel de observación, abarca todas las medidas del paciente para escapar a la regla teórica; a este **respecto**, la forma más poderosa de resistencia es la que usa de la transferencia como un obstáculo al trabajo del análisis. La teoría de la represión implica, así, no sólo una complicadísima red de hechos observables, sino también un sistema de fuerzas opuestas cuyos límites no pueden señalarse; el sistema mismo ha sufrido variaciones en la doctrina freudiana, por ser inseparable de la teoría de las **organizaciones** sexuales y las teorías sucesivas sobre las pulsiones. La forma teórica más abstracta se ha logrado con la distinción entre represión "primaria" y represión "ulterior" (o represión "propriamente **dicha**"). La primera pone a disposición de la segunda todo un caudal de experiencia infantiles reprimidas; por lo cual toda represión consistirá en una auténtica transformación de afectos, en virtud de la cual lo que engendraba placer engendra en lo sucesivo placer, por **ejemplo** en forma de repugnancia o asco; la teoría de la represión **primaria** donde más completa aparece es en el "**caso Schreber**" (1911), sección **III**; el breve texto de 1915 no hace más que resumirla. En aquel primer texto la fijación característica de la represión **primaria** es la condición de la represión secundaria, la cual se descompone en un doble proceso: de repulsión por el sistema consciente y de atracción ejercida por el inconsciente. La forma más abstracta de la teoría se logra en 1915 con el concepto de contrainvestigación, la cual supone el carácter constante de la presión **pulsional** y de la contrapresión, definida a su vez únicamente en función de su energía y su dirección **antipulsional**. Sistema de apariencia **mecanicista** que en realidad es un sistema "**motivacional**". Ahí está en última instancia el interés de una discusión acerca de las relaciones entre represión y defensa: todo el sistema se orienta hacia la idea de protección frente al peligro interior (libidinoso o moral) más aún que frente al peligro exterior y físico. Se comprende que la angustia, tenida por mucho tiempo como efecto de la represión (en 1915 era uno de los destinos separados del afecto, la conversión en **angustia**), haya podido en 1926 asumir el papel de anticipación y **señal**; mientras que la angustia traumática consiste en la estimación completamente pasiva de la impotencia del yo enfrentado a un peligro superior a sus fuerzas (situación **traumática**), la **angustia-señal** anticipa esa situación traumática; repite activamente el trauma mismo en forma mitigada, **con** la esperanza

recae sobre los derivados psíquicos de la presentación reprimida (*die psychische Abkömmlinge der verdrängten Repräsentanz*) o sobre las cadenas de pensamientos (*Gendankenzüge*) procedentes de otra parte, pero que han entrado en conexión asociativa con dicha representación".<sup>59</sup> El inconsciente se muestra entonces como una red ramificada, formada por las arborescencias incontables de esos "derivados"; por eso se constituye en sistema y se presta a lo que los analistas llaman una investigación intrasistemática. Pero se trata siempre de un sistema de expresiones psíquicas y todo el análisis consiste en el arte de interpretar esos derivados en su relación con expresiones cada vez más primitivas de la pulsión, conforme al grado de su "alejamiento" y de su "distorsión".<sup>60</sup> Las relaciones de "alejamiento" y "distorsión" de los derivados corresponden, pues, por parte del psiquismo analizado, a las relaciones de "traducción" (*Übersetzung*) evocadas al principio, por parte del análisis mismo. Por esta correlación existente al nivel de las expresiones psíquicas entre el trabajo de la represión y el trabajo del análisis, todo lo tratado bajo el tema "destino [energético] de las pulsiones" *adviene al lenguaje* en cuanto destino de sus expresiones psíquicas.

Por lo tanto lo económico y lo hermenéutico vienen a coincidir

de orientar su curso. Como contraste, la represión primaria se mostraba solidaria de lo que ahora recibe el nombre de angustia traumática; *Más allá del principio del placer* había considerado como traumática toda ruptura del amparo protector contra los estímulos; antes de disponer de la angustia anticipadora, el yo sólo puede recurrir al impulso de restaurar el estado anterior de reposo. La represión primaria que tan sólo parecía presuponer la no-satisfacción de la necesidad infantil en adelante se distingue perfectamente de todas las medidas consecutivas a la formación del superyó, caracterizada ahora por Freud como desencadenamiento de una "angustia-se.al" que funciona como advertencia anticipadora por recuerdo de una peligrosa situación anterior. Tal es el extraordinario enmarcamiento de hechos y teorías que caracteriza el concepto freudiano de represión.

En el capítulo I de la "Dialéctica" comentaremos la segunda parte del libro de Peter Madison y su intento de aplicar al freudismo las reglas de Carnap.

<sup>59</sup> G. W. x, p. 250; S. E. XIV, p. 148; tr. esp., I, p. 1046.

<sup>60</sup> "El psicoanálisis nos revela todavía otra cosa importante para la comprensión de los efectos de la represión en las psiconeurosis; el hecho, por ejemplo, de que las presentaciones pulsionales se desarrollen más libremente, más ampliamente cuanto más escapan, por la represión, a la influencia consciente. Crecen entonces, por así decirlo, en la oscuridad y encuentran formas extremas de expresión; cuando las traducimos y comunicamos al neurótico, por fuerza tienen que parecerle no sólo extrañas sino espantosas, puesto que mira como en un espejo (*durch die Vorspiegelung*) una extraordinaria y peligrosa potencia pulsional (*Triebstärke*). Esta engañosa (*täuschende*) potencia pulsional es consecuencia de un ilimitado despliegue imaginativo (*in der Phantasie*) y del estancamiento (*Aufstauung*) producido por la negativa de la satisfacción (*infolge versagter Befriedigung*).<sup>61</sup> G. W. x, p. 251; S. E. XIV, p. 159; tr. esp., I, p. 1046.

en esta idea de expresión psíquica, de presentación psíquica; el abismo entre los dos mundos del discurso psicoanalítico, aparentemente insuperable al nivel de *La interpretación de los sueños*, parece desvanecerse en los escritos de *Metapsicología*.

Pero no estamos todavía del todo satisfechos: todo iría bien si pudiésemos sencillamente asimilar las expresiones psíquicas (*Repräsentanz*) a las representaciones (*Vorstellungen*), o sea a las ideas de algo. Ahora bien, las representaciones resultan ser sólo una categoría de expresiones psíquicas y hemos fingido ignorar la existencia de otra categoría, la de los *afectos*, con su destino propio y diferente, quizás más importante para el psicoanálisis que el destino de las representaciones.

¿No estaremos naufragando en alta mar? ¿No vamos a hacer del afecto refugio de una explicación económica disociada de la interpretación exegética? Dicho brevemente: ¿no será que interpretación y explicación económica sólo coinciden en el destino de las representaciones —o sea en el menos importante de los destinos—, para volver a disociarse en el destino de los afectos?

Volvamos, pues, a los textos.<sup>61</sup>

Debemos observar ante todo que Freud se cuida mucho de poner entre paréntesis la cuestión del afecto y elaborar su teoría de los contenidos inconscientes basándose en la equivalencia entre expresiones psíquicas y representaciones (entre *Repräsentanz* y *Vorstellung*); al respecto, el tratamiento inicial es paralelo en los dos textos referidos.<sup>62</sup> Sólo en un segundo tiempo vuelve a tenerse en cuenta todo lo preterido al principio: "Hasta aquí hemos tratado de la represión de una presentación pulsional, entendiendo como tal una representación o un grupo de representaciones a las que la pulsión (*vom Trieb her*) ha investido de una carga (*Betrag*) determinada de energía psíquica (libido, interés)".<sup>63</sup> Ahora bien, tal "montante —o carga— de afecto" (*Affektbetrag*) constituye "otro elemento" del

<sup>61</sup> Cf. final del ensayo sobre *La represión*, G. W. x, pp. 254 ss.; S. E. xiv, pp. 152 ss.; tr. esp., I, pp. 1048 ss., y capítulo III del ensayo sobre *Lo inconsciente*, G. W. x, pp. 275-9; S. E. xiv, pp. 176-9; tr. esp., I, pp. 1056-7.

<sup>62</sup> "La observación clínica nos fuerza a disociar lo que hasta ahora hemos concebido unitariamente, porque nos muestra que, a más de la representación, hay que considerar otra cosa en la pulsión; este otro elemento está sometido a un destino represivo perfectamente diferenciable del de la representación. Reservamos para este otro elemento de la presentación psíquica el nombre de *montante de afecto* (*Affektbetrag*; S. E. traduce por *quota of affect*); corresponde a la pulsión en cuanto se ha separado de la representación y encuentra una expresión proporcionada a su cantidad en procesos que percibimos como afectos sensibles (*als Affekteder Empfindung*). G. W. x, p. 255; S. E. xiv, p. 152; tr. esp., I, p. 1048.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

índice **psíquico**,<sup>64</sup> y es la represión misma la que, al conferirle un destino diferente, nos fuerza a tratarlo como tema especial. Este "otro elemento" recibe de Freud el nombre de "factor cuantitativo de la presentación de pulsión" o incluso "carga de afecto de la presentación psíquica", o "energía pulsional ligada a la representación". A veces habla hasta de "parte cuantitativa" opuesta a "parte representativa".<sup>65</sup> ¿No será este segundo momento el momento energético puro? ¿No se nos está remitiendo a la física? En modo **alguno**: porque esa cantidad, incluso disociada de la representación, sólo se hace notar y sentir en los afectos, que son como "la expresión proporcional a su cantidad". Tales destinos cuantitativos son destinos de afectos, y Freud distingue tres: afecto nulo (como en la *belle indifférence* de los histéricos, según expresión de Charcot); afecto "cuantitativamente coloreado"; y en fin, la "angustia". Sólo estos dos últimos merecen considerarse como "**trasposición**" (*Umsetzung*) de energías pulsionales en afectos.

¡Hemos otra vez ante la cantidad, que viene estorbándonos desde el *Proyecto*! ¡Con cuánta razón decíamos que la cantidad depende, no de la medida, sino del diagnóstico y de la interpretación, ya que sólo la entendemos fuera de los destinos representativos, en los destinos de afecto! Ya señalamos además que el principio de constancia, en que se concreta la idea de cantidad, no es más que la regulación por el **placer-displacer**. Ahora bien, el destino disociado del afecto pone al desnudo el sentido de esa regulación; cuando la represión está en conflicto con el afecto es cuando descubre su verdadero sentido en relación con el principio del placer-displacer: "Recordemos que el motivo y la intención de la represión eran sólo el de evitar el displacer. En consecuencia, el destino del montante de afecto de la presentación [pulsional] es mucho más importante que el de la representación y esto es lo decisivo para juzgar sobre [el éxito o fracaso] del proceso **represivo**".<sup>66</sup> Por eso intenta Freud volver a interpretar la teoría de las neurosis bajo la doble perspectiva del destino de la "parte representativa" y de la "parte cuantitativa"; de todo ello aquí no nos importa la ejecución, sino la conceptualización manejada: "formaciones sustitutivas", "síntomas", "retorno de lo reprimido".

El artículo sobre *La represión* nos permite afirmar sin discusión que la "parte cuantitativa" sólo se deja reconocer en los afectos; pero al distinguir los dos destinos —el de la representación y el del afecto—, queda abierta la cuestión de saber si la explicación económica

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Leemos todas estas expresiones en el capítulo III de *La represión*.  
 «« G. W. x, p. 256; S. E. XIV, p. 153; tr. esp. I, p. 1048.

de los afectos no será irreductible a la interpretación representativa o, en otras palabras, si la interpretación no se fijará a las representaciones y la explicación económica a los afectos. Si la "auténtica tarea de la represión" consiste en "liquidar los montantes de afecto", ¿no será la económica de la represión a fin de cuentas irreductible a toda interpretación del sentido por el sentido?

El artículo **III** del trabajo sobre Lo *inconsciente* parece ir en este sentido, ya que liga en forma expresa el punto de vista económico con el examen de los *afectos*;<sup>67</sup> por el contrario, el punto de vista tópico ha sido introducido en el capítulo **II** a propósito de la identificación de las expresiones psíquicas con las representaciones. Freud, hablando al principio del capítulo **III** en sentido puramente tópico —*no económico*—, recuerda que "una pulsión no puede ser objeto del consciente, pero sí la representación que la presenta; y [que] únicamente puede presentarse en el inconsciente mediante su representación".<sup>68</sup> El triple destino de los afectos plantea un problema específicamente económico, el de los "procesos de descarga" (*Abfuhrvorgänge*).<sup>69</sup> En este sentido debe hablarse de "acceso al afecto" como hablamos de acceso a la motilidad; se trata en ambos casos de descarga y la conciencia es quien hace de guardián suyo. Eso es indiscutible; pero el destino disociado del afecto no puede hacernos olvidar que el afecto sigue siendo afecto de una representación; por eso fue posible y necesario ponerlo primeramente entre paréntesis. Nos engaña el lenguaje cuando creemos establecer un riguroso paralelismo entre representación y afecto; por ejemplo, cuando hablamos de un sentimiento inconsciente —*angustia* inconsciente, sentimiento inconsciente de *culpabilidad*— olvidamos que, *stricto sensu*, el sentimiento es algo que se siente y por tanto es consciente: "Así pues no podemos significar [con la expresión "impulso o sentimiento inconsciente"] otra cosa, sino un impulso (*Triebregung*) cuya presentación representativa es inconsciente: no pudo, en efecto, tratarse de otra cosa".<sup>70</sup> El afecto lo designamos siempre por la representación cuyo afecto es; pero como solemos engañarnos acerca de esa representación y tomamos el afecto mismo como la expresión de una representación diferente de la suya, hablamos inexactamente de afectos inconscientes.

Se dirá que tal rigor de vocabulario sólo atañe al punto de vista descriptivo; el destino del factor cuantitativo sigue siendo, desde él

<sup>67</sup> Hallamos en este capítulo una muy sistemática enumeración de los afectos conforme a su grado de descaiga; en un extremo están los "impulsos" (*Triebregungen*) y en el otro las "impresiones sensibles" (*Empfindungen*).

<sup>68</sup> G. W. x, pp. 275-6; S. E. XIV, p. 177; tr. esp. I, p. 1056.

<sup>69</sup> G. W. x, p. 227; S. E. XIV, p. 179; tr. esp. I, p. 1056.

<sup>70</sup> G. W. x, p. 276; S. E. XIV, p. 177; tr. esp. I, p. 1056.

punto de vista sistemático, un destino diferente: desde el momento en que se examinan los efectos específicos de la represión sobre la descarga de afectos y su triple destino estudiado más arriba, vuelve a imponerse la idea de afecto inconsciente. Pero ¿qué es un afecto inhibido? Una representación reprimida sigue siendo "una formación real (*reale Bildung*) en el sistema Inc.",<sup>71</sup> de un afecto reprimido sólo sabemos bien que se trata de un poder de intervención (*Ansatzmöglichkeit*) al que se le impide desarrollarse.<sup>72</sup> Nada sabemos de esos "procesos de descarga" (*Abfuhrvorgänge*) fuera de sus expresiones psíquicas, las "impresiones sensibles" (*Empfindungen*). A lo sumo podemos descubrir cierta trayectoria, jalonar cierto desarrollo partiendo de unos gérmenes afectivos de los que no sabemos gran cosa, pasando luego por los impulsos hasta llegar al afecto expreso; nos habíamos puesto en esta pista al hablar del imperio del sistema consciente sobre la liberación afectiva, en el sentido en que hablamos del imperio de la conciencia sobre la motilidad.

Aun así no debemos perder de vista que un afecto puro, un afecto directamente emanado de lo inconsciente —como en el caso de la angustia sin objeto— es un afecto en espera de una representación sustitutiva a la que podrá ligar su suerte. En fin, un afecto que descriptivamente se nos muestra como un afecto disociado es un afecto en busca de nuevo soporte representativo que le abra el camino de la conciencia.

No podemos, pues, ni reducir el afecto y su factor **cuantitativo** a la representación, ni tratarlo como realidad diferente. Al menos la distinción entre tópica y económica se centra en esa diferencia. El capítulo IV del trabajo sobre *Lo inconsciente* lleva al extremo las posibilidades de autonomía ofrecidas por la precedente teoría del afecto desde el punto de vista económico. Llega incluso a presentar este punto de vista como un tercer punto de vista añadido al dinámico y al tópico; aspira a "perseguir los destinos de las magnitudes de excitación y establecer una estimación, siquiera relativa, de estas últimas".<sup>73</sup> He aquí el coronamiento de las investigaciones psicológicas: "Propongo denominar *metapsicológica* a la exposición en la que consigamos describir un proceso psíquico conforme a sus relaciones *dinámicas, tópicas y económicas*. Digamos por adelantado que, en el estado actual de nuestros conocimientos, sólo tendremos éxito en puntos aislados".<sup>74</sup>

<sup>71</sup> G. W. x, p. 277; S. E. XIV, p. 179 (*actual structures*); tr. esp. I, p. 1057.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> C. W. x, p. 280; S. E. XIV, p. 181; tr. esp. I, p. 1058.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

Ese "tímido intento" y estos "puntos aislados" constituyen una nueva reanudación sistemática de la teoría de las neurosis, en la misma línea del artículo sobre *La represión*; sólo que esta vez, en lugar de seguir el destino separado de la representación y el afecto, Freud construye una especie de tipología o combinatoria, organizando en varias formas los dos géneros de expresiones psíquicas. No entro en ese bosquejo de cuadro clínico de las neurosis más de lo que ya hemos entrado otras veces; únicamente señalo el deslizamiento del lenguaje y de la conceptualización en ese capítulo. Este análisis tiende sin duda hacia una económica pura; sólo se habla de emplazamiento y desplazamiento de cargas, de sustracción de investigación y de contrainvestigación:

"Así, pues, tenemos aquí: una sustracción de la investigación preconsciente, una conservación de la investigación inconsciente o una sustitución de la investigación preconsciente por una investigación "inconsciente".<sup>75</sup> Freud planea aquí una verdadera sustitución de la explicación tópica por la explicación económica, según notamos en la solución propuesta a la hipótesis puramente tópica de la doble inscripción; a ésta se la sustituye por la hipótesis puramente económica de un cambio del estado de investigación; y añade: "La hipótesis funcional ha expulsado aquí sin esfuerzo a la hipótesis tópica".<sup>76</sup> Freud añade a esa serie (sustracción, conservación, sustitución de investigación) otro mecanismo económico, la **contrainvestigación**, y de ella afirma que es el único mecanismo de la represión primitiva, mecanismo que protege al sistema preconsciente contra el empuje de la representación inconsciente. Poco después agregará otro más, el mecanismo de la **sobreinvestigación**.

La teoría del inconsciente parece, pues, inclinarse hacia una economía pura; ya no es el destino de la representación, en una historia del sentido, lo que conduce el juego; la representación parece reducirse a ser punto de anclaje de los verdaderos procesos, que son los económicos, esquematizados de algún modo por Freud en el juego reglamentado de la investigación.

¿No deberíamos ir más lejos y afirmar que, a fin de cuentas, el inconsciente freudiano tiene más de energético que de significante? El capítulo v ("Cualidades especiales del sistema Inc."), ya aludido como tema **antifenomenológico** pero en el que no hemos entrado de verdad, caracteriza el sistema inconsciente mucho más en términos de descarga de afectos que en términos de representación:<sup>77</sup> "El núcleo del inconsciente está formado por presentaciones pulsionales

<sup>75</sup> G. W. x, p. 279; S. E. xiv, p. 180; tr. esp. I, p. 1058.

<sup>76</sup> G. W. x, p. 279; S. E. xiv, p. 180; tr. esp. I, p. 1058.

<sup>77</sup> G. W. x, p. 285; S. E. xiv, p. 186; tr. esp. I, p. 1060.

que quieren descargar sus investiciones y por lo tanto también por impulsos **desiderativos**" (*Wunschregungen*).

Por eso las características del inconsciente ya enumeradas llevan **todas la marca de lo no-significante**:<sup>78</sup> Si "no hay en este sistema negación ni duda, como tampoco ningún grado de certidumbre", es porque las pulsiones coexisten sin **relación significante**: "No hay en lo inconsciente sino contenidos más o menos enérgicamente investidos". Si predomina el proceso primario, es que las investiciones son más móviles, y más fáciles los desplazamientos y condensaciones.

Si el inconsciente es intemporal (*zeitlos*), es que no hay propiamente relación con el tiempo: estamos más **acá** de una Estética Trascendental; "la relación temporal —afirma Freud— está ligada al tránsito del sistema consciente".

Finalmente, el reinado del principio del placer significa que el destino de los procesos inconscientes "no depende sino de su fuerza y de su sumisión a las exigencias de la regulación por el **placer-displacer**".

Respecto a la toma de conciencia —el “**devenir-consciente**”— también se define económicamente, si tenemos en cuenta que "no se reduce a simple acto perceptivo, sino que consiste muy probablemente también en una **sobreinvestición**, en un progreso suplementario de la organización **psíquica**".<sup>79</sup>

Todas esas características de los sistemas nos conducen muy cerca, del *Proyecto*, es decir, muy cerca de los dos estados de la energía de **investigación**: estado tónicamente ligado y estado móvil. La ampliación de la frontera crítica entre el inconsciente y el preconsciente (ya no entre el preconsciente y el consciente) es la última consagración del triunfo del punto de vista económico sobre el punto de vista **tópico**.<sup>80</sup>

Detengámonos aquí para hacer el balance de la dificultad; el trayecto recorrido ha consistido en invertir progresivamente las prioridades. Al inicio hemos planteado el problema de la presentación psíquica de la pulsión; pusimos el afecto entre paréntesis y partimos de la primacía de la representación en la constitución tópica del inconsciente. Después hemos quitado el paréntesis del afecto e intentando subordinar **el** montante de afecto a la representación; entonces hemos examinado el destino propio de ese factor cuantitativo, y el examen nos ha llevado a añadir el punto de vista económico al punto de vista **tópico** y a conceder al juego de investigaciones primacía sobre la significación.

<sup>78</sup> *Lo inconsciente*, cap. v.

<sup>79</sup> G. W. x, p. 291; S. E. xiv, p. 193; tr. esp. I, p. 106?.

<sup>80</sup> G. W. x, p. 291; S. E. xiv, p. 193; tr. esp. I, p. 1063.

Creo ser justo con la sistemática freudiana si saco dos conclusiones de toda esta discusión:

1] Desde el punto de vista económico —o sea desde el punto de vista del juego de las **investigaciones**—, el carácter irreducible del afecto traduce una situación cuyas condiciones se precisan en forma progresiva, cotejando la presente conclusión con la de nuestro capítulo sobre el *Proyecto* y con la de nuestro capítulo sobre *La interpretación de los sueños*: el lenguaje de la fuerza jamás podrá reducirse al lenguaje del sentido. No señalábamos otra cosa al final de los capítulos precedentes, cuando dejábamos asentado que la tópica y su ingenuidad naturalista se adecúan a la esencia misma del deseo como "indestructible" e "inmortal", o sea como algo siempre previo al lenguaje y a la cultura.<sup>81</sup>

2] Imposible **realizar** esta económica pura al margen de lo representable y lo decible; no podemos **hipostasiar** lo inefable del deseo, so pena de quedarnos más acá de una "psico-logía". Es justamente esto lo que nos prohíbe hacer la teoría de la **Repräsentanz**; no podría reducirse a una teoría de la **representación**, ya que el afecto *presenta* a la pulsión y la pulsión misma *presenta* al cuerpo "en el alma". Pero **toda la asonancia verbal** —tan embarazosa para el traductor— revela una profunda afinidad entre **Repräsentanz** y *representación*. Además no hay económica capaz de eliminar esta constitución del afecto como carga *de la representación*; la disociación misma del afecto **sigue** siendo un aspecto de esa relación intencional, que podrá ser indefinidamente distendida, pero nunca anulada; por eso el afecto se procura otro apoyo representativo para forzar el acceso a la conciencia.

El intento freudiano de reducir la interpretación del sentido a una económica de fuerza tuvo tan poco éxito, que su ensayo sobre *Lo inconsciente* termina en un significativo movimiento circular que nos remite al punto de partida, es decir, al desciframiento de lo inconsciente en sus "derivados". Esta vuelta al punto de partida merece ser tenida en cuenta para valorar la estructura de la argumentación; es la tópica la que separa los sistemas y la económica la que convierte tal separación en una teoría de leyes propias para cada sistema (*relaciones intrsistémicas*). Pero la exigencia de llegar al examen de las relaciones intersistémicas proviene de la económica; por eso el ensayo sobre *Lo inconsciente* no termina con las "particularidades del **siste-**

<sup>81</sup> Volveremos en la "**Dialéctica**", capítulo II, sobre la situación del deseo; lo que se presenta en el afecto y nunca en la representación es el deseo como deseo; el psicoanálisis es el conocimiento fronterizo de eso **innombrable** que está en la **raíz** del decir; por ahí intentaremos justificar finalmente el "punto de vista económico", **dentro** del marco de una filosofía de la reflexión.

ma inconsciente”, sino con el “estudio de las relaciones entre los sistemas”.<sup>82</sup> Sólo entonces llegaremos a “reconocer” de verdad el inconsciente.<sup>83</sup> Ahora bien, la relación *entre* los sistemas sólo puede descifrarse en la arquitectura significante de los derivados: “Debemos afirmar, sintetizando, qué el inconsciente se prolonga en (*setzt sich in*) los llamados derivados —o ramificaciones”.<sup>84</sup> Freud se detiene particularmente en aquellos derivados que presentan al mismo tiempo la alta organización del sistema consciente y las características del inconsciente; esa especie de mestizos, con sangre mezclada, nos son bien conocidos porque constituyen las fantasías normales y neuróticas; también constituyen las formaciones sustitutivas. Esta índole compuesta de la fantasía **reafirma** la idea de que el inconsciente debe siempre ser descifrado, diagnosticado en lo que llamamos —al final del análisis **anterior**— “síntoma conciencial”. Más aún; son los derivados del inconsciente —“intermediarios entre los dos sistemas”— los que permiten no sólo llegar al inconsciente sino también *influir* sobre él, y esto es lo propio de la cura psicoanalítica.<sup>85</sup>

- ¿Qué significa este movimiento circular de la argumentación?

Tal movimiento sería incomprendible si el punto de vista económico debiera emanciparse totalmente de la interpretación del sentido por el sentido. Jamás encara el psicoanálisis fuerzas desnudas, sino siempre fuerzas en busca de un sentido; esta conexión de la fuerza con el sentido es lo que convierte a la pulsión misma en una realidad psíquica o, más exactamente, en **concepto-límite** en la frontera de lo orgánico y lo psíquico. Por mucho, pues, que se distienda el lazo entre hermenéutica y económica (y la teoría del afecto señala el punto extremo de esa distensión en la **metapsicología** freudiana), jamás podrá quebrarse, so pena de que la económica deje de pertenecer a un **psico-análisis**.

<sup>82</sup> *Lo inconsciente*, cap. VI.

<sup>83</sup> *Die Agnosierung des Unbewussten*, cap. VII de *Lo inconsciente*. S. E. traduce: *Assessment of the unconscious* (xiv, p. 196). Coll. Pap. IV, p. 127, traduce: *Recognition of the unconscious*.

<sup>84</sup> G. W. x, p. 289; S. E. XIV, p. 190; tr. esp. I, p. 1062.

<sup>85</sup> G. W. x, p. 293; S. E. XIV, p. 194; tr. esp. I, p. 1064.

## SEGUNDA PARTE

# LA INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA

Hemos consagrado la primera parte de nuestra “**Analítica**” a una epistemología del psicoanálisis, o sea a una investigación de los “enunciados” del psicoanálisis y de su situación en el discurso. La segunda parte la consagraremos a la interpretación de la cultura.

Señalamos en k “Problemática” su importancia respecto a una fenomenología de la religión y de lo sagrado en general, situándola al lado de Marx y Nietzsche entre las formas destructivas de lo sagrado y las tentativas de desmistificación. Vamos a explicarlo basados en nuestra “Analítica”; vamos, pues, a sumergirnos de aquí en adelante en la gran antinomia de la hermenéutica (antinomia de la instauración y la destitución), reservándonos el derecho de replantear nuevamente el problema en la “Dialéctica”.

El análisis que podemos hacer, en esta segunda parte, del **fenómeno cultural** presenta un triple carácter:

1] La exégesis de la cultura **constituye**, en primer lugar y sencillamente, una “aplicación” del psicoanálisis y una analogía de la interpretación de los sueños y de la neurosis. Con este primer trazo caracterizamos al mismo tiempo la validez y los límites de la validez de la interpretación **psicoanalítica** de la cultura. Validez y límites que no han de buscarse en modo alguno por el lado del objeto, es decir, de la temática, sino por el kdo del punto de vista, es decir, de los conceptos operatorios. El campo de las aplicaciones **psicoanalíticas** no conoce fronteras; en este sentido no tiene límites. Pero el ángulo de visión está determinado por el punto de vista **tópico-económico**, que es el que le da su legitimidad; y en este sentido sí hay límites, límites que están —**como siempre**— en función de la validez del punto de vista. Todo cuanto puede decirse en psicoanálisis sobre arte, moral y religión está doblemente determinado: primero por el modelo **tópico-económico** que establece la “**metapsicología**” freudiana, y luego por el ejemplo del sueño, primer término de una serie de

análogos susceptible de ser estirado indefinidamente, desde lo onírico hasta lo sublime.

Insistamos sobre esa doble limitación: limitación por parte del modelo y limitación por parte del ejemplo. La primera implica el que no podamos pedir al psicoanálisis lo que no puede darnos, es decir, una problemática de lo originario. Todo lo que es "primario" en análisis (proceso primario, represión primaria, narcisismo primario, y luego masoquismo primario) no lo es en sentido trascendental: no se trata de lo que justifica o fundamenta, sino de lo que precede en el orden de la distorsión, del disfrazamiento. Así, por ejemplo, el proceso primario expresa la realización alucinatoria del deseo que precede a cualquier otra construcción fantasmática; la represión primaria decide todas las primeras fijaciones de una representación a una pulsión; el narcisismo primario designa, más allá de cualesquier investiciones objétales, el depósito del que toda pulsión procede. Pero nunca esta precedencia para el análisis es tal para la reflexión; ser primero no es **ser fundamento**. Por eso no debe exigirse al psicoanálisis el que resuelva cuestiones de origen radical, ni en el orden de la realidad ni en el orden del valor. Queda sobrentendido que ideales e ilusiones sólo se considerarán como destinos de pulsión, como "derivados" más o menos "alejados", más o menos "deformados" de las expresiones psíquicas de la pulsión; creación y placer estéticos, ideales de la vida moral e ilusiones de la esfera religiosa no figurarán sino como elementos del balance económico de la pulsión, como costo en **placer-displacer**, no se hablará ni podría hablarse de ellos sino en términos de inversión, **desinversión**, sobreinvestición, **contrainversión**, conforme a la combinatoria económica bosquejada más arriba (p. 129). En este sentido la teoría analítica de la cultura constituye un "psicoanálisis aplicado".

Al mismo tiempo que "aplica" el modelo conceptual elaborado en los escritos de **Metapsicología**, la exégesis de la cultura generaliza el primer ejemplo del sueño; deberíamos decir más bien que generaliza la pareja formada por el sueño y la neurosis, tal como lo ha establecido **magistralmente** la **Introducción al psicoanálisis**, poniéndola al frente de todas las aplicaciones del psicoanálisis. Ahora bien, lo que el sueño ofrece al psicoanálisis aplicado es aquella estructura defendida hasta la intransigencia por **La interpretación de los sueños** bajo la rúbrica de "realización del deseo" (*Wunscherfüllung*). Se recordará que la tópica fue elaborada después de la época del **Proyecto** para explicar esa realización y su triple regresión. El psicoanálisis ofrece así a la interpretación de la cultura un **submodelo**: el de la "realización de deseos". La interpretación **psicoanalítica** de la cultura generaliza ese ejemplar de todas las representaciones culturales; es en

este segundo sentido en el que es limitada: no conoce los fenómenos culturales sino en la medida en que ellos pueden ser considerados como análogos de la "realización de deseos" ilustrada por el sueño. La mejor forma de hacer justicia a los ensayos freudianos sobre el arte, la moral y la religión es la de considerarlos como ensayos de psicoanálisis "aplicado" y como interpretaciones puramente "analógicas"; no nos enfrentan —al menos no todavía— a una explicación total, sino fragmentaria, bien que extraordinariamente penetrante hasta en la estrechez de su acometida.

Tal me parece la doble limitación interna de esta interpretación —aunque sin límites exteriores— de los fenómenos culturales.

2] Pero no se ha expresado lo esencial al caracterizar esta exégesis de la cultura simplemente como psicoanálisis aplicado y como interpretación analógica. A un lector cuidadoso le parecería que tal aplicación y trasposición han transformado —como por carambola— el modelo mismo, el modelo formal de la económica y el modelo material del sueño. Por eso podemos considerar esta segunda parte como un nuevo corte en profundidad, como una nueva lectura en el curso de la cual el psicoanálisis, desbordando el ámbito original del sueño y la neurosis, va a descubrirnos su sentido propio y a aproximarse a su horizonte filosófico inicial (cf. *supra*, p. 77).

El punto crítico esencial es el paso a la segunda tópica: yo, ello, superyó. Este paso implica dificultades especiales; porque esta nueva tríada no destruye la primera, pero tampoco puede decirse que se agregue a ésta (al menos dentro del mismo marco conceptual). La consideración de *papeles* o de instituciones que la distingue de la primera tópica no deriva, por simple corrección, de la teoría de los tres sistemas (inconsciente, preconsciente y consciente). Por eso es que no hemos sacado a relucir la segunda tópica bajo el título de epistemología **psicoanalítica**, que podría considerarse, si no como acabada, al menos como suficientemente motivada por la primera tópica; hemos preferido acoplirla a la interpretación de la cultura a fin de señalar, por un lado, cómo la interpretación de la cultura es mucho más que un subproducto del psicoanálisis (puesto que en otra parte está ligada con la concepción de la segunda tópica) y, por otro lado, cómo la segunda tópica es algo diferente de una modificación de la primera (ya que procede de una confrontación de la libido con una magnitud no libidinal que se manifiesta como cultura). La primera tópica seguía ligada a una económica de la pulsión, considerada como único concepto fundamental; sólo en relación con la libido la tópica se articulaba en tres sistemas. La segunda tópica es una económica de nueva índole: la libido es presa de algo diferente de ella, de una demanda de renuncia que crea una nueva situación eco-

nómica; por eso pone en **juego**, no ya una serie de sistemas **para** una libido solipsista, sino una serie de papeles —**personal**, impersonal, **superpersonal**— que son los de una libido **en** situación de cultura. Para acentuar esta solidaridad de la segunda tópica con la exégesis de la cultura, la mencionaremos al final de esta segunda parte. Podría decirse que la teoría de la cultura como "aplicación" del psicoanálisis proviene de la primera tópica, pero que suscita, por carambola, una nueva tópica que sería su coronación; el ensayo titulado *El yo y él ello* prueba **suficientemente** esta ampliación del psicoanálisis.

3] Sin embargo, no se ha hecho plena justicia a la interpretación de la cultura ligándola a la segunda tópica; sólo una refundición mucho más radical de la teoría misma de las pulsiones **permitiría** saltar de una visión **fragmentaria**, lateral y meramente analógica de los fenómenos culturales a una visión en sí misma sistemática de la cultura. En efecto, con la pulsión de **muerte** y la reinterpretación de la libido como Eros, frente a la muerte, conseguiremos elaborar el problema de la cultura como un problema unitario. Según esto no es en *El yo y d ello* donde habrá que buscar la interpretación **definitiva**, sino en Más **allá del principio del placer**. Entre Eros y la Muerte, la cultura figurará como el más vasto teatro de esa "**lucha de gigantes**".

Pero entonces habremos alcanzado al mismo tiempo el punto en que el psicoanálisis gira de la ciencia a la filosofía, incluso puede que a la mitología. La segunda parte de nuestra "Analítica" queda más acá de este punto, a media pendiente de los flancos todavía sosegados del "psicoanálisis aplicado" y las cimas —o los **abismos**— de una nueva **dramaturgia** cuyos "personajes" son todos ellos **míticos**: Eros, **Tánatos** y **Ananké**. Esta **dramaturgia mítico-filosófica** constituirá él tema de la "Analítica" en su tercera parte.

## CAPÍTULO I

### LA ANALOGÍA DEL SUEÑO

#### 1. EL PRIVILEGIO DEL SUEÑO

El privilegio del sueño en la serie de análogos culturales no es casual. Entre el estilo de la interpretación y su primera ilustración existe una relación de conveniencia que importa destacar antes de sorprendernos ante el carácter paradigmático de la interpretación de los sueños. Lo que da al sueño valor de modelo puede resumirse en las fórmulas siguientes:

1] El sueño tiene un **sentido**: hay "pensamientos" del sueño y tales pensamientos no difieren fundamentalmente de los de la vigilia. Todo cuanto coloca al sueño en la misma comente que el resto de la vida psíquica lo hace apto para su trasposición en los análogos culturales.

2] El sueño es la realización disfrazada de un deseo reprimido. Segunda tesis que nos orienta hacia un tipo concreto de interpretación: la hermenéutica del desciframiento. Por cuanto en el sueño se encubre el deseo, la interpretación debe sustituir la tiniebla del deseo por **la** luz del sentido. La interpretación es la réplica de k lucidez a la astucia. Nos encontramos así en la fuente de toda teoría interpretativa, considerada como reducción de ilusión.

3] El **disfrazamiento** es el efecto de un trabajo, el "trabajo del sueño", cuyos mecanismos resultan mucho más complejos que si sólo se tratara de una generalización de la exégesis escrituraria, o incluso de una **profundización** de la "genealogía de k moral" según Nietzsche; **desplazamiento**, condensación, figuración sensible, **elaboración** secundaria, son procesos muy concretos que abren el camino a insospechables analogías estructurales. Si la interpretación del sueño puede, efectivamente, servir de paradigma a cualquier interpretación, es porque el sueño mismo es paradigma de todas las artimañas del deseo.

4] El deseo representado por el sueño es forzosamente infantil. El sueño señala k regresión del aparato psíquico en el triple **sentido**: formal (regreso a la **imagen**), cronológico (vuelta a la infancia) y tópico (vuelta al cortocircuito del deseo y el placer), según el tipo de realización **alucinatoria** llamada proceso primario. De esta forma

el sueño nos procura acceso a un fenómeno general que no dejará de preocuparnos: el fenómeno de la **regresión**, el cual nos permite igualmente captar su triple articulación. Desde ahora podemos caracterizar la interpretación analógica no sólo como desciframiento, como lucha contra las máscaras, sino también como revelación de arcaísmos de toda índole; veremos importantes consecuencias para la ética.

5] Finalmente el sueño nos permite elaborar, mediante innumerables correlaciones, lo que podríamos denominar lenguaje del deseo, es decir, una arquitectónica de la función simbólica en lo que ella tiene de típica, de universal. Ya se sabe que el alimentador fundamental de esta simbólica es la sexualidad; es lo **simbolizable** por excelencia, y en ella culmina la **Darstellbarkeit**, la "aptitud para la figuración". Lo que el sueño encuentra como idioma sedimentado, gastado, como "**símbolo**" en el sentido preciso y aun estrecho que da Freud a esta palabra, es como la huella, en el **psiquismo** individual, del **gran sueño** despierto de los pueblos que llamamos folklore y mitología.

No deberíamos, sin embargo, representarnos esta generalización del modelo onírico como una repetición monótona. Su extensión a la **vigilia** representa, al mismo tiempo, un problema. Cada uno de los trazos acabados de señalar tiene que despojarse de la particularidad *nocturna* del sueño, a fin de que el sueño venga a significar, por así decirlo, lo onírico en general.

1] Para que el sueño se abra hacia una teoría general del sentido es necesario que la expresión de la vida instintiva —en la forma narcisista que le da el **sueño**— se integre en la expresión del mundo, característica de la vida diurna.

2] Si la **Wunscherfüllung** del sueño ha de poseer un valor ejemplar, en su trasposición a la vigilia debe superarse el carácter circunstancial del dormir, del deseo de dormir, que parece sin duda el núcleo del sueño irreductible a la trasposición. ¿Deberíamos también generalizar el "dormir", como metáfora de un nocturno interno a la ley del día?

3] Resulta más duro aún el hecho de que los procedimientos mediante los cuales el trabajo del sueño consigue la distorsión del sentido tienen una singularidad, una rareza que Freud señalaba en *La interpretación de los sueños* oponiéndola al pensamiento despierto.<sup>1</sup> Correspondrá, pues, a la teoría de la cultura la labor de extraer del **trabajo** del sueño un conjunto de estructuras ligadas a la función general de "burlar la censura"; esta relación de la estructura con la

<sup>1</sup> Cf. *supra*, p. 80 y nota 5, así coreo la p. 99.

función puede encontrarse en el chiste, en los cuentos, las leyendas y los mitos, formalizada de algún modo más allá del sueño propiamente dicho. Sólo que entonces debe ampliarse la idea de regresión más allá de la representación elemental que daba de ella *La interpretación de los sueños*. La regresión tópica hacia la *percepción* no parece característica de lo *fantástico* en su conjunto; bajo esta óptica la interpretación de la cultura consistirá, de principio a fin, en una lucha con el tema de la "escena primaria" que Freud intentó siempre extraer del recuerdo real, incluso después de haber renunciado a su primera formulación en la supuesta escena de la seducción del niño por parte del adulto. Parece poco probable que se pueda construir una teoría tópico-económica de los fenómenos culturales sobre el modelo del proceso primario y de la "investigación alucinatoria de los sistemas perceptivos".

4] Se trata de la misma dificultad, aunque en términos diferentes, que suscita el tema del infantilismo del sueño. El aspecto cronológico de la *regresión* pasa ahora al primer plano. ¿Cómo introducir temas de "progresión" en una interpretación atenta ante todo a la marcha "regresiva" del aparato psíquico? Ya veremos cómo Freud se rehusa en lo posible a oponer progresión y regresión, a fin de sostener la validez universal del modelo onírico; su teoría del superyó tiene como finalidad establecer que lo fantástico en el hombre consiste, radicalmente, en una restauración de las posiciones abandonadas de la libido, en un movimiento de retroceso. Aquí están las raíces de cierto pesimismo cultural de Freud, pesimismo que reforzará más todavía el descubrimiento de la pulsión de muerte.

5] La teoría de la cultura permitirá volver con nuevas aportaciones al problema de la simbolización, exterior al trabajo del sueño propiamente dicho según *La interpretación de los sueños*. Si Freud recurriía en esta obra a la interpretación de los mitos, era precisamente por buscar un apoyo a la interpretación de los símbolos rebeldes al método de libre asociación. Un método genético, al nivel de la historia de la cultura, debe sustituir aquí al método del desciframiento al nivel del psiquismo individual.<sup>2</sup> Y lo mismo en una interpretación de la cultura en que pueda apreciarse la articulación desde el punto de vista genético, sugerida en la distinción entre procesos primarios y secundarios bajo el punto de vista tópico-económico.

Por todas estas razones la interpretación de la cultura será el gran rodeo que **mostrará** el modelo del sueño en su significación universal. El sueño aparecerá ante nosotros como mucho más que una curiosidad de la vida nocturna o como sólo un medio de llegar a los conflictos

<sup>2</sup> Cf. *supra*, pp. 90-1.

neuróticos. El sueño es el *pórtico real del psicoanálisis*.<sup>3</sup> Su valor de modelo le viene de que se revela en él todo lo nocturno del hombre, lo nocturno del día (si puedo expresarme así) tanto como lo nocturno del dormir. El hombre es un ser capaz de **realizar** sus deseos en forma de **disfrazamiento**, regresión y simbolización estereotipada. En el hombre y por el hombre el deseo avanza enmascarado. El **psicoanálisis** vale en la medida en que el arte, la moral y la religión son figuras análogas, variantes de la máscara onírica. La dramática del sueño se generaliza de este modo hasta las dimensiones de una poética universal.

Si el método de la *Traumdeutung* no ha sido nunca traicionado, sólo ampliado y profundizado, es que el tema mismo del "disfrazamiento" (tema central de la *Traumdeutung*) se encuentra ampliado y profundizado en todos los registros en que las pulsiones lancen sus representantes y sus derivados. Deberíamos encontrar los ídolos encubridores de nuestros falsos cultos entre esas máscaras del deseo, análogas a los sueños de nuestras noches. El ídolo como sueño despierto de la **humanidad**: tal podría ser el subtítulo de la hermenéutica de la cultura.

Una primera confrontación, en apariencia sin poner aún en juego las tremendas dificultades referentes a la noción del **superyó**, confirmará semejante estilo original del "psicoanálisis aplicado": la *obra de arte* será la primera figura de lo nocturno en pleno día, el primer análogo de lo onírico; y nos **pondrá**, por añadidura, en la pista de lo sublime y de la ilusión que habremos de recorrer en los capítulos siguientes.

## 2. LA ANALOGÍA DE LA OBRA DE ARTE

La aplicación que hace Freud del punto de vista tópico-económico a las obras de arte sirve a varios propósitos; fue un recreo para el clínico, que fue también gran viajero, coleccionista y bibliófilo apasionado, gran lector de literatura clásica (desde Sófocles a Shakespeare, Goethe y la poesía **contemporánea**), notable aficionado a la etnografía y la historia de las religiones. Para el apologista de su propia doctrina —sobre todo durante el período de aislamiento que precedió a la primera guerra **mundial**— sirvió de Defensa e Ilustración del Psicoanálisis, accesible al gran público no **científico**; fue todavía más una prueba y una confrontación con la verdad para el teórico de la **Meta-**

<sup>3</sup> La *interpretación de los sueños*, G. W. II/III, p. 613; S. E. V, p. 608; tr. esp. I, p. 578. "La interpretación de los sueños es el camino real para conocer lo inconsciente de la vida psíquica."

psicología. Finalmente, significó un jalón en dirección al gran propósito filosófico, que Freud jamás perdió de vista y que andaba mitad encubierto y mitad manifiesto en la teoría de las psiconeurosis.

El **lugar** preciso de la estética en este gran proyecto no aparece de inmediato, en razón del mismo carácter fragmentario que no sólo vamos a reconocer sino a reinvindicar en defensa de estos ejercicios de estética psicoanalítica. Pero teniendo en cuenta que la simpatía de Freud hacia las artes sólo puede compararse con su severidad para con la ilusión religiosa y que, por otra parte, la *seducción* estética no satisface totalmente al ideal de veracidad y de verdad sin componentes que es esencial a la ciencia, tenemos esperanza de descubrir, bajo los análisis en apariencia más gratuitos, grandes tensiones que sólo serán puestas en claro al final, cuando la seducción estética misma haya encontrado su lugar entre el Amor, la Muerte y la Necesidad. Para Freud el arte es la forma no-obsesiva, no-neurótica de la satisfacción sustitutiva: el *encanto* de la creación estética no procede del retorno de lo reprimido; según eso, ¿dónde está su lugar entre el principio del placer y el principio de realidad? He aquí el gran interrogante que quedará en suspenso, tras sus "pequeños escritos de psicoanálisis aplicado".

Ante todo debemos darnos cuenta de la índole a la par sistemática y fragmentaria de los ensayos estéticos de Freud; y de que su carácter fragmentario está impuesto y reforzado justamente por el punto de vista sistemático. La explicación analítica de las obras artísticas no podría, en efecto, compararse con un psicoanálisis terapéutico o didáctico, por la sencilla razón de que no dispone del método de libre asociación, no puede colocar sus interpretaciones en el campo de la relación dual entre médico y paciente; a este respecto los documentos biográficos a los que pueda recurrir la interpretación no tienen más valor que los informes de terceros durante un tratamiento. La interpretación psicoanalítica del arte es fragmentaria, simplemente porque es analógica.

Y es cierto que Freud mismo no ha ideado de otro modo sus ensayos; se parecen a alguna reconstrucción arqueológica que **esbozara** el monumento entero a la manera de un contexto probable a partir de un fragmento arquitectónico. Inversamente, la unidad sistemática del punto de vista es la que mantiene juntos los fragmentos, en espera de la interpretación global de la obra de cultura que se logrará más tarde. Así se explica la índole **especialísima** de esos ensayos: la sorprendente minuciosidad en los detalles y el rigor, incluso la rigidez, de la teoría que ordena tales estudios fragmentarios en el gran fresco del sueño y la neurosis. Considerados como piezas aisladas, cada uno de esos estudios aparece bien circunscrito. *El chiste* es

una brillante aunque prudente aplicación a lo cómico y al humor de las leyes del trabajo del sueño y de la satisfacción ficticia. La interpretación de la *Gradiva* de Jensen no pretende dar una teoría general de la novela, sino retocar la teoría del sueño y la de la neurosis mediante los sueños ficticios que un novelista ignorante del psicoanálisis presta a su héroe y mediante la curación cuasi-analítica hacia la cual le conduce el autor. *El Moisés de Miguel Ángel* está tratado como una obra singular, sin que se proponga ninguna teoría de conjunto sobre el genio o la creación. Respecto al *Leonardo de Vinci*, pese a sus apariencias, no va más allá de su modesto título: Un *recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*; sólo se esclarecen ciertas singularidades del destino artístico de Leonardo, a modo de pinceladas de luz en un cuadro de conjunto que permanece en la sombra; pinceladas luminosas, huecos de luz que no pueden ser —como se verá— sino tinieblas parlantes.

Jamás se propasa de la simple analogía estructural de trabajo a trabajo, de trabajo del sueño a trabajo del arte (y de destino a destino, si cabe hablar así; de destino de pulsión a destino de artista).

Vamos a intentar explicitar esa concepción oblicua siguiendo un poco de cerca algunos análisis freudianos. Sin atenerme a un riguroso orden histórico, partiré del pequeño escrito de 1908 *El poeta y la fantasía*.<sup>4</sup> Dos razones justifican el que comencemos con él: ante todo este breve ensayo, sin pretensiones, ilustra a la perfección la indirecta aproximación al fenómeno estético mediante un hábil y gradual emparentamiento; el poeta se parece a un niño que juega: "Crea un mundo imaginario y lo toma muy en serio, es decir, lo va llenando con grandes cargas de afecto (*Affektbeträge*) aunque distinguiéndolo claramente de la realidad (*Wirklichkeit*)".<sup>5</sup> Del juego pasamos a la "fantasía", y no por vagas semejanzas sino por presuponer un lazo necesario: el hombre, en efecto, no renuncia a nada, no hace más que cambiar una cosa por otra creando sustitutos. Así el adulto en vez de jugar se abandona a la fantasía; pues bien, la fantasía constituye —en su función de sustituto del juego— el sueño diurno, el sueño despierto. Ya estamos en el umbral de la poesía; el eslabón intermedio está en la novela, o sea en las obras artísticas de índole narrativa. Freud discierne en la historia ficticia del héroe la figura de "su majestad el yo";<sup>6</sup> las demás formas de creación lite-

\* *Der Dichter und das Phantasieren*, G. W. VII, pp. 211-23; *Creative Writers and Day-dreaming*, S. E. IX, pp. 143-53. La traducción española en *Psicoanálisis aplicado*, I, pp. 1057-61.

\* G. W. VII, p. 214; S. E. IX, p. 144; tr. esp. I, p. 1057.

« G. W. vn, p. 220; S. E. IX, p. 150; tr. esp. I, p. 1060. Cf. *Introducción al narcisismo*, G. W. x, p. 157; S. E. XIV, p. 91; tr. esp. II, p. 1060.

raria las suponemos enlazadas, por una serie de transiciones continuas, a ese prototipo.

Así se van diseñando los contornos de lo que podría denominarse lo onírico en general. En una sorprendente panorámica, Freud compara las dos extremidades de la cadena del fantasear: sueño y poesía; uno y otra son testigos de un mismo destino: el destino del hombre descontento, insatisfecho: "Los deseos insatisfechos son resortes impulsores de fantasías (*Phantasien*); cada fantasía es la realización de un deseo, la rectificación de una realidad que no satisface [al hombre]".<sup>7</sup>

¿Significa eso que sólo estamos repitiendo lo dicho por *La interpretación de los sueños*? Dos toques ligeros nos convencen de que no. Es así. Ante todo no es indiferente el que la cadena de analogías pase por el *juego*; el ensayo *Más allá del principio del placer* nos enseñará más tarde que ya en el juego puede distinguirse un dominio de la ausencia; sólo que este dominio no es de la misma naturaleza que la simple realización alucinatoria del deseo. La fase del *sueño despierto* tampoco carece de significación; la fantasía aparece ahí con una "estampilla temporal" (*Zeitmarke*) que no se incluye en la mera representación inconsciente (ya dijimos que ésta es, por el contrario, *intemporal*). La fantasía diurna, a diferencia de la fantasía inconsciente, puede integrar conjuntamente el presente de la impresión actual, el pasado de la infancia y el futuro de la realización del proyecto. Los dos toques quedan aislados, como compases de espera.

Por otra parte ese pequeño estudio contiene, *in fine*, una importante sugerencia que nos lleva del aspecto fragmentario a la intención sistemática. Imposibilitados para comprender la creación en su hondo dinamismo, podríamos quizás decir algo sobre la relación entre el *placer* que procura y la *técnica* que emplea. Siendo el sueño un trabajo, parece natural que el psicoanálisis tome la obra de arte por su lado hasta cierto punto artesanal, a fin de descubrir —merced a la analogía *estructural*— una analogía funcional mucho más importante todavía. Según esto, las investigaciones deben orientarse hacia la liberación de resistencias; el que podamos disfrutar de nuestras propias fantasías sin escrúpulo ni vergüenza parece ser el punto de vista más general sobre la obra artística. Dos procedimientos favorecen a tal intención: enmascarar el egoísmo del sueño diurno mediante alteraciones y disfraces adecuados, y sobornar mediante una ganancia de placer puramente *formal*, ligada a la representación de las fantasías del poeta. "A tal *ganancia* de placer, que nos es ofrecida para facilitar el nacimiento de un placer mayor procedente de fuentes psíquicas".

<sup>7</sup> G. W. VII, p. 216; S. E. K., p. 146; tr. esp. I, p. 1058.

cas mucho más hondas, la denominamos prima de atracción o placer preliminar".<sup>8</sup>

Semejante concepción global del placer estético como detonador de profundas descargas constituye la más audaz intuición de toda la estética psicoanalítica. Esa conexión entre técnica y **hedonística** puede servir de hilo conductor en las investigaciones más penetrantes de Freud y de su escuela. Satisface por igual a la modestia y a la coherencia requeridas de una interpretación analítica. En lugar de plantear el problema inmenso de la creatividad, se explora el limitado problema de las relaciones entre el efecto placentero y la técnica de la obra. Cuestión razonable que entra en los límites de competencia de una económica del deseo.

Freud había asentado ciertos jalones concretos en dirección de esa teoría económica del placer preliminar en el ensayo sobre *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905). Lo que este brillante y meticuloso ensayo propone no es una teoría global del arte sino el estudio de un fenómeno concreto y de un efecto concreto de placer, ya que está sancionado por la descarga de la risa. Pero dentro de sus estrechos límites, el análisis se desarrolla en profundidad.

Estudiando ante todo las técnicas verbales del **Witz**, Freud encuentra ahí lo esencial del trabajo del sueño: condensación, desplazamiento, representación por lo contrario, etc., y verifica así la reciprocidad incesantemente postulada entre el trabajo que compete a una económica y la retórica que permite la interpretación. Pero a la par que el **Witz** verifica la interpretación lingüística del trabajo del sueño, el sueño suministra a su vez los **lineamientos** de una teoría económica de la comicidad y el humor. Aquí es donde Freud sigue y sobrepasa a Theodor Lipps (*Komik und Humor*, 1898); y aquí es sobre todo donde encontramos el enigma del placer **preliminar**. En efecto, el **Witz** se presta a un análisis en sentido estricto, es decir, a una descomposición que aisla la espuma del placer liberado por la pura técnica verbal, del placer profundo que el primero dispara y que los juegos de palabras obscenas, agresivas o cínicas ponen en primer plano. Es claro que esa conexión entre placer técnico y placer instintivo constituye el meollo de la estética freudiana y la enlaza con la económica de la pulsión y el placer. Admitiendo que el placer esté **ligado** a una reducción de tensión, debemos afirmar que el placer del trabajo técnico es mínimo, ligado al ahorro de trabajo psíquico que efectúan la condensación, el desplazamiento, etc.; por ejemplo, el placer que nos produce el desatino consiste en liberarnos de restricciones que la lógica impone a nuestro pensamiento, aligerando

<sup>8</sup> G. W. vn, p. 223; S. E. ix, p. 153; tr. esp. I, p. 1061.

el yugo de todas las disciplinas intelectuales. Pero si bien el placer es mínimo —como son mínimos los ahorros que expresa—, en cambio tiene el notable poder de añadirse como ayuda, o mejor como sobre-sueldo, a las tendencias eróticas, agresivas o escépticas. Freud utiliza aquí una teoría de Fechner sobre el "concurso" o acumulación de placer, integrándola a un esquema más jacksoniano que fechneriano de la liberación funcional.<sup>9</sup>

Esta conexión entre la técnica de la obra artística y la producción de un efecto placentero constituye el hilo conductor y, por así decirlo, la prueba de rigor de la estética analítica. Podríamos incluso clasificar los ensayos estéticos según muestren mayor o menor fidelidad al modelo interpretativo de *El chiste*. El ejemplo titular del primer grupo sería *El Moisés de Miguel Ángel*, y Un *recuerdo infantil de Leonardo de Vinci* sería del segundo grupo. (Ya veremos cómo lo que comienza por desconcertarnos en el *Leonardo...* acaso después sea lo que más contribuya a la verdadera explicación analítica en el dominio del arte y en otros dominios.)

Lo admirable en *El Moisés de Miguel Ángel*<sup>10</sup> es que la interpretación de esa obra maestra procede al modo de la interpretación de sueños, partiendo de los detalles; método propiamente analítico que permite superponer los dos trabajos, el del sueño y el de la creación, la interpretación del sueño y la interpretación de la obra artística. Más que un intento de explicar —en el plano de la más amplia generalización— la naturaleza de la satisfacción engendrada por la obra artística (tarea en la que se han perdido demasiados psicoanalistas), el análisis trata de resolver el enigma general de la estética a través de una obra singular y de las significaciones creadas por esa obra. Todos conocen la paciencia y minuciosidad de tal interpretación. Aquí, como en el análisis de un sueño, lo que cuenta es un hecho concreto y aparentemente sin importancia, y no una impresión de conjunto: la posición del índice de la mano derecha del profeta, índice que es lo único en contacto con el río de la barba, mientras que el resto de la mano se apoya hacia atrás, y la posición como a punto de volcarse de las tablas, ya escapándose de la presión del brazo, eso es lo que interesa a Freud. La interpretación reconstruye, sobre la filigrana de esa postura instantánea y como cuajada en la piedra, las cadenas de movimientos antagonistas que han encontrado

<sup>9</sup> Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten (1905), G. W. vi, pp. 53-4; Jokes and their Relation to the Unconscious, S. E. viii, pp. 136-8; tr. esp. *El chiste y su relación con lo inconsciente*, I, p. 844.

<sup>10</sup> Der Moses des Michelangelo (1914), G. W. xiv, pp. 172-201; The Moses of Michelangelo, S. E. xiii, pp. 211-36; *El Moisés de Miguel Ángel*, t. II, en *Psicoanálisis aplicado*, pp. 1069-82.

en ese movimiento detenido una especie de compromiso inestable. En un gesto colérico, Moisés se habría llevado primeramente la mano a la **barba**, con peligro de dejar caer las tablas, mientras su mirada estaría violentamente atraída por el espectáculo del pueblo idólatra; pero un impulso contrario estaría reprimiendo al anterior, impulso provocado por la viva conciencia de su misión religiosa y que lleva nuevamente su mano hacia atrás. Tenemos ante los ojos el residuo de un movimiento que ha tenido lugar y que el analista se apresta a reconstruir, lo mismo que reconstruye las representaciones opuestas engendradas por las formaciones de compromiso o transaccionales del sueño, la neurosis, los lapsus y el chiste. Ahondando más aún en tales formaciones de compromiso, Freud descubre nuevas capas bajo el espesor del sentido apparente. Más allá de la representación ejemplar de un conflicto superado —muy digno de guardar la tumba del Papa—, el analista discierne un secreto reproche contra la violencia del difunto y, más allá todavía, una advertencia que el artista formula contra sí mismo.

Este último trazo saca al ensayo sobre el Moisés de los límites de un simple psicoanálisis aplicado; no se reduce a verificar el método analítico, sino que ya apunta hacia un tipo de sobredeterminación que explica **mejor el Leonardo...** (pese a, o a causa del error a que parece **incitar**). Tal sobredeterminación del símbolo erigido por el escultor nos sugiere que el análisis no cierra sino que abre la explicación hacia toda una espesura de sentido; el Miguel Ángel dice más de lo que dice; su sobredeterminación concierne a Moisés, al papa difunto, a Miguel Ángel, y puede que al mismo Freud en su ambigua relación con **Moisés...** Se abre un comentario sin fin que, lejos de reducir el enigma, lo multiplica. ¿No se está reconociendo que el psicoanálisis del arte es esencialmente interminable?

Llegamos al **Leonardo**.<sup>11</sup> ¿Por qué lo he llamado, de entrada, una ocasión y fuente de confusión o error? Muy sencillamente: porque este ensayo, amplio y brillante, parece alentar al mal psicoanálisis del arte, al psicoanálisis biográfico. ¿Acaso no ha intentado Freud descubrir el mecanismo mismo de la creación estética en general en su relación, por una parte, con las inhibiciones (incluso con las perversiones sexuales) y, por otra parte, con las sublimaciones de la libido en curiosidad y en **investigación** científica? ¿No ha intentado reconstruir, basándose en la sola interpretación de la fantasía del buitre (¡que además resulta no ser un **buitre!**), el enigma de la sonrisa de Mona Lisa? ¿No **afirma** acaso que el recuerdo de la madre

<sup>11</sup> *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910), G. W. viii, pp. 128-211; *Leonardo da Vinci and a Memory of his Childhood*, S. E. xi, pp. 63-137; tr. esp. Un *recuerdo infantil* de Leonardo de Vinci, u, pp. 457-93.

perdida y de sus besos excesivos se transforma al mismo tiempo en la fantasía de la cola del buitre dentro de la boca del niño, en la inclinación homosexual del artista y en la sonrisa enigmática de Mona Lisa? "Fue su madre quien poseyó tan misteriosa sonrisa, en otro tiempo perdida para él, y que le cautivó cuando volvió a encontrarla en los labios de la dama florentina."<sup>12</sup> Idéntica sonrisa se repite en las imágenes desdobladas de la madre que encontramos en la composición de Santa Ana: "Porque si la sonrisa de la Gioconda evocó, fuera de las sombras de su memoria, el recuerdo de su madre, es natural que este recuerdo le impulsase de inmediato a glorificar la maternidad devolviendo a su madre la sonrisa vuelta a encontrar en la noble dama".<sup>13</sup> Y añade Freud: "Este cuadro sintetiza la historia de su infancia; los detalles todos de la obra hallan su explicación en las impresiones personales de la vida de Leonardo".<sup>14</sup> "La figura maternal más alejada del niño, la de la abuela, corresponde, por su apariencia y su situación en el cuadro con respecto al niño, a su verdadera y primera madre: Catalina. Y el artista encubrió y negó, con la bienaventurada sonrisa de Santa Ana, el dolor y la envidia experimentada por la desdichada [Catalina] al verse obligada a ceder su hijo a su noble rival, como antes hubo de cederle el padre."<sup>15</sup>

Lo sospechoso de este análisis —según los criterios extraídos de *El chiste*— es que Freud parece ir mucho más allá de analogías estructurales que sólo un análisis de la técnica de composición podría autorizar, hasta acercarse a la temática pulsional que la obra encubre y niega. ¿No es la misma pretensión que alimenta al mal psicoanálisis, el psicoanálisis de los muertos, el de los escritores y los artistas?

Miremos las cosas más de cerca: notamos ante todo que Freud no habla de verdad sobre la creatividad de Leonardo sino sobre su inhibición por el espíritu investigador: "El fin de nuestro trabajo era esclarecer las inhibiciones de Leonardo en su vida sexual y en su actividad artística";<sup>16</sup> tales déficit de creatividad constituyen el verdadero objeto del primer capítulo del *Leonardo* y se prestan a que Freud nos ofrezca sus más notables observaciones acerca de las relaciones entre el conocimiento y el deseo. Más aún: dentro de este marco restringido, la transformación del instinto en curiosidad se nos muestra como un destino de represión irreductible a cualquier otro;

<sup>12</sup> G. W. VIII, p. 183; S. E. XI, p. 111; tr. esp. I, p. 481.

<sup>13</sup> G. W. VIII, p. 183; S. E. XI, pp. 111-2; tr. esp. I, p. 481.

<sup>14</sup> G. W. VIII, p. 184; S. E. XI, p. 112; tr. esp. I, p. 482.

<sup>15</sup> G. W. VIII, p. 185 (*verleugnet und überdeckt*); S. E. XI, pp. 113-4 (to disavow and to cloak the envy...); tr. esp. I, p. 482.

<sup>16</sup> G. W. VIII, pp. 203-4; S. E. XI, p. 131; tr. esp. I, p. 490.

Freud dice que la represión puede conducir o bien a inhibir la curiosidad misma y entonces comparte la suerte de la sexualidad (como es el caso de la inhibición **neurótica**), o bien a obsesiones de coloración sexual, en que el pensamiento queda **sexualizado** (como es el caso del obsesivo); pero hay "un tercer caso, el más raro y el más perfecto, que escapa tanto a la inhibición como a la obsesión intelectual, merced a particulares **disposiciones**... La libido se sustrae a la represión y se sublima desde el principio en curiosidad intelectual, con lo que viene a reforzar el instinto de investigación ya poderoso de **suyo**... Faltan los caracteres neuróticos, no aparece la sujeción a los primitivos complejos de investigación sexual infantil, y el instinto puede consagrarse libremente al servicio activo de los **intereses** intelectuales. Pero la represión sexual que los había fortalecido tanto con la aportación de libido sublimada los marca aún con su impronta, haciéndoles evitar los temas **sexuales**".<sup>17</sup> Es claro que de ese modo sólo estamos describiendo y catalogando y más bien **reafirmando** el enigma al llamarlo sublimación. Freud lo reconoce de buen grado en la conclusión. **Afirmamos** con razón que el trabajo creador es una derivación de deseos sexuales y que es este fondo pulsional lo que se libera mediante la regresión al recuerdo infantil, favorecida por el encuentro con la dama florentina: "Gracias a sus más antiguos impulsos eróticos puede celebrar otra vez el triunfo sobre la inhibición que entorpecía a su **arte**".<sup>18</sup> Pero así no hacemos más que distinguir los contornos de un problema: "Estando el don artístico y la capacidad de trabajo tan íntimamente ligados a la sublimación, hemos de reconocer que lo esencial de la actividad artística sigue siendo inaccesible al **psicoanálisis**".<sup>19</sup> Dice Freud poco después: "Aunque el psicoanálisis no nos explique por qué fue Leonardo un artista, cuando menos nos hace comprender las manifestaciones y limitaciones de su **arte**".<sup>20</sup>

Freud procede dentro de este cuadro limitado, no a un inventario exhaustivo, sino a un sondeo también limitado a base de cuatro o cinco pinceladas enigmáticas, que él maneja como restos arqueológicos. Y ahí es donde la interpretación de la fantasía del buitre —tratada justamente como un **resto**— desempeña el papel de pivote. Ahora bien, se trata de una interpretación puramente analógica, a falta de un auténtico psicoanálisis; la ha obtenido haciendo converger indicios tomados de fuentes dispares: por una parte tenemos el psicoanálisis de los homosexuales con su propio encadenamiento de moti-

<sup>17</sup> G. W. VIII, p. 148; S. E. XI, p. 80; tr. esp. I, p. 466.

<sup>18</sup> G. W. VM, p. 207; S. E. XI, p. 134; tr. esp. I, p. 491.

<sup>19</sup> G. W. VIII, p. 209; S. E. XI, p. 136; tr. esp. I, p. 492.

<sup>20</sup> *Ibid.*

vaciones (relación erótica con la madre, represión, identificación con la madre, elección narcisista del objeto, proyección del objeto narcisista en un objeto del mismo sexo, etc.); por otro lado tenemos la teoría sexual de los niños relativa al pene materno; y finalmente tenemos unos paralelos mitológicos (el falo de la diosa Buitre, conforme a testimonios arqueológicos). Y en estilo puramente analógico es como escribe Freud: "La hipótesis infantil del pene materno es la fuente común de donde se derivan tanto la estructura andrógina de las divinidades maternales, tales como la Mut egipcia, como la 'cola' del buitre en la fantasía infantil de Leonardo".<sup>21</sup>

Bien; pero ¿qué comprensión de la obra de arte se nos suministra con todo eso? Aquí es donde el error sobre el sentido del *Leonardo* freudiano puede llevarnos más lejos que la interpretación de *El Moisés de Miguel Ángel*.

A primera vista pensamos haber desenmascarado la sonrisa de Mona Lisa descubriendo lo que se oculta tras de ella; hemos *hecho ver* los besos que la madre suplantada prodigó a Leonardo. Pero escuchemos con oído más crítico una frase como ésta: "Acaso Leonardo negó y superó, con la fuerza del arte, el infortunio de su vida amorosa en esas figuras creadas por él y en las que la dichosa reunión de lo masculino y lo femenino representa la realización de los deseos del niño fascinado en otro tiempo con la madre".<sup>22</sup> Esta frase suena como la que destacábamos antes a propósito de Moisés. ¿Qué significarán las expresiones "negado" y "superado"? La representación realizada del deseo infantil ¿será, pues, otra cosa que un doble de la fantasía, una exhibición del deseo o una clarificación de lo que estaba oculto? Interpretar la sonrisa de la Gioconda ¿no será mostrar a nuestra vez en los cuadros del maestro la fantasía develada mediante el análisis del recuerdo infantil? Interrogantes que nos llevan de una explicación demasiado segura de sí a una duda de segundo grado. El análisis no nos ha conducido de lo menos conocido a lo más conocido. Los besos que la madre de Leonardo estampó en la boca del niño no constituyen una realidad de la que podamos partir, no sirven de terreno firme sobre el cual pudieramos construir la comprensión de la obra artística. La madre, el padre, las relaciones del niño con ellos, los conflictos, las primeras heridas amorosas, todo eso sólo existe en forma de significado ausente; si el pincel del pintor recrea la sonrisa de la madre en la sonrisa de Mona Lisa, debe afirmarse que la sonrisa no existe en ninguna parte fuera de esa sonrisa, ella misma irreal, de la Gioconda, significante.

<sup>21</sup> G. W. VIII, p. 167; S. E. XI, p. 97; tr. esp. I, p. 474.

<sup>22</sup> G. W. VIII, p. 189 (*verleugnet und künstlerisch überwunden*); S. E. XI, p. 111 (*denied... triumphed over...*); tr. esp. I, p. 484.

cada por la sola presencia del color y el dibujo. El "recuerdo infantil de Leonardo de Vinci" —para volver al título mismo del ensayo— es evidentemente a lo que remite la sonrisa de la Gioconda, pero a su vez sólo existe como ausencia **simbolizable** que se excava bajo la **sonrisa** de Mona Lisa. Perdido como recuerdo, la sonrisa maternal es un lugar vacío en la realidad; en este punto se pierden todas las huellas reales, y lo abolido confina con la fantasía; por lo tanto carecemos de algo que fuera mejor conocido y nos explicara el enigma de la obra artística; es una ausencia apuntada **que, lejos** de disiparlo, redobla el enigma inicial.

Es en este punto donde la *doctrina* —quiero decir la “**metapsicología**”— nos protege contra los excesos de sus propias “**aplicaciones**”. Recuérdese que no tenemos acceso alguno a las pulsiones en sí, sino sólo a sus expresiones psíquicas, a sus presentaciones en las representaciones y en los afectos; según eso, la económica es tributaria del desciframiento del texto; el balance de investigaciones **pulsionales** sólo podemos leerlo en la clave de una exégesis relativa al juego de **significantes** y significados. La obra de arte es una notable forma de lo que el mismo Freud denominaba “derivados psíquicos” de las presentaciones **pulsionales**; hablando con rigor, se trata de derivados *creados*. Con esto queremos decir que la fantasía, que no era más que un significado dado como perdido (el análisis del recuerdo **infantil** apunta justamente hacia esa **ausencia**), se presenta como obra existente en el tesoro de la cultura; la madre y sus besos existen por vez primera entre las obras ofrecidas a la contemplación de los hombres. No es que el pincel de Leonardo recree el recuerdo de la madre, sino que lo crea como obra de arte. Freud ha podido decir en este sentido que “Leonardo ha negado y superado, por la fuerza del arte, el infortunio de su vida amorosa en esas figuras por él **creadas...**” Según esto la obra de arte es a la par el síntoma y la curación.

Las últimas advertencias nos permiten ya anticipar algunos de los problemas de los **que** nos ocuparemos en nuestro examen dialéctico.

1] ¿Hasta qué punto tiene el psicoanálisis derecho de someter al punto de vista unitario de una economía **pulsional** la obra de arte, que es, según se dice, una creación durable (y memorable, en el sentido más fuerte de la **palabra**) de nuestros días, a la vez que el sueño, que es, como sabemos, un producto fugitivo y estéril de nuestras noches? Si la obra de arte dura y perdura, ¿no es por enriquecer con nuevas significaciones el patrimonio de los valores culturales? ¿Y no le viene este poder del hecho de que procede de un trabajo específico, de un trabajo artesanal, que dota de un sentido a algún material duro, y este sentido se comunica a un público, engendrando así una

nueva comprensión del hombre por sí mismo? El psicoanálisis no ignora tamaña diferencia de valor; precisamente trata de captarla mediante el rodeo de la sublimación. Sólo que la sublimación es tanto la formulación de un problema como el nombre de una **solución**.<sup>23</sup> Puede sin embargo afirmarse que la razón de ser del psicoanálisis no es darse (como **resuelta**) la diferencia entre la esterilidad onírica y la creatividad **artística**, sino tratar esa diferencia como una diferencia **problemática** en el seno de una única semántica del deseo. Por ahí empalma con las concepciones de Platón acerca de la unidad radical de la poética y la erótica, las de Aristóteles sobre la continuidad entre purgación y purificación, y las de Goethe acerca del demonismo.

2] Esta frontera común al psicoanálisis y a una filosofía de la creación la descubrimos en otro **punto**: la validez de la obra artística no es sólo de carácter social; como lo dejan vislumbrar los ejemplos de *El Moisés de Miguel Ángel* y el *Leonardo* (y la discusión de *Edipo Rey* de Sófocles lo evidenciará en forma brillante), si tales obras son creaciones, lo son en la medida en que ya no son simples proyecciones de los conflictos del artista, sino el esbozo de su solución. El sueño vuelve la vista atrás, hacia la infancia, hacia el pasado; la obra de arte se adelanta al propio **artista**: es un símbolo prospectivo de la síntesis personal y del porvenir del hombre, más bien que un síntoma regresivo de sus conflictos no resueltos. Pero puede que tal oposición entre regresión y progresión sea válida únicamente como primera aproximación; puede **que**, pese a su aparente firmeza, debamos superarla, y precisamente la obra de arte nos pone en camino hacia nuevos descubrimientos referentes a la función simbólica y a la sublimación misma. ¿No podría ser que el verdadero sentido de la sublimación consistiese en promover nuevas **significaciones** mediante la movilización de antiguas energías cuya primera investigación correspondería a las figuras arcaicas? ¿Y no nos invita Freud mismo a inquirir por este lado cuando distingue —en el *Leonardo*— la sublimación de la inhibición y la obsesión, y cuando opone todavía con más fuerza —en la *Introducción al narcicismo*— la sublimación a la represión **misma**?<sup>24</sup>

Pero para superar la oposición de regresión y progresión hay que elaborarla y **conducirla** hasta el punto en que se destruye a sí misma. Tal será uno de los temas de nuestra "Dialéctica".

3] La invitación a profundizar en el psicoanálisis enfrentándolo a otros puntos de vista en apariencia **diametralmente** opuestos deja

<sup>23</sup> Dejamos la discusión global de la **sublimación** para el capítulo **IV** de la "Dialéctica". Y entonces se **explicará** el porqué de aplazar esta discusión.

<sup>24</sup> Cf. *supra*, p. 11?

vislumbrar el auténtico sentido de los límites del psicoanálisis. Límites que en modo alguno están fijos; por el contrario, son móviles e indefinidamente superables. No se trata propiamente hablando de bordes, a manera de puertas cerradas en las que estuviera escrito: "hasta aquí, pero no más lejos". El límite, tal como nos ha enseñado Kant, no es un borde exterior, sino una función de la validez interna de una teoría. Lo que limita al psicoanálisis es lo mismo que lo justifica, a saber, su decisión de no estudiar en los fenómenos culturales sino lo que cae bajo una económica del deseo y las resistencias. Debo decir que prefiero Freud a Jung por esa firmeza y rigor. Con Freud sé dónde estoy y adonde voy; con Jung todo corre el riesgo de confundirse: el psiquismo, el alma, los arquetipos, lo sagrado... Justamente la interna limitación de la problemática freudiana nos invitará, como primer paso, a contraponerle otro punto de vista, al parecer más apropiado, para explicar la constitución de los objetos culturales como tales, y luego, como segundo paso, a volver a encontrar en el mismo psicoanálisis la razón de su propia superación. La discusión del *Leonardo* deja vislumbrar algo de ese proceso: la explicación por la libido no nos conduce a un término sino a un umbral; lo que revela la interpretación no es una cosa real, ni siquiera psíquica; se nos remite a un deseo que a su vez nos remite a sus "derivados" y a su indefinida simbolización. Y esta superabundancia simbólica es la que se presta a otros métodos de investigación: fenomenológico, hegeliano e incluso teológico. Lo importantes es descubrir, en la misma estructura semántica del símbolo, la razón de ser de estos otros enfoques y de su relación con el psicoanálisis. El propio psicoanalista debiera —dicho sea de paso— estar preparado culturalmente para semejante confrontación; no para aprender a limitar exteriormente su propia disciplina, sino más bien para ampliarla y encontrar en ella las razones de extender cada vez más los límites ya alcanzados. Así es como el psicoanálisis mismo invita a pasar de una primera lectura, puramente reductiva, a otra segunda lectura de los fenómenos culturales, cuyo propósito no sería tanto desenmascarar lo reprimido y lo represor (para hacer ver lo que hay tras de las máscaras) como liberar el juego de referencias entre los signos. Partiendo en busca de los significados ausentes del deseo (la sonrisa de la madre perdida), esta misma ausencia nos remitirá a otra ausencia (la sonrisa irreal de la Gioconda). Únicamente la obra de arte confiere cierta presencia a las fantasías del artista, y la realidad que así se les otorga pertenece a la obra de arte en el seno de un mundo cultural.

## CAPÍTULO II

### DE LO ONÍRICO A LO SUBLIME

Lo sublime designa menos un problema que todo un nudo de dificultades extraordinariamente ramificadas; Freud habla no de lo sublime sino de la sublimación, y entiende por este término aquel proceso mediante el cual el hombre transforma el deseo en **ideal**, en algo supremo, es decir, en lo sublime.

1] La palabra indica ante todo cierto desplazamiento del centro de gravedad en la interpretación, cierto movimiento de lo reprimido hacia lo represor. "Desplazamiento temático" que introduce forzosamente a la interpretación en el campo de los fenómenos culturales; la instancia represora se muestra como expresión psicológica de un hecho social anterior —el fenómeno de la **autoridad**— a través de figuras históricas **constituidas**: la familia, las costumbres consideradas **como** moral efectiva de un grupo, la tradición, la instrucción explícita o implícita, el poder político y el eclesiástico, la sanción penal o, más genéricamente, social. Dicho de otro modo: el deseo no está solo, tiene su Otro, que es la autoridad. Más aún, siempre ha tenido su otro en lo represor, un represor que está dentro de él. Según esto, el psicoanálisis de la cultura podrá ser tenido menos que nunca como mera aplicación de la teoría de las neurosis y el sueño. Claro que **el** psicoanálisis sigue dependiendo de sus anteriores hipótesis; cualquier acontecimiento y cualquier situación —sin excluir los fenómenos **culturales**— los examinará desde el solo punto de vista de su costo en **placer-displacer**. La cultura misma sólo cae en la esfera **psicoanalítica** en cuanto afecta al balance de investiciones **libidinales** de un individuo. La cuestión de los ideales, en lo que respecta al psicoanálisis, está muy precisamente determinada por esa inserción de la **temática** cultural en una problemática económica, sin que esta problemática salga —por así decirlo— indemne de tamaña confrontación. La llamada segunda tópica, cuya mejor expresión se encuentra en el ensayo titulado *El yo y el ello* (1923), enuncia a nivel de la teoría los profundos cambios impuestos a la interpretación. Podría decirse que la segunda tópica refleja la repercusión de la nueva **temática** en la problemática anterior; por eso no podemos tomar la segunda tópica como punto de partida sino de llegada, como que en ella se resumen todas las transformaciones que las "aplicaciones"

**psicoanalíticas** a la cultura impusieron a la **metapsicología**; tales transformaciones —**reguladas inicialmente** por el primer estado **del sistema**— han creado de **verdad** un nuevo estado del sistema, justamente la llamada segunda tópica.

2] Pero el impacto mismo del fenómeno cultural sobre la "teoría" no es directo; lo que pasa es que, para integrar este nuevo material en la interpretación, el psicoanálisis debe hacer un uso masivo de la explicación *genética*. Y la razón es **clara**: lo reprimido (ya lo hemos dicho) no tiene historia: "lo inconsciente está fuera del tiempo". Lo que tiene historia es lo represor: historia del hombre desde la infancia a la edad adulta, e historia de los hombres **desde...** la prehistoria hasta la historia; al desplazamiento temático se **añade**, pues, un desplazamiento metodológico. La **interpretación** debe ahora pasar por la construcción de modelos de nueva índole, los llamados **modelos** genéticos, destinados a coordinar entre sí una ontogénesis y una filogénesis en el seno de una única historia fundamental que **podemos** llamar historia del deseo y de la autoridad; lo importante de verdad en esta historia es el modo en que afecta al deseo. *Tótem y tabú* no es un libro de etnología, como *Análisis del yo y psicología de las masas*, nada tiene que ver con un libro de psicología social; tampoco la historia del complejo de Edipo constituye un capítulo de psicología infantil. Todos esos escritos **atafien** al psicoanálisis en la medida en que el método genético y los documentos etnológicos o psicológicos incorporados por él no son, a su **vez**, sino una etapa de la interpretación **psicoanalítica**. Hemos, pues, de mirar tales modelos genéticos —**formación** y disolución del complejo de Edipo, asesinato del padre y pacto entre hermanos, **etc.**— no sólo como operadores destinados a coordinar ontogénesis y filogénesis, sino **también** como instrumentos interpretativos destinados a subordinar cualquier historia (**historia** de las costumbres, de las creencias y de las **instituciones**) a la historia del deseo en su gran lucha con la Autoridad. Se **comprende**, según esto, que lo que investigamos a través de este combate y, por así decirlo, lo que éste mediatisa, es otro debate aún más fundamental, vislumbrado desde los inicios del psicoanálisis pero que sólo se formulará del todo al **final**: la lucha entre el principio del **placer-displacer** y el principio de realidad. Podemos ya estimar que la auténtica situación de la etnología en la obra de Freud no será fácil de determinar; es una etapa necesaria, pero desprovista de significación propia. Tampoco nos resultará fácil afirmar hasta qué punto afecta al psicoanálisis la fragilidad —**incluso** la **caducidad**— de sus hipótesis etnológicas.

3] El desplazamiento temático y el desplazamiento metodológico que impone el **estudio** de los fenómenos éticos (en el amplio sentido

de *ethos* como *mores*, *Sittlichkeit*, igual a costumbres o moral efectiva) son sólo etapas en camino hacia una nueva formulación de la "teoría". Debemos entender cómo consagra la segunda tópica tales desplazamientos de toda índole. ¿Qué es lo más importante en esa nueva expresión de la **tópica**: la reducción de todos los procesos descritos y explicados genéticamente al punto **de** vista **tópico-económico** anterior, o más bien el desquiciamiento de la tópica bajo la presión de los nuevos hechos? Muy **previsiblemente** la sublimación, descrita o más bien anunciada hasta ahora **bajo** la fórmula "destino de pulsión", señalará el punto de cristalización de todas las discusiones.

#### 1. LOS ENFOQUES DESCRIPTIVOS Y CLÍNICOS DE LA INTERPRETACIÓN

Hemos caracterizado *grosso modo* el nuevo tema como un desplazamiento temático de atención de lo reprimido a lo represor. A decir verdad este punto de vista nunca ha estado del todo ausente; hasta resulta ser contemporáneo del nacimiento del psicoanálisis en la medida en que éste se ha interpretado, desde el principio, como una lucha contra las **resistencias**.<sup>1</sup> Lo que vamos, pues, a cuestionar bajo el nombre de lo "sublime" siempre ha sido afrontado dentro de la misma experiencia psicoanalítica. Es el mismo tema subrayado en la teoría de la neurosis y el sueño bajo el rótulo de defensa o censura; estaba consecuentemente en el origen de lo que hemos llamado distorsión (*Entstellung*). En fin, toda la **metapsicología**, en la medida en que se organizaba en torno al destino pulsional denominado represión, no era tanto una teoría de lo reprimido cuanto una teoría de la relación entre represor y reprimido.

No **obstante**, hay razón para que hablemos de desplazamiento **temático**. Las "instancias" que discutiremos más adelante no son tanto "lugares" como "papeles" en una **personología**. Yo, ello, **superyó** son variaciones acerca del pronombre personal o acerca del sujeto gramatical; de lo que aquí tratamos es de la relación de lo personal con lo anónimo y con lo **suprapersonal** en la constitución de la **persona**.<sup>2</sup>

La cuestión del yo no se identifica, en efecto, con la cuestión de la conciencia, ya que la cuestión del **devenir-consciente** (tema central de la primera **tópica**) no agota la cuestión del **devenir-yo**. Jamás Freud

<sup>1</sup> Carta 72 del 27 de octubre de 1897, Los *orígenes del psicoanálisis*, tr. «p. III, p. 786.

<sup>2</sup> La primera alusión a la **futura** teoría del superyó se encuentra en un texto de 1897: "**"Pluralidad de personas psíquicas**". El hecho de la **identificación** acaso autorice el empleo **literal** de la expresión". Manuscrito L, adjunto a la carta 61 del 2 de mayo de 1897, Los *orígenes del psicoanálisis*, III, p. 762.

confundió ambas cuestiones, ni pueden tomarse como equivalentes esos dos vocablos de conciencia y yo. El problema del yo se nos ha presentado hasta ahora en una serie de polaridades: pulsiones del yo y pulsiones sexuales (antes de la *Introducción al narcisismo*), libido del yo y libido de objeto (a partir de ese libro). En esta última teoría, que puede llamarse teoría de la libido generalizada, el yo se convierte en tema y término de intercambios con el objeto; el Ego se presenta así como susceptible de amor y de odio. En tal sentido puede hablarse de función erótica del Ego. Sólo que así no está aún determinada la auténtica problemática del Ego; problemática que está más allá de la alternativa ser amado o ser odiado y se expresa fundamentalmente en la alternativa dominar o ser dominado, ser amo o ser esclavo. Ahora bien, este problema no es el problema de la conciencia. Ésta, tratada cada vez más conforme a un modelo embrionario, es la sede de todas las relaciones con la exterioridad; Freud dirá que es un fenómeno "superficial". La conciencia es el ser hacia afuera; lo habíamos vislumbrado ya en el *Proyecto*: la conciencia se ejerce en los índices de realidad. Claro que el devenir-consciente es cosa muy diferente; pero Freud justamente procuró siempre entender el devenir-consciente como una variedad de percepción, en consecuencia dentro del modelo de fenómeno superficial; para él la percepción interna es análoga de la percepción externa, y por eso es que habla, generalizándola, de **conciencia-percepción** (Cs.-Percep). A esta función periférica se incorporan todas las modalidades de la conciencia contrarias a las características de lo inconsciente en el gran artículo sobre *Lo inconsciente*; de ella dependen la organización temporal, el encadenamiento de la energía, etc. Toda la red de funciones de la **conciencia** constituye, en la obra de Freud, el esbozo de una auténtica Estética Trascendental, del todo comparable a la de Kant, en la medida en que **reagrupa** todas las condiciones de la "exterioridad".

Otra cosa del todo diferente es la cuestión del yo, o sea de la dominación.

Cabe acercarse a ella por el tema del peligro, de la amenaza, fenómenos genuinos de la falta de dominio. Lo que está amenazado es el Ego, y éste, para defenderse, debe dominar la situación. Freud lo había señalado desde el principio: resulta más fácil defenderse contra un peligro exterior que contra un peligro **interior**; la huida no es el único recurso a nuestro alcance, ya que la percepción puede interpretarse como filtro o, mejor, como escudo contra los estímulos exteriores. El hombre es un ser esencialmente amenazado por dentro; por eso hay que agregar al peligro exterior la amenaza de los instintos, **fuente** de angustia, y la amenaza de la conciencia moral, fuente

de culpabilidad. Esc triple peligro y ese triple miedo constituyen propiamente la problemática originaria de la segunda tópica. Corno Spinoza, Freud aborda el problema del yo por su inicial situación de esclavitud, o sea de **no-dominio**. Y en eso coincide con el concepto **marxista de enajenación** y con el concepto nietzscheano de debilidad. El yo es, ante todo, lo débil frente a la amenaza. Es conocida la célebre descripción que nos ofrece *El yo y el ello* (capítulo v) sobre la "pobre criatura", amenazada por tres amos: la realidad, la libido y la conciencia moral. La distinción que hacemos entre devenir-consciente y devenir-yo resulta, sin duda, demasiado esquemática; los dos procesos de vigilancia y dominación sólo pueden distinguirse en abstracto; tan es así que los rasgos atribuidos en la primera tópica a la conciencia pasan en la segunda al yo, igual que los rasgos atribuidos a lo inconsciente pasan ahora al "ellos", sin que coincidan inconsciente y ello, por lo mismo que "grandes partes del yo y el superyó son **inconscientes**".<sup>3</sup> Con todo, será bueno que mantengamos este hilo conductor: ser uno mismo significa mantener su papel, ser dueño de sus actos, dominar. Ser neurótico consiste esencialmente en no ser "dueño de su casa", según afirma un ensayo que comentaremos más tarde, "un obstáculo en el camino del psicoanálisis".<sup>4</sup>

Lo más notable y a primera vista lo más desconcertante no está, sin embargo, ahí; consiste en esto: no es tan sólo el neurótico el que no es dueño de sí, sino ante todo el hombre de la moral, el hombre ético. Lo que determina el valor de cualesquiera investigaciones **psicoanalíticas** respecto al fenómeno moral es que la relación **del** hombre con la obligación se plantea desde una situación de debilidad, de falta de dominio. Y aquí la cercanía de Freud y Nietzsche es, **evidentemente**, pasmosa.

Semejante condición de debilidad, de amenaza y miedo, Freud la ha consignado en la relación del yo con el superyó.

Comencemos por la terminología. Dice Freud en el tercer capítulo de *El yo y el ello*: "el ideal del yo o superyó". ¿Acaso son términos sinónimos? No exactamente. Hay una diferencia doble: mientras que el ideal del yo designa un aspecto descriptivo, una manifestación en la que se descifra el superyó, en cambio el superyó no es un concepto descriptivo bajo ningún aspecto; se trata de un concepto construido, una entidad del mismo rango que los conceptos tópicos y económicos estudiados en la primera parte; por eso aplazaremos la cuestión del superyó para atenernos de momento al ideal del yo. Pero lo que complica las cosas es que el ideal del yo y el superyó

<sup>3</sup> *Nuevas apartaciones al psicoanálisis*, G. W. **xv**, p. 75; S. E. **xxii**, p. 69: tr. esp. **ii**, p. 911.

\* Cf. *infra*, capítulo u de la "Dialéctica".

resultan conceptos desnivelados no sólo desde el punto de vista epistemológico, sino que tampoco tienen una extensión idéntica en su plano respectivo. En las *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, donde Freud pone más orden en la terminología, el ideal del yo sólo se presenta como tercera función del **superyó**, al lado de la **autoobservación** y de la "conciencia moral" (*Gewissen*).<sup>5</sup> No debe sorprendernos esta terminología fluctuante: además de que tales conceptos tienen todos un carácter exploratorio, la índole propia del psicoanálisis exige que esos conceptos queden en **aproximativos**. Ante todo no se trata de designar ninguna función originaria; para el psicoanálisis el fenómeno **ético** no tiene una inteligibilidad propia; conocer el nacimiento del superyó es comprenderlo; el superyó no es sino lo que ha devenido. Por eso no cabe ir muy lejos en la descripción misma de esas "funciones del superyó" sin recurrir a la historia de su constitución; incluso cierta inconsistencia descriptiva será la que nos volverá a llevar a la explicación genética.

Existe otra razón para que los fenómenos que caen bajo la descripción se presenten en orden disperso; lo que puede **unificarlos** —el superyó— no es una reah'dad sujeta a **descripción**, puesto que es un concepto teórico. También reúne fenómenos muy dispares que la descripción distingue e incluso opone y la teoría unifica y aún identifica. En fin, queda una última razón, y es que algunos **fenómenos** que vamos a estudiar resultan ser a su vez frutos de interpretación. La resistencia, por ejemplo, no es un fenómeno simple; se manifiesta lo mismo en la ausencia de **ideas —por amnesia—** que en la huida hacia otro tema o en la producción de sentimientos penosos; quiere decirse que la resistencia se deduce de la misma manera que lo reprimido. Dígase otro tanto del "sentimiento inconsciente de **culpabilidad**": no se trata para nada de una reah'dad fenoménica, sino inferida (no discuto aquí la legitimidad de esta expresión, puesta en tela de juicio por el mismo **Freud**).<sup>6</sup> Ahora bien, Freud **coloca** en la raíz de la teoría del superyó los dos grandes descubrimientos de la resistencia a la toma de conciencia y del sentimiento de culpa, ambos considerados por el análisis como obstáculos a la curación.

<sup>5</sup> "Volvamos al tema del **superyó**. Le hemos atribuido la **autoobservación**, la conciencia **moral** (*das Gewissen*) y la función del ideal (*das Idealfunktion*)". *Nuevas aportaciones...*, G. W. xv, p. 72; S. E. xxii, p. 66; tr. esp. II, p. 909.

◆ Sobre la legitimidad de hablar de sentimiento inconsciente, cf. Lo inconsciente, cap. III. Hemos discutido el problema antes, p. 127. La expresión "sentimiento inconsciente de culpabilidad" es muy antigua (*Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, 1907, G. W. vii, p. 135; S. E. ix, p. 123; tr. esp. II, *Psicoanálisis aplicado*, p. 1051); reaparece en *El yo y el ello*, al final del capítulo II, y se discute ampliamente en el capítulo V, a propósito de la pulsión de muerte.

Hechas estas reservas, estudiemos las tres funciones del *superyó* que se enumeran en *Nuevas aportaciones al psicoanálisis: observación*, conciencia moral e ideal.

Freud entiende por observación el desdoblamiento mismo experimentado como impresión de ser observado, vigilado, criticado y condenado; el superyó se revela como ojo y mirada.

La conciencia moral designa, a su vez, el rigor y la crueldad de esa instancia; se opone a la acción —como el *demonio* de Sócrates diciendo “*no*”— y repreuba después de la *acción*, y así es como el yo se siente no sólo mirado sino maltratado por su otro interior y superior. Conviene señalar que los dos rasgos de observación y condenación no están tomados de una reflexión al estilo kantiano sobre la buena voluntad, sobre la estructura *a priori* de la obligación, sino de la clínica. La escisión entre la instancia observadora y el resto del yo se muestra en la locura de vigilancia o delirio de observación con monstruosa ampliación, así como en la *melancolía* se manifiesta su crueldad.

Freud distingue el ideal así: "El superyó representa un ideal para el yo; el yo intenta conformarse al ideal, parecérselo...; el yo obedece a las demandas del superyó cuando se esfuerza en perfeccionarse continuamente".<sup>7</sup> A primera vista este análisis no parece estar presidido por ningún modelo patológico: ¿no se trata acaso de ver la aspiración moral como deseo de conformarse a..., de formarse a imagen de..., de llenarse con el mismo contenido de un modelo? El texto citado permite tal interpretación; sólo que Freud se fija en el carácter coactivo más que en la espontaneidad de la respuesta dada por el yo a las exigencias del superyó; insiste en la sumisión más que en el ímpetu. Además, este tercer rasgo, colocado entre los precedentes, recibe una coloración que merece el nombre de "*patológica*", en el sentido clínico y también en el sentido kantiano de la palabra. Kant habló de la "patología del deseo", y Freud habla de "la patología del deber" en sus tres modalidades de observación, condenación e idealización.

¿Habremos de rechazar un análisis semejante por cuanto no reconoce originalidad alguna a la conciencia moral y porque la descifra en las rejas de la clínica? El "prejuicio" freudiano tiene la ventaja de no conceder nada de entrada: tratando la realidad moral como una realidad *a posteriori*, constituida y sedimentada, rompe la pereza vinculada a cualquier invocación al *apriori*. El enfoque clínico permite a su vez, por medio de la analogía, denunciar la inauténticidad

<sup>7</sup> Nuevas *aportaciones...*, C. W. xv, p. 71; S. E. xxii, pp. 64-5; tr. esp. 11,

de la conciencia moral común. Al encajarla en la patología se revela la condición ante todo enajenada y enajenante de la moralidad; una "patología del deber" resulta no menos instructiva que una patología del deseo, ya que la primera a fin de cuentas sólo es prolongación de la segunda. En efecto, el yo oprimido por el *superyó* se encuentra en situación análoga, frente a este extranjero interior, a la del yo enfrentado a la presión de sus deseos. Por culpa del superyó somos en principio "extraños" a nosotros mismos, por lo cual habla Freud del superyó como de un "interior país *extranjero*".<sup>8</sup> Esta encubierta proximidad entre el deseo y lo sublime —tópicamente hablando, entre el ello y el *superyó*— es lo que intentará explicitar la interpretación genética y lo que se esforzará por sistematizar la económica de los ideales.

Claro que no debe exigirse al psicoanálisis lo que no puede dar, es decir, el origen del problema ético, o sea su fundamento y su principio. En cambio puede darnos su fuente y su génesis. Aquí es donde hinca sus raíces el arduo problema de la identificación; la cuestión es la siguiente: ¿cómo puedo venir a ser yo mismo a partir de otro (el *padre*, aunque esto no interesa de *momento*)? Lo provechoso de un pensamiento que comienza rechazando el carácter originario del yo ético consiste en desplazar toda la atención hacia el proceso de interiorización, por el cual lo que primeramente nos era exterior se convierte en interior. Por ahí descubrimos no sólo la proximidad con Nietzsche, sino también la posibilidad de una confrontación con Hegel y su concepto de desdoblamiento de la conciencia, desdoblamiento que permite a la conciencia llegar a ser conciencia de sí. Es cierto que al rechazar Freud la índole originaria del *fenómeno ético* tiene que ver la moralidad sólo como humillación del deseo, como prohibición y no como aspiración; pero tal limitación del punto de vista tiene su contrapartida en la coherencia: si el fenómeno ético se nos ofrece ante todo a través de una herida del yo, pertenece a la jurisdicción de una erótica general, y el yo, presa de sus diversos amos, cae entonces bajo una interpretación dependiente de una económica.

## 2. VÍAS GENÉTICAS DE LA INTERPRETACIÓN

"Remontándonos a las fuentes de que mana el superyó es como obtendremos más fácilmente su significación." Esta declaración to-

<sup>8</sup> Nuevas *aportaciones*..., G. W. xv, p. 62 (*inneres Ausland*); S. E. xxii, p. 57; tr. esp. II, p. 905.

mada de las *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*<sup>9</sup> expresa muy bien la función de la explicación genética en un sistema que no reconoce el carácter originario del Cogito, ni la dimensión ética de ese *Cogito*; <sup>10</sup> aquí génesis quiere decir fundamento.

Sería vano impugnar que, en su intención fundamental, el freudismo sea otra cosa que una variante del evolucionismo o del **genetismo** moral. Sin embargo, el estudio de los textos permite afirmar que, con su punto de partida dogmático, el freudismo hace cada vez más problemática su propia explicación, conforme la va poniendo en **obra**.

Primeramente, la génesis propuesta no constituye una explicación exhaustiva: la explicación genética descubre una fuente de autoridad —los padres— que, a su vez, sólo trasmite una fuerza anterior de coacción y aspiración. El texto citado antes continúa así: "El superyó del niño no se forma, en realidad, conforme al modelo de los padres, sino conforme al modelo del superyó de éstos; recibe el mismo contenido, pasando a ser representante de la tradición, de todos los juicios de valor que de esa forma subsisten a través de las generaciones".<sup>11</sup> En consecuencia, sería vano buscar en la explicación genética una justificación de lo obligatorio como tal, de lo válido en sí: éste ya está dado, de algún modo, en el mundo de la cultura. La explicación no hace más que circunscribir el fenómeno primario de la autoridad, sin agotarlo propiamente. Y en este aspecto la génesis de la moralidad según el psicoanálisis freudiano no es sino una parágenesis. Por eso, por su carácter indefinido, nos remite a su vez a una explicación económica del superyó, como institución perteneciente al mismo sistema que el ello; la cuestión es saber si la explicación económica agota el problema legado por la historia individual y colectiva del superyó.

Hay otra razón de no esperarlo todo de la explicación genética. Aun reducida a un papel de intermediario entre la descripción clínica y la explicación económica, la génesis resulta de una complejidad sorprendente y, al cabo, decepcionante. ¿Se trata de una explicación psicológica? Sí, si consideramos el complejo de Edipo como la crisis decisiva de donde proviene, en virtud del famoso mecanismo de la identificación, la estructura personal del yo de cada uno. Pero tal ontogénesis del superyó (además de dejar, como acabamos de decir, intacto el problema de la obligatoriedad como tal) reclama, en su

<sup>9</sup> *Nuevas aportaciones...*, G. W. xv, pp. 72-3; S. E. xxii, p. 67; tr. esp. II, p. 910.

<sup>10</sup> Cf. *supra* "Problemática", pp. 42-3.

<sup>11</sup> *Nuevas aportaciones...*, G. W. xv, pp. 72-3; S. E. xxii, p. 67; tr. esp. II, p. 910.

propio plano, que es el histórico, una explicación sociológica. El **complejo** de Edipo pone en juego la institución familiar y, más en general, el fenómeno social de la autoridad; así Freud se ve remitido de la ontogénesis a la filogénesis, esperando encontrar en la norma prohibitiva del incesto y, en general, en la norma a secas la garantía sociológica del complejo de Edipo. Pero resulta que el psicoanálisis (lo **veremos**, con claridad al estudiar *Tótem y tabú*) se condena a recurrir a una etnología fantasiosa, a veces fantástica, y en todo caso siempre de segunda mano, para limitarse a psicologizar el **fenómeno** social; cuando justamente busca en el problema social la prueba que necesita del carácter derivado del **superyó**, es cuando se ve obligado a elaborar una explicación psicológica del tabú, cortando así la rama de la que había hecho pender su crédito. Por eso también deberá apelar de una génesis infinita a una explicación económica. Nos aguardan, como se ve, muchas sorpresas y decepciones en tomo a k explicación genética. Intentemos, pues, describir de nuevo ese ir y venir de la ontogénesis y la filogénesis.

Una primera cosa impresiona a todo lector de los primeros escritos de Freud, y es el carácter fulgurante del descubrimiento del Edipo, captado de un solo golpe y en **bloque**, como drama individual y como destino colectivo de la humanidad, como hecho psicológico y como fuente de la moralidad, como origen de la neurosis y como 'origen de la cultura.

Individual, personal, **íntimo**, el complejo de Edipo recibe su carácter "secreto" del descubrimiento hecho por Freud en su **auto-análisis**. Pero su carácter de generalidad se percibe al mismo tiempo y de inmediato en la filigrana de esa experiencia singular. Antes 'que' nada el Edipo se apresura a tomar su sitio en la etiología de las neurosis, porque es aquí donde sustituye a una hipótesis anterior que es su reverso. Recordemos el crédito concedido por Freud a la teoría de la seducción del niño por el adulto, sugerida por los mismos relatos que le hacían sus pacientes. Pues bien, el complejo de Edipo es la teoría de la seducción a la inversa; o más bien, la seducción paterna resulta ser *a posteriori*, la representación distorsionada del complejo de Edipo: no es el padre quien seduce al hijo, sino el hijo quien, **queriendo** poseer a la madre, desea la muerte del padre. Hemos de entender que k escena de seducción sólo es un "recuerdo encubridor" respecto al complejo de Edipo, y es el que remplaza con toda naturalidad a la fantasía **anterior**.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Las *Cartas a Fliess* de 1897 nos ofrecen al respecto **una** considerable documentación: mientras que anteriormente "necesitaban acusar al padre de **perversion**" (carta 69), el complejo de Edipo representa ahora "la **inocencia** del padre". Como contrapartida, es preciso atribuir al **nifio** una sexualidad que

Pero al tomar su lugar en la etiología de las neurosis, encuentra también el suyo en el edificio de la **cultura**: "Otro presentimiento me dice, como si ya lo supiera (aunque no sé absolutamente **nada**), que estoy a punto de descubrir la fuente de la **moral**".<sup>13</sup> Lo sorprendente del descubrimiento es que lo acompañe tan pronto la convicción de que tan singular aventura constituye a la vez **un** destino ejemplar. Así es como interpreto el paralelismo enteramente primitivo entre el autoanálisis de Freud y la interpretación del mito griego de Edipo. La sinceridad consigo mismo coincide aquí con la aprehensión de un drama **universal**; <sup>14</sup> están en relación recíproca: el autoanálisis revela el "efecto impresionante", "el aspecto compulsivo" de la **leyenda griega**; el mito, a su vez, confirma la fatalidad —quiero decir, el carácter de destino **no-arbitrario**— que se adhiere a la experiencia individual. Puede que en esta global intuición de una coincidencia entre experiencia individual y destino universal es donde deba **buscarse** la motivación profunda, que ninguna encuesta etnológica podría

faltaba en la **fantasía** de la escena **primitiva** (cf. igualmente la *Historia del movimiento psicoanalítico*, 1914, G. W. x, pp. 55-61; S. E. **xiv**, pp. 17-8; tr. esp. u, pp. 981 ss). Acerca del autoanálisis de Freud y su propio complejo de Edipo, cf. cartas 69, 70 y 71. La ausencia de papel **activo** del padre, la niñera piadosa y ladrona ("mi profesora de **sexualidad**"), la curiosidad sexual frente a la madre, los celos respecto al **hermano**, la ambigua posición del sobrino mayor, etc., sobre todo ello cf. Jones, *op. cit.*, I, cap. **xiv**. Además, sobre la transferencia de ternura por parte del joven Freud a su amigo **Fliess** y sobre su **hostilidad** hacia su colega Breuer, cf. Jones, *op. cit.*, I, 316-20; Anzieu, *op. cit.*, pp. 59-73. La primera alusión al complejo de Edipo se halla en el manuscrito N que acompaña a la carta 64 del 31 de mayo de 1897. El concepto de "recuerdo encubridor" aparece tratado en forma sistemática en un artículo de 1899, G. W. I, pp. 531-44; S. E. III, pp. 302-22; tr. esp. I, pp. 157-66.

<sup>13</sup> Carta 64 del 31 de mayo de 1897, en *Los orígenes del psicoanálisis*, tr. esp. III, p. 769.

<sup>14</sup> "Se me ha venido a la mente sólo una idea de valor general. También he comprobado en mí, como en todos, sentimientos de amor hacia mi madre, de celos hacia mi **padre**, sentimientos que yo creo comunes a todos los **nios**, aunque su aparición no sea tan precoz como entre los niños vueltos históricos (en forma semejante a la de la '**novela genealógica**' entre los **paranoicos**: héroes, fundadores de **religiones**). Si esto es así, se comprende perfectamente el **apasionante** hechizo del Edipo **rey**, pese a todas las objeciones racionales contra la hipótesis de una fatalidad inexorable. También se comprende por qué todos los dramas modernos acerca del destino **tenían** que fracasar miserablemente. **Nuestros** sentimientos se rebelan contra todo arbitrario destino individual, como el que se presenta en *La abuela* [título de una obra de **Grillparzer**], etc. Pero el mito griego retoma una compulsión que todos reconocen porque todos la han **experimentado**. Cada uno de los espectadores fue una vez, en germen e imaginativamente, un Edipo, y espantándose ante la realización de su sueño traspuesto a la realidad, se estremece según la magnitud de la represión que separa su **estado infantil** de su **estado actual**." Carta 71, del 15 de octubre de 1897, en *Los orígenes...*, m, p. 783.

agotar, de todas las tentativas freudianas por articular la ontogénesis (dicho de otro modo, el *secreto individual*) en la filogénesis (o sea el *destino universal*).

La amplitud de este drama universal fue percibida desde el principio; lo confirma el hecho de que Freud extienda la interpretación de *Edipo rey al personaje* de Hamlet: si el "histérico Hamlet" duda en matar al amante de su madre es que dormita en él "el vago recuerdo de haber deseado, por pasión hacia su madre, perpetrar el mismo crimen con su *padre*".<sup>15</sup> Asociación fulgurante y decisiva: porque si Edipo revela el aspecto de destino, Hamlet revela el aspecto de culpabilidad vinculada al complejo. No es casual que Freud cite en 1897 la frase de Hamlet que reaparecerá en *El malestar en la cultura*: "*Thus conscience does make cowards of us all...*" ("Así es como la conciencia hace de todos nosotros unos cobardes"). Y lo comenta en los términos siguientes: "La conciencia es su sentimiento inconsciente de culpabilidad".<sup>16</sup>

Ahora bien, ¿qué es lo que hace del secreto individual un destino universal y, por añadidura, un destino de naturaleza ética, si no es su paso por la institución? El complejo de Edipo es el incesto soñado; ahora bien, "el incesto es un hecho antisocial al que la civilización, para existir, ha tenido que renunciar poco a poco".<sup>17</sup> Según esto, la represión, que pertenece a la historia individual del deseo, coincide con una de las más formidables instituciones culturales: la prohibición del incesto. He aquí cómo el Edipo plantea el gran conflicto entre la civilización y los instintos que no cesará Freud de comentar, desde *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* (1908), pasando por *Tótem y tabú* (1913), hasta *El malestar en la cultura* (1930) y *El por qué de la guerra* (1933). Según eso represión y cultura, institución intrapsíquica e institución social vienen a coincidir en ese punto de valor ejemplar.

De este nudo de intuiciones proceden, de un lado, la génesis psicológica y, de otro, la génesis sociológica. *La interpretación de los sueños* y los tres ensayos de *Una teoría sexual* inauguran la primera línea; *Tótem y tabú*, la segunda.

*La interpretación de los sueños* transcribe casi textualmente los grandes descubrimientos de los años precedentes, que hoy nos son conocidos por las *Cartas a Fliess*; pero al mismo tiempo queda disimulado su alcance cultural. La interpretación del complejo de Edipo queda, en efecto, relegada al grupo de sueños sobre la muerte de seres queridos, sueños clasificados bajo la rúbrica de sueños típicos;

<sup>15</sup> La misma carta 71.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Manuscrito N del 21 de mayo de 1897, en *Los orígenes...*, III p. 773.

éstos aparecen, a su vez, en el gran capítulo dedicado a los *Materiales y fuentes del sueño* (por lo tanto antes del gran capítulo sobre la *elaboración onírica o trabajo del sueño*).<sup>18</sup> Esta disposición es muy desconcertante y tanto más cuanto que el complejo de Edipo aparece allí tratado como simple *tema onírico*: la leyenda griega sólo sirve para confirmar "la validez universal de la hipótesis anticipada con ocasión de la psicología infantil";<sup>19</sup> son nuestros sueños los que atestiguan que la explicación de la tragedia está en cada uno de nosotros: "El rey Edipo, que ha matado a su padre y desposado a su madre, no es sino la realización de nuestros deseos infantiles... Al ver a quien ha realizado el deseo arcaico (*urzeitlich*) de nuestra infancia, somos presa de un pavor que tiene toda la carga de represión ejercida por mucho tiempo dentro de nosotros mismos contra tales deseos".<sup>20</sup> Es así como se proyecta en el plano intrapsíquico y, más concretamente, en la pantalla del sueño el gran conflicto entre civilización e instinto: "El hecho de que la leyenda de Edipo proceda de un material onírico arcaico (*uralt*), cuyo contenido es el desorden doloroso introducido en las relaciones con los parientes por los primeros impulsos sexuales, encuentra una indiscutible indicación en el texto mismo de la tragedia de Sófocles".<sup>21</sup> Yocasta misma es quien explica a Edipo su propia historia como sueño típico y universal: "Son muchos los hombres que se han visto en sueños cohabitando con su madre. Quien no se asusta de tales pesadillas soporta fácilmente la vida". Y Freud concluye: "La leyenda de Edipo es la reacción de nuestra imaginación ante estos dos sueños típicos (deseo de la madre, muerte del padre), y así como estos sueños despiertan en el adulto sentimientos de repulsa, tiene la leyenda que acoger en su contenido el horror y el castigo infligido a sí mismo por el propio delincuente".<sup>22</sup>

¿A qué obedece esta aparente reducción del alcance cultural del complejo de Edipo en *La interpretación de los sueños*? Aparte la habilidad de Freud al destilar, en este libro, la verdad, ocultándola al mostrarla, yo diría que su interés principal no es el de detenerse en las circunstancias culturales contingentes. De otro modo estaría tentado de explicar ciertos rasgos de la enemistad padre-hijo como residuo de la antigua *potestas* del *pater-familias* romano en nuestra cultura burguesa, tal como Freud lo sugiere de pasada;<sup>23</sup> si no que-

<sup>18</sup> Cf. nuestra discusión *supra*, pp. 90-1 y la nota (27).

<sup>19</sup> G. W. II/III p. 267; S. E. IV, p. 261; tr. esp. I, p. 389.

<sup>20</sup> G. W. n/m, p. 269; S. E. IV, pp. 262-3; tr. esp. I, p. 390.

<sup>21</sup> G. W. n/m, p. 270; S. E. IV, pp. 263-4; tr. esp. I, p. 390.

<sup>22</sup> G. W. II/III, p. 270; S. E. IV, p. 264; tr. esp. I, p. 390.

<sup>23</sup> "Todo esto salta a la vista, pero no nos ayuda nada para explicar los sueños de muerte de los padres en personas cuya piedad filial es intachable desde hace

remos limitarnos a una explicación **sociocultural** (cosa que ocurre a tantos **neofreudianos**) es necesario que nos remontemos hasta la constitución arcaica de la sexualidad. Por eso el aspecto institucional está ahí subordinado al aspecto imaginario (de la **fantasía**), y éste lo busca en los sueños comunes a los neuróticos y a los sujetos **normales**.<sup>24</sup> Sin embargo, aun en el contexto propio de *La interpretación de los sueños* el aspecto de destino *universal* (el único revelado en el **mito**), lo que yo llamaría dimensión **hiperpsicológica** e **hipersociológica** del mito se encuentra subrayado con varios toques concretos: lo que **confirma** el carácter *universal* del impulso incestuoso es la comunidad de destino entre Edipo y cualquier hombre, descubierta de un golpe; y lo que, a su vez, confirma esa comunidad de destino es el "éxito total y universal" de la leyenda misma. Que el mito se reduce a una fantasía onírica es innegable; pero la fantasía es universal "porque su material proviene de un sueño arcaico". Por eso el complejo llevará para siempre el nombre de mito, aun cuando el psicoanálisis parece explicar el mito mediante la fantasía onírica; sólo el mito confiere de inmediato al sueño mismo la marca de lo "típico".<sup>25</sup>

Los tres ensayos de *Una teoría sexual* constituyen un importante jalón en la vía de interpretación propiamente psicológica del complejo de Edipo: la premisa de todas las tesis ulteriores sobre el papel del complejo de Edipo en la formación del **superyó** es la existencia de una sexualidad infantil, y ahí reside la inmensa importancia de los ensayos mencionados. Más en concreto, ellos han suministrado a la interpretación del complejo de Edipo dos temas fundamentales: el de la **estructura** de la sexualidad infantil y el de su *historia o de sus fases*.

Más que tal o cual tesis particular sobre las "aberraciones sexuales mucho tiempo. Pero estamos preparados por las discusiones **anteriores** para hacer remontar los deseos de muerte contra los padres a la primera infancia." G. W. II/III, p. 263; S. E. IV, p. 257; tr. esp. I, p. 387.

<sup>24</sup> G. W. II/III, pp. 263-7; S. E. IV, pp. 257-61; tr. esp. I, pp. 386-9.

<sup>25</sup> "Si los hombres modernos resultan tan conmovidos por **Edipo** rey como los griegos de su tiempo, quiere decir que la tragedia griega deriva su fuerza no del contraste entre destino y voluntad humana, sino que su eficacia depende de la índole particular **del** material en que tal contraste se realiza. Debe de haber en nosotros una voz interior dispuesta a reconocer el poder coactivo del destino de **Edipo**... Su destino nos conmueve porque habría podido ser el nuestro, porque el oráculo ha pronunciado, antes de nacer nosotros, esa misma maldición." G. W. II/III, p. 269; S. E. IV, p. 262; tr. esp. I, p. 389. Poco después concluye Freud a propósito de *Hamlet* y *Macbeth*: "Igual que todos los síntomas neuróticos —y el sueño mismo— pueden ser **sobreinterpretados** (*der Überdeutung fähig*), e incluso lo exigen para su plena comprensión, así también toda creación poética auténtica surge de más de un motivo y de más de una solicitud al alma del poeta y se prestan a más de una interpretación". G. W. II/

les", sobre la "sexualidad infantil" o sobre las "transformaciones de la pubertad" (son los títulos de los tres ensayos), lo que esencialmente ha querido el libro hacer ver es el peso de la prehistoria en la historia sexual del hombre. Una prehistoria en cierto modo borrada por una "amnesia" sutil de la que hablaremos más tarde. Al levantar la veda que nos corta el paso a la sexualidad infantil, se alzan grandes y terribles verdades: objetos y fines —tal como nos son conocidos en un estado de **cultura**— son funciones secundarias de una tendencia mucho más amplia, capaz de cualquier "transgresión" y de cualquier "perversión"; un haz frágilmente anudado de pulsiones, entre ellas la crueldad, está siempre presto a desatarse, haciendo de la neurosis el negativo de la perversión. La civilización se **edifica** a expensas de las pulsiones sexuales, a costa de no usarlas y como reacción contra la amenaza de perversión de que están cargadas. (Por esta época Freud aplica el término general de sublimación a todo desvío de fuerzas sexuales respecto a su fin y a todo empleo de esas fuerzas en otros fines socialmente **útiles**.)<sup>28</sup>

Todo este conjunto de ideas sirve de fondo a la particular psicología del complejo de Edipo. Debe reconocerse que toda discusión **sobre** el complejo de Edipo **afecta**, en un momento o en otro, a todo el conjunto temático de los tres **ensayos**: la existencia de la sexualidad infantil, su estructura polimorfa, su constitución **potencialmente** perversa; el incesto infantil, presupuesto por el complejo de Edipo, sólo **es** un caso particular de este tema general.

Pero la interpretación del complejo de Edipo debe aún otra cosa a los ensayos de *Una teoría sexual*: la primera elaboración detallada del tema de las "fases" o las "organizaciones" de la libido; tema genético que es complemento indispensable del tema estructural. Es cierto que la diferenciación de las fases no va todavía muy lejos en el

**III**, p. 272; S. E. **IV**, p. 266; **tr. esp.** **I**, p. 391. Semejante "**sobreinterpretación**" no me parece **reducible** a la ordinaria "**sobredeterminación**" por condensación o desplazamiento, que sólo conduce (según parece) a una sola interpretación, precisamente la que explica **esa sobredeterminación**. Se trata de una verdadera "**sobreinterpretación**" que intentaré elaborar en el capítulo **IV** de la "Dialéctica". Nuevos aspectos del texto de Freud sobre el **Edipo** de Sófocles irán descubriéndose más tarde, bastantes para justificar ese concepto de "sobreinterpretación". Cf. más adelante, en el capítulo **IV** de la "Dialéctica".

**28** "Los **historiadores** de la civilización parecen estar de acuerdo en afirmar que el desvío de fuerzas pulsionales respecto a sus fines y su **reorientación** hacia nuevos objetivos —**proceso** que merece el nombre de **sublimación**— pone poderosos componentes al servicio del progreso de la civilización en todas sus formas. **Añadiremos** de buena gana que el proceso mismo desempeña un papel en el desarrollo del individuo y que sus orígenes remontan al período de **latencia** sexual en el niño." *Una teoría sexual*, G. W. v, p. 79; S. E. **VII**, p. 178; **tr. esp.** **I**, p. 792.

segundo ensayo; la sección consagrada, en la edición de 1915, a las fases evolutivas de la organización sexual sólo conoce aún dos "organizaciones **pregenitales**": la organización oral y la organización sádico-anal. Pero la distinción fundamental entre lo sexual y lo genital es una adquisición definitiva no sólo en su significación estructural, sino también en su elaboración histórica, y resulta ser el elemento fundamental de todos los análisis ulteriores. Esa distinción permitirá más tarde (1923), en ediciones **posteriores** de *Una teoría sexual*, integrar con mayor precisión el complejo de Edipo en otra organización **pregenital**, la fase **fálica**; se lo integra por tanto en una fase posterior al autoerotismo, fase en que la libido tiene ya algo frente a sí, pero en la que la sexualidad ha fracasado por falta de organización. La amenaza de castración se articula con esta organización fálica, y ello permitirá a Freud —en 1924— explicar la disolución del Edipo, tanto por la amenaza de castración como por la falta de organización y maduración de la fase correspondiente. Todo ello está en germen en la teoría de las fases expuesta en *Una teoría sexual*; incluso el tema de la **identificación** encuentra apoyo en la teoría de las fases, en la medida en que la identificación tiene por "modelo e imagen" la incorporación, la **devoración** de la fase oral o **caníbal**.<sup>27</sup>

Se ve cuán importante sea este **librito** —el preferido entre todos los suyos por el **autor**— para la explicitación del complejo de Edipo; nos lleva en dirección de una de las más tenaces tendencias del freudismo, a saber, su insistencia en la "**prehistoria**"<sup>28</sup> —tema común a Marx y a **Freud**—, en una prehistoria que tiene sus propias leyes y, por así decirlo, su propia historia.

Ese peso de la prehistoria alimenta una especie de pesimismo muy característico de Freud y que todas las variantes neofreudianas han intentado atenuar y eliminar; se nos ha presentado ya en varias formas: "indestructibilidad del deseo", en términos de *La interpretación de los sueños*; "**intemporalidad**" de lo inconsciente, según los escritos de **Metapsicología**. La contribución de los tres ensayos de *Una teoría sexual* a ese tema mayor es ante todo la idea de una sexualidad inicialmente errática, tanto en lo que respecta al objeto como en lo que respecta al fin: "La disposición a la perversión —concluye **Freud**— no difiere de la disposición general originaria del instinto sexual; éste no se normaliza sino en virtud de modificaciones orgánicas y de inhibiciones psíquicas que van sobreviniendo en el curso de su **desarrollo**".<sup>29</sup> Por eso la sexualidad humana es sede de un debate

<sup>27</sup> G. W. r, p. 98 (**Vorbild**); S. E. vii, p. 198 (**prototype**); tr. esp. I, p. 801.  
 »» G. W. v, p. 73 (**Vorzeit**); S. E. vn, p. 173 (**the primeval period**); tr. esp. I, p. 789.

<sup>28</sup> G. W. r, p. 132; S. E. vii, p. 231; tr. esp. I, p. 788.

análogo al que los sofistas entablaron acerca del lenguaje: el debate entre *physis* y nomos. Como el lenguaje, la sexualidad humana es institucional y natural al mismo tiempo. El asunto de la perversión, para algunos **residuo** de un moralismo burgués, está ahí para recordar que la libido tiene, "por naturaleza", en reserva todas las "infracciones" de la moralidad común. La unión genital constituye siempre una victoria sobre la original dispersión de la libido hacia zonas, fines y objetos descentrados en relación con el eje de la genitalidad heterosexual. Perversos y neurópatas son testigos humanos de la original condición errática de la sexualidad humana. Fijación y regresión a fases superadas son posibilidades específicamente humanas, inscritas en la estructura e historia de esa "prehistoria".

He ahí por qué la institución es inevitablemente penosa: el hombre no se educa sino "renunciando" a prácticas arcaicas, "abandonando" objetos y fines superados; la institución es la contrapartida de esa estructura "perversa polimorfa". Puesto que el adulto sigue siendo presa del niño que fue, puesto que puede retrasarse y retroceder, puesto que es capaz de arcaísmo, resulta que el conflicto no es un accidente que pueden ahorrarle una mejor organización social o una pedagogía mejor; el ser humano sólo puede vivir su ingreso en la cultura en forma conflictiva. Hay un sufrimiento adherido a la tarea de la cultura como un destino, como ese destino que ilustra la tragedia de Edipo. Posiblemente la índole errática y la necesidad de represión son correlativas;<sup>30</sup> la renunciación cultural, semejante al trabajo del duelo explicado más arriba, toma el lugar del miedo en la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo; la identificación con el padre nos permitirá oportunamente llevar más lejos esa similitud con el reconocimiento hegeliano. El descubrimiento del

<sup>30</sup> En los ensayos de *Una teoría sexual* encontramos frecuentemente la expresión "diques psíquicos" (tr. esp. I, pp. 791, 794, 799, etc.). Este concepto no prejuza el mecanismo puesto en juego; son tres las "elaboraciones" (G. W. v, pp. 138-41; S. E. VII, pp. 237-9; tr. esp. I, p. 820) tomadas en consideración: la primera conduce a la perversión, y está ligada al fracaso de la subordinación de otros fines y de otras zonas al dominio genital. La segunda conduce a la neurosis, cuando la pulsión ha sido reprimida y prosigue su existencia subterránea. Finalmente, la tercera conduce a la sublimación, cuando la tendencia encuentra una derivación y una utilización en otros dominios: "He aquí una de las fuentes de la actividad artística; el análisis del carácter de individuos particularmente dotados, en especial de quienes muestran disposiciones artísticas, denunciará una mezcla de proporciones variables entre la eficiencia (*Leistungsfähigkeit*), la perversión y la neurosis, según que la sublimación haya resultado completa o incompleta". G. W. v, p. 140; S. E. VII, p. 238; tr. esp. I, pp. 820-1. Represión, sublimación y formación reactiva (tratada en ese lugar como "**subespecie**" de la sublimación) (cf. "Dialéctica", cap. III) son mecanismos bastante semejantes y se reúnen en lo que nosotros llamamos "carácter" (*ibid.*).

instinto de muerte está ya en los ensayos de *Una teoría sexual*; todas las alusiones a la crueldad nos permitirán extremar más la comparación entre Hegel y Freud.

El episodio edípico destaca sobre ese fondo sombrío.

¿Por qué resulta esa crisis más importante que las otras, tan importante que Freud mismo le atribuye, a título casi exclusivo, tanto el ingreso en la neurosis como el ingreso en la cultura?<sup>31</sup> Cabría legítimamente objetar a la aparente exageración del incidente edípico aduciendo el hecho de que todas las transiciones —en el dominio del fin y en el dominio del **objeto**— consisten en crisis y renuncias, y el drama edípico no tendría por qué ser sino un segmento del drama general que Freud mismo llama "descubrimiento del **objeto**";<sup>32</sup> tras de la lactancia y el **destete**, pasando por la prueba de la ausencia del ser amado, sólo se trata de una larga historia de "elección de objetos" y "abandono de objetos", de decisiones y decepciones; la inhibición del incesto no sería, después de todo, sino una de esas podas del deseo, muy semejante a las demás (destete, ausencia, retirada de **afecto**). Lo **que**, sin embargo, otorga a la inhibición del incesto una posición única en ese duro aprendizaje del deseo y, más en concreto, en esa educación de la elección de objeto es precisamente su dimensión cultural. *Una teoría sexual* lo dice muy claramente: "Tal inhibición está exigida por la sociedad, obligada a impedir que la familia **absorba** todas las fuerzas de que aquélla debe servirse para formar las organizaciones sociales de carácter elevado; tiene, pues, la sociedad que hacer uso de todos los medios a fin de que en cada uno de sus miembros y, en especial, entre los adolescentes se relajen los lazos **familiares**, únicos que existen durante la **niñez**".<sup>33</sup>

La prohibición del incesto aparece en ese texto como un logro de la civilización que cada individuo debe **asimilar**, si no ha quedado

<sup>31</sup> Una nota añadida en 1920 precisa: "Hay razón para afirmar que el complejo de Edipo es el núcleo (*Kerncomplex*) de las neurosis y que constituye lo más esencial de su contenido. La sexualidad infantil que, por sus efectos secundarios, ejercerá influencia decisiva sobre la sexualidad adulta, alcanza su punto culminante en ese complejo. Todo nuevo ser humano debe imponerse la tarea de vencer al complejo de Edipo; quien falla en esa tarea sucumbe a la neurosis. La importancia del complejo de Edipo ha venido a ser cada día más evidente con el progreso de los estudios psicoanalíticos; reconocerlo o no así es ahora el *shibboleth* que distingue a los partidarios y a los adversarios del psicoanálisis". G. W. v, pp. 127-8 (nota); S. E. VII, p. 226 (nota); tr. esp. I, pp. 814-5 (nota 2).

<sup>32</sup> G. W. v, pp. 123 ss.; S. E. VII, pp. 222 ss.; tr. esp. I, pp. 812 ss.

<sup>33</sup> G. W. v, p. 127 (*die Inzestschranke*); S. E. VII, p. 155; tr. esp. I, p. 814. Una nota de 1915 indica expresamente que la correlación entre los tres ensayos de *Una teoría sexual* y *Tótem y tabú* se establece a este nivel. La noción de "barrera contra el incesto" de la primera obra coincide con la idea de "tabú" en la segunda.

**fijado** ya por herencia; la psicología nos remite, pues, a la etnología en cuanto a la explicación del origen de aquella prohibición.

¿Nos conducirá la filogénesis más allá que la ontogénesis?

Es lo que nos permitirá establecer el examen de *Tótem y tabú*. Dejaremos de lado lo más posible el problema concreto del origen de la creencia religiosa, o sea la **creencia** en la existencia de dioses (sabemos que Freud la hace derivar de la institución **totémica**). Claro que no podremos separar por mucho tiempo el tabú del tótem, ya que la tesis de Freud consiste precisamente en deducir la interdicción moral de la **prohibición-tabú** primitiva y en fundamentar ésta sobre la descendencia totémica, interpretada a su vez como **complejo** de Edipo histórico y colectivo. Con todo, es legítimo<sup>84</sup> llegar tan lejos como sea posible en el examen de este libro, sin sacar a relucir su aspecto más frágil, o sea justamente el Edipo histórico de los **salvajes**, que sólo puede ser un mito científico en sustitución del mito trágico de Sófocles, proyectado, a la manera de "una escena primitiva", desde el **trasfondo** del autoanálisis de Freud y del psicoanálisis de sus pacientes.

Si nos mantenemos, **pues**, más acá del mito científico del tótem, o sea al nivel de los dos primeros capítulos de *Tótem y tabú* ("Prohibición del incesto", "El tabú y la ambivalencia de sentimientos"), ¿qué es lo que encontramos en este libro? Poco más que un "psicoanálisis aplicado", es decir, una trasposición del sueño y la neurosis al tabú. Lo que Freud propone en esos dos capítulos es interpretar **psicoanalíticamente** un material etnológico bastante limitado; en vano buscaríamos ahí una elucidación etnológica del problema de la institución, actualizado —aunque dejado en suspeso— por la interpretación **psicoanalítica**. El propósito del mito etnológico final consistirá precisamente en pasar de un simple "psicoanálisis aplicado" (mediante la extensión al tabú del modelo del sueño y la neurosis) a una visión del tótem como fantasía (y aquí la etnología debería resolver el enigma creado por la psicología del **Edipo**).

<sup>84</sup> Freud autoriza este relativo **desglosamiento**: "Los dos temas principales que han dado título a este libro, el **tótem** y el tabú, no están **tratados** en la misma **forma**. Con el análisis del tabú se **pretende** una solución tentativa **absolutamente** cierta y exhaustiva. El estudio del totemismo se limita a esta declaración: he aquí lo que, de momento, aporta el punto de vista psicoanalítico a la elucidación del problema del tótem" (**prólogo**). Al inicio del capítulo I añade Freud: La **interdicción** de la exogamia "nada tiene que ver originalmente —al comienzo de los tiempos y en cuanto al **sentido**— con el totemismo; fue agregada a él en un momento dado y sin que haya conexión profunda entre los dos, cuando se reconoció la necesidad de dictar restricciones matrimoniales". G. W. re, pp. 8-9; S. E. ráí., p. 4; tr. esp. n, p. 512.

Si el psicoanálisis que hacen del tabú los dos primeros capítulos de *Tótem y tabú* apenas va más allá de un psicoanálisis aplicado, ello se debe a dos postulados del libro (sin que sean exclusivos de éste): por una parte el salvaje sería testigo rezagado de una fase anterior de nuestra propia evolución, con lo cual ilustra experimentalmente nuestra prehistoria; por otra parte y en virtud de su gran ambivalencia afectiva, sería hermano del neurótico. Aplicando el psicoanálisis a la **etnología**, Freud piensa matar dos pájaros de un tiro: explicar al etnólogo lo que éste describe sin comprenderlo y suministrar al público (¡y a los colegas incrédulos!) una prueba experimental de la verdad del psicoanálisis. Sólo que esta maniobra tiene la siguiente contrapartida: sin el mito totémico la explicación **psicoanalítica** no llega más allá que la neurosis y el sueño, y topa con el hecho de la interdicción y, tras de la interdicción, con el hecho de la institución o de la autoridad.

Sigamos, pues, la trayectoria de la prueba, sin distraernos en pormenores argumentativos que no interesan de momento. El núcleo inicial es la prohibición del incesto: los salvajes más salvajes —“**esos miserables caníbales desnudos**”— “se imponen la más rigurosa prohibición de relaciones sexuales incestuosas. Parece incluso que toda su organización social se halla subordinada a esta intención o se relaciona con su **realización**”.<sup>35</sup> El instrumento social de tal prohibición es la famosa ley de exogamia, expuesta por **Frazer** en su *Tótem and Exogamy* y según la cual “los miembros de un único y mismo tótem no deben tener relaciones sexuales entre sí y, por consiguiente, tampoco deben casarse”.<sup>36</sup> La base de la prohibición es, pues, la pertenencia al tótem; por eso y pese a nuestro esfuerzo por poner entre paréntesis el mito totémico y atenernos sólo al tabú, nos vemos forzados a tener en cuenta el lazo totémico en que se apoya la interdicción; lo que sostiene el **edificio** es la sustitución del parentesco real por el parentesco totémico. Podemos, no obstante, considerar a este nivel del análisis que lo importante no es la creencia en el tótem, ni tampoco la creencia en la naturaleza mística del lazo de descendencia o pertenencia, sino el hecho mismo social de la sustitución de la promiscuidad sexual por un “matrimonio de grupo”. Tal sustitución se obtiene mediante la exogamia; dicho de otro modo, la prohibición es la contrapartida del cambio de nivel de la **sexualidad**,<sup>37</sup> reducida

<sup>35</sup> G. W. K., p. 6; S. E. XIII, p. 2; tr. esp. II, p. 511.

<sup>36</sup> *Ibid.*, tr. esp. n. p. 512.

<sup>37</sup> Freud comprendió, siguiendo a L. H. **Morgan**, que la “clasificación” es el lenguaje propio de estas relaciones nuevas. Hablando de clases **matrimoniales** en un sistema de dos clases y tres subclases, observa: “Pero mientras que la **exogamia totémica** presenta todas las apariencias de una institución sagrada, cuyo

a ese mínimo, la interpretación de la prohibición del incesto en *Tótem y tabú* duplica la interpretación del complejo de Edipo en los tres ensayos de *Una teoría sexual*.

La aportación propiamente etnológica de los dos primeros capítulos de *Tótem y tabú* no se reduce a eso. La intención del libro toma el sentido inverso; todo lo que sigue es una explicación dada por el psicoanálisis del horror al incesto, más que una explicación sociológica de la institución, de la cual la prohibición sería el negativo; el enigma de la institución se remite al mito científico ulterior: "Todo lo que podemos añadir a la concepción reinante es que el horror al incesto constituye un rasgo esencialmente infantil y concuerda sorprendentemente con lo que sabemos de la vida psíquica de los neuróticos".<sup>38</sup> Así, pues, el hilo conductor nos lo suministra el descubrimiento del tema incestuoso de la neurosis. La fobia del incesto entre los salvajes sólo aporta la prueba de la existencia, diríamos al aire libre, de ese complejo central, hoy día perdido en lo inconsciente. La función estrictamente institucional y estructurante de la interdicción la hemos perdido ya de vista. Esta especie de **esfumación** la explico de dos maneras. Ante todo, en la época de elaboración de la primera tópica (es decir, antes del descubrimiento del superyó) Freud no disponía aún del concepto teórico de *identificación*, sino sólo de la idea aún tosca de "formación reactiva" de una organización psíquica de carácter elevado;<sup>39</sup> ya veremos al respecto el papel decisivo del ensayo de 1921, *Psicología de las masas y análisis*

origen desconocemos, o sea de una costumbre, la complicada institución de las clases matrimoniales, con sus subdivisiones y las condiciones correspondientes, parece ser producto de una legislación consciente e intencional que se hubiera propuesto reforzar la prohibición del incesto, probablemente ante un comienzo de debilitación de la influencia **totémica**". G. W. ix, p. 14; S. E. xiii, p. 9; tr. esp. ii, p. 515. Según esto, el sistema clasificador resulta ser un refuerzo y, eventualmente, un sustituto de la prohibición de origen sagrado. Freud se acerca aquí al **estructuralismo** contemporáneo, con la única diferencia —aunque de importancia— de que la clasificación es posterior al lazo místico del tótem. Sin embargo, no hay que exagerar la diferencia: incluso en este recurso al lazo totémico, lo que cuenta es el hecho cultural consistente en sustituir la sexualidad espontánea por una relación social; y este cambio de nivel biológico-social constituye el hecho positivo y primordial respecto al hecho negativo y derivado de la prohibición del incesto.

<sup>38</sup> G. W. re, p. 24; S. E. xiii, p. 17; tr. esp. ii, p. 520. Cuando Freud publicó separadamente las cuatro partes de *Tótem y tabú* en la revista *Imago*, les puso por título: "Algunas concordancias entre la vida psíquica de los salvajes y la de los neuróticos".

<sup>39</sup> *Una teoría sexual*, G. W. v, pp. 78-9; S. E. vii, p. 178; tr. esp. i, p. 787. En una nota de 1915 Freud distingue **sublimación** y formación reactiva, dos conceptos que en el texto de 1905 entraban en los "diques psíquicos" (disgusto, pudor, moralidad). *Ibid.*

*del yo.* En segundo lugar, a Freud le preocupa mucho más justificar el papel patógeno del complejo de Edipo en la neurosis que establecer su papel estructurante e institucional; la **etnología** hace de verificación **experimental**; es lo mejor que podemos decir en pro de la **etnología** freudiana: sólo se trata de un andamio anexo a la teoría de las neurosis. En este aspecto *Tótem y tabú* todavía pertenece al ciclo de interpretaciones "analógicas" características del "psicoanálisis aplicado".<sup>40</sup>

El hilo conductor de k **analogía** nos lo ofrece el parentesco **estructural** entre el tabú y la neurosis obsesiva: ésta funciona como tabú individual y aquél como neurosis colectiva. Cuatro características confirman el paralelismo: "1º ausencia de motivación de las prohibiciones; 2º su fijación en virtud de una necesidad interna; 3º su facilidad para desplazarse y la contagiosidad de los objetos prohibidos; 4º existencia de actos y prescripciones **ceremoniales**, emanados de las **prohibiciones**".<sup>41</sup> Pero el punto más importante de la comparación lo **establece** el análisis de la ambivalencia afectiva; aquí lo que sirve de hilo conductor es la interpretación del tabú. El tabú es a k vez lo atractivo y lo temido; esta doble modalidad **afectiva**, como deseo y como temor, ilumina sorprendentemente la psicología de k tentación y recuerda a san Pablo, san Agustín, Kierkegaard y Nietzsche; el tabú nos **sitúa** en un punto en que lo prohibido es atractivo por estar prohibido, en que la ley excita la concupiscencia: "El tabú es un acto prohibido hacia el cual una tendencia más poderosa impulsa al **inconsciente**".<sup>42</sup>

A partir de este punto todo el peso de la prueba pende del lado de la neurosis: se presupone, sin quedar **explicitado**, el fenómeno de la autoridad como contrapuesto al deseo; se imponen y oponen

<sup>40</sup> Debemos sin duda conceder cierta importancia a la polémica con **Jung**, quien en 1912 publicó sus **Wandlungen und Symbole der Libido** y en 1913 su **Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie**: "Los cuatro capítulos que siguen ofrecen un contraste metodológico, por una parte, con la gran obra de W. Wundt al querer aplicar al mismo tema hipótesis y métodos de trabajo de la **psicología no analítica**. Por otra parte, con los trabajos de la escuela **psicoanalítica** de Zurich que, opuestamente, intentan resolver los problemas de **psicología** individual recurriendo a los datos de la **psicología colectiva**". G. W. **ix**, p. 3; S. E. **xiii**, p. 13. [Prólogo no traducido en la versión española de L. B.] En la *Autobiografía (1925)* Freud tiene mas cuidado en reconocer su deuda para con Jung: "Más tarde, en 1912, las convincentes observaciones de Jung sobre las extensas **analogías** existentes entre los productos mentales de los neuróticos y los de los primitivos me incitaron a dirigir mi atención hacia este tema". (*Selbstdarstellung*, G. W. **xiv**, p. 92; S. E. xx, p. 66; tr. esp. n. p. 948.) Pero la deuda consiste justamente en una interpretación "psicológica" de la etnología.

<sup>41</sup> G. W. **ix**, pp. 38-9; S. E. **xiii**, pp. 28-9; tr. esp. n. p. 526.

<sup>42</sup> G. W. **ix**, p. 42; S. E. **xiii**, p. 32; tr. esp. n. p. 528.

"diques" al deseo (para hablar el lenguaje de *Una teoría sexual*), y el deseo viene ya a ser deseo de trasgresión. Por eso Freud, inmediatamente después de explicar el **tabú**,<sup>43</sup> sigue la pendiente de su interpretación, en lugar de remontarse a sus condicionamientos y presupuestos. La interpretación se ensancha para, de algún modo, englobar rasgos cada vez más alejados del núcleo central de la ambivalencia entre lo prohibido y lo deseado, rasgos tomados en su mayoría de la colección de la *Golden Bough* de Frazer (**sentimientos** ambivalentes frente al enemigo, frente a los señores y al rey, **frente** a los **muertos**). Es una psicología, incluso una **psicopatología** del tabú que se va **ramificando**, sin elaborar jamás el momento estrictamente **institucional** de la **interdicción**.<sup>44</sup> La psicopatología va a menudo muy lejos; como en el caso del ceremonial de los reyes, la comparación con el ceremonial tabú y con el ceremonial obsesivo permite descubrir, bajo apariencias de respeto, la realización figurada de lo prohibido, o sea la hostilidad, que a su vez se remonta al complejo paternal de la infancia. El hombre primitivo es un testigo retardado de la ambivalencia de la vida psíquica; lo que a fin de cuentas **transparece** en el temor es la fuerza de los deseos y "la **indestructibilidad** e **in-corregibilidad** de los procesos **inconscientes**".<sup>45</sup> Por ser un niño grande, el salvaje muestra claramente, como en una fantástica ampliación, lo que sólo se nos muestra ya en la muy disimulada y atenuada forma del imperativo moral o en los rasgos distorsionados de la neurosis obsesiva. La **ambivalencia** afectiva se nos muestra entonces como el "suelo" común, de una parte a la **conciencia-tabú** (y a los remordimientos-tabú) y de otra al imperativo moral, tal como lo formalizó Kant.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Segundo ensayo de *Tótem y tabú*.

<sup>44</sup> Veremos en el capítulo siguiente cómo el mecanismo de la "**proyección**" explica la **aparente trascendencia** vinculada a la fuente religiosa de lo prohibido y lo temido. El mecanismo de **introyección** que instala una fuente de autoridad **dentro** del yo se complica así con el mecanismo de la proyección, que proyecta la omnipotencia del pensamiento en poderes reales: demonios, **espíritus** y dioses. La **proyección** no pretende explicar la **institución** como tal, sino la ilusión de trascendencia vinculada a la creencia en espíritus y dioses, es decir, a la real existencia de poderes superiores al hombre. La proyección es un recurso económico para aliviar, ya que no **resolver**, un conflicto **intrapsíquico**; la exterioridad de la **autoridad parece**, en definitiva, irreductible y está implicada en la definición misma de tabú: "El tabú es una **prohibición** arcaica (*uraltes*), impuesta desde el exterior (por una autoridad) y dirigida contra **los** apetitos más fuertes del hombre". G. W. IX, p. 45; S. E. XIII, pp. 34-5; tr. esp. II, p. 529.

<sup>45</sup> G. W. IX, p. 88; S. E. XIII, p. 70; tr. esp. II, p. 549.

<sup>46</sup> A este propósito Freud compara **Gewissen** y **Wissen**: "¿Qué es la conciencia" (**Gewissen**)? Según el testimonio mismo de la lengua, la conciencia se aplica a lo que se sabe (**weiss**) en forma más cierta (*can gewissesten*). Hay bastantes lenguas en las que **apenas** se distingue entre la conciencia moral y la

¿Acaso piensa Freud explicar la conciencia moral por la ambivalencia? Así nos harían creer ciertos textos que transforman **subrepticiamente** la analogía en **filiación**.<sup>47</sup> Pero la ambivalencia sólo es un modo de vivir ciertas relaciones humanas, presupuesta la interdicción emanada del surgimiento de un lazo superior al deseo: la figura paterna en el complejo de Edipo y el paso de las relaciones biológicas al "parentesco de grupo" en la organización totémica nos remiten al fenómeno previo de la autoridad o la institución, de la que *Tótem* y *tabú* hasta aquí ha explicado más bien la incidencia afectiva que el origen "exterior" al deseo. La psicología de la tentación, a la que pertenece el tema de la ambivalencia afectiva, hace todavía más patente la falta de una dialéctica más original del deseo y de la ley. La institución misma es justamente lo omitido en estos dos **capítulos**.<sup>48</sup>

conciencia [en sentido cognoscitivo] (*Bewusstsein*): La conciencia moral es la percepción interna de la repulsa de ciertos deseos experimentados por nosotros, bien entendido que esta repulsa no tiene necesidad de invocar razón ninguna y posee una plena seguridad (*gewiss*) de sí misma". G. W. ix, p. 85; S. E. xiii, pp. 67-8; tr. esp. II, p. 548.

<sup>47</sup> "Si no nos equivocamos, la comprensión del tabú proyecta cierta luz sobre la naturaleza y el origen de la **conciencia** moral. Sin violentar los conceptos, puede hablarse de una **conciencia-tabú**, de un **remordimiento-tabú** y de un sentimiento de **culpabilidad-tabú**, resultantes de la transgresión de un tabú. La conciencia-tabú constituye probablemente la forma más antigua que podamos encontrar del fenómeno de la conciencia moral" (*ibid.*). Y un poco después: "De hecho podemos arriesgarnos a decir que, si nos es imposible descubrir el origen de la conciencia de culpabilidad por medio del estudio de la neurosis obsesiva, debemos renunciar a toda **esperanza de** descubrirlo. Ese origen podemos averiguarlo en el caso del **ir

d

ividuo** neurótico; habremos de esperar que llegaremos a **resultados** análogos por lo que a los pueblos concierne" (*ibid.*). Toda la ulterior historia de la moralidad parece reducirse a la historia misma de la ambivalencia: "Si el mandamiento moral no afecta ya a la forma del tabú, debemos buscar la causa de ello en un cambio sobrevenido en los condicionamientos que gobiernan la ambivalencia subyacente". G. W. ix, p. 88; S. E. xiii, p. 71; tr. esp. II, p. 549.

<sup>48</sup> Freud **levanta** un poco el velo al reconocer que "el tabú no es una neurosis sino **una formación** (*Bildung*) social" (*ibid.*), y que "*el predominio de los factores pulsionales sexuales sobre los factores sociales constituye el rasgo característico de la neurosis*". G. W. ix, p. 91; S. E. xm, p. 73; tr. esp. n, p. 551. Pero para añadir en seguida que "las formaciones sociales ya tratadas se basan en pulsiones sociales, que brotan de la combinación de factores egoístas con factores eróticos" (*ibid.*). La diferencia reaparece en otra forma: el neurótico, **inicialmente** presa del principio del placer, huye de la realidad que le hiere. Pues bien, "la comunidad humana con todas las instituciones creadas colectivamente por ella" (*ibid.*) es uno de los rasgos fundamentales del "mundo real" del que el neurótico se aparta y excluye. El problema que queda sin respuesta en *Tótem* y *tabú* es el siguiente: ¿Cómo es que esa creación colectiva y las instituciones derivadas tienen que ver más con el principio de realidad que con el principio del placer?

Para llenar esta laguna Freud pone en los orígenes de la humanidad un complejo de Edipo real, un parricidio original, cuya cicatriz arrastrará toda la historia posterior. El último capítulo de *Tótem y tabú* elabora, con diversos materiales, una teoría del totemismo cuya argamasa está constituida por el complejo de Edipo, pero proyectado en la prehistoria de la humanidad. Toma de Frazer —al menos del libro de éste *Totemism and Exogamy*— y de Wundt la convicción de que la función social del tabú depende de la función religiosa del tótem y de que la ley de la exogamia procede del parentesco totémico, y esto a pesar de que Frazer mismo tuvo sus dudas y variaciones y pese a la tendencia, expresada ya por muchos etnólogos, a disociar totemismo y exogamia;<sup>49</sup> según Freud, la razón de que el salvaje no deba matar al tótem (o su representación) ni desposar a mujeres del mismo grupo es porque desciende del tótem; ya se vislumbran aquí las dos grandes interdicciones del complejo de Edipo. Sólo falta encontrar la figura del padre en el tótem para redondear el origen histórico del complejo de Edipo.

El eslabón decisivo lo suministrará el propio psicoanálisis: el caso del "pequeño Hans" y otro de un enfermo de Ferenczi convencerán a Freud de que el motivo enmascarado de las zoofobias infantiles es el padre:

"El nuevo hecho revelado en el análisis del pequeño Hans tiene gran interés desde el punto de vista de la explicación del totemismo: una parte de los sentimientos hacia su padre el niño los ha desplazado evidentemente a un animal".<sup>50</sup> El desplazamiento del tema del padre a una figura animal, descifrado en la neurosis infantil, suministrará de aquí en adelante el hilo conductor dentro del dédalo de las explicaciones etnológicas. Además, a Freud le anima este enfoque por otra consideración: el ya señalado paralelismo entre la ambivalencia sentimental del salvaje respecto al tabú y la ambivalencia de las relaciones del niño con el padre; aquel desplazamiento sería la solución que faltaba. Sólo queda encontrar un equivalente histórico del desplazamiento fantasmático descubierto en el caso del

<sup>49</sup> G. W. ix, pp. 132, 146 y 176; S. E. xiii, pp. 108, 120 y 146; tr. esp. II, pp. 568, 576, 579: "Contrariamente a ciertas concepciones más recientes del sistema totémico y de acuerdo con otras anteriores, el psicoanálisis establece estrecha relación entre el totemismo y la exogamia y les asigna un origen simultáneo".

<sup>50</sup> G. W. re, p. 157; S. E. xiii, p. 129; tr. esp. n, p. 581. La deuda con Ferenczi es capital; de él tomó Freud la amenaza de castración, tan importante, "no en relación directa con el complejo de Edipo, sino indirectamente, en relación con el elemento narcisista de ese complejo, con la fobia de castración" (*ibid.*). Este tema reaparece en el ensayo *El finid del complejo de Edipo* (1924), tr. esp. II, pp. 501-4.

pequeño Hans; se trata de encontrar escrito en las letras mayúsculas de la **prehistoria** lo que ese caso presenta en letras minúsculas.

Según parece, fue el descubrimiento del **complejo** paternal de las **zoofobias** lo que impulsó a Freud a amalgamar con dos rasgos decisivos y aventurados aquel primer núcleo de la teoría **totémica** (el núcleo **Frazer-Wundt**). Toma de Darwin y **Atkinson**<sup>51</sup> una teoría de la horda primitiva que hace desempeñar un papel, aunque dudosos, a los celos del macho **monopolizador** de mujeres, frente a los jóvenes machos excluidos del reparto, sin que se vea claro —al menos en **Darwin**— cómo la fuerza se transforma en derecho y los celos en ley de **exogamia**.<sup>52</sup> Pero sobre todo debe a **Robertson Smith**, autor de la *Religión de los semitas* (1889), una teoría de la comida totémica que va a permitirle llenar los huecos de la explicación. Se presupone que el sacrificio del altar ha tenido siempre el mismo papel en las religiones, que se trata siempre de una **comensalidad** ritual entre la comunidad entera y la divinidad, que los sacrificios animales son los más antiguos, que la muerte de la víctima está permitida al clan y prohibida al individuo, en fin, que el animal sacrificado se identifica con el antiguo animal totémico; el banquete totémico proporcionaría entonces la "prueba" etnológica, siempre fugitiva, de la famosa descendencia totémica; pero todavía deben añadirse a ese esquema, ya muy **simplificado**, "algunos rasgos **verosímiles**":<sup>53</sup> que el tótem fue primero muerto cruelmente, consumido crudo y después llorado y lamentado, antes de estallar la Fiesta.

Ahora se acomodan los materiales; haciendo una amalgama de **Frazer**, **Wundt**, **Darwin**, **Atkinson** y **Robertson Smith**, tenemos la siguiente historia: "Un día los hermanos expulsados se reúnen y matan y devoran al padre, poniendo así fin a la existencia de la horda paterna. Ya reunidos, vienen a emprender y realizar lo que cada uno de ellos, individualmente, hubiera sido incapaz de hacer. Es posible que su sentimiento de superioridad haya estado inspirado por un progreso de la civilización, tal como la invención de un arma nueva.

<sup>51</sup> *Primal Law*, de 1903.

<sup>52</sup> La **única** alusión favorable a la explicación freudiana es la siguiente: "Los machos jóvenes así eliminados y **errando de aquí** para allá quisieron, cuando finalmente pudieron encontrar una compañera, impedir las uniones consanguíneas demasiado estrechas entre miembros de una única y misma familia". "*The younger males, being thus expelled and wandering about, would, when at last successful in finding a partner, prevent too close interbreeding within the limits of the same family*". Darwin, *The Descent of Man* (1871), t. II, p. 362; cit. en G. W. re, p. 153; S. E. XIII, p. 125; tr. esp. II, p. 579. Cabe encontrar, en rigor, en este **texto** una indicación en pro de lo que llamaremos luego pacto entre hermanos.

<sup>53</sup> G. W. IX, p. 169; S. E. XIII, p. 140; tr. esp. II, p. 537.

Nada hay de sorprendente en el hecho de que hayan comido el cadáver del padre, tratándose de pobres salvajes caníbales. Sin duda el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de esta asociación fraternal era el antepasado violento. Ahora bien, han realizado su identificación con él mediante el acto de absorción, apropiándose cada quien de una parte de su fuerza. La comida **totémica**, quizás la primera fiesta de la humanidad, sería la reproducción conmemorativa y festiva de aquel acto memorable y criminal que ha servido de punto de partida de tantas cosas: organizaciones sociales, restricciones morales y **religiones**".<sup>54</sup>

Es difícil evitar la impresión de que el complejo de Edipo, descifrado en el sueño y la neurosis, es lo que ha permitido escoger entre los materiales etnológicos disponibles aquellos que permitían reconstruir un complejo de Edipo colectivo de la humanidad y conjecturarlo en forma de acontecimiento real, sucedido en los orígenes de la historia; identificación con el tótem y ambivalencia frente a él se **reifican** así en cierto modo en una interpretación literal y no ya simbólica: si el animal de los sueños de **zoofobia** viene a ser el padre, el mito etnológico permite reponer al padre en el lugar del animal. El desplazamiento simbólico del sueño y la neurosis resultaría así doblado y compensado por un desplazamiento real que habría tenido lugar en la **historia**: "Todo lo que hemos hecho es atribuir un sentido literal a una designación con la que no sabían qué hacer los etnólogos y por eso la han relegado a segundo plano. El psicoanálisis, por el contrario, nos obliga a destacar ese punto y a componer un intento explicativo del **totemismo**".<sup>55</sup>

La interpretación **psicoanalítica** del complejo de Edipo se proyecta de este modo en una arqueología realista; se contempla a sí misma en una interpretación literal del totemismo. El sentido del complejo de Edipo, **descifrado** en la filigrana del sueño y la neurosis, cuaja en una equivalencia real: el tótem es el padre; el padre ha sido matado y devorado; los hijos nunca han dejado de arrepentirse; para reconciliarse con el padre y entre sí, han inventado la moral; ya tenemos un suceso real y no una fantasía. Ya es posible edificar todas las demás situaciones conflictivas, que hasta ahora sólo habían sido descifradas, sobre esa primera piedra. La verdad, por desgracia, es que ese primer parricidio es un acontecimiento construido con sólo jirones etnológicos, bajo la égida de una fantasía descifrada analíticamente. Como documento científico, *Tótem y tabú* sólo es un enorme círculo vicioso en el cual una fantasía de analista responde a la fantasía del analizado.

<sup>54</sup> G. W. IX, pp. 171-2; S. E. XIII, pp. 141-2; tr. esp. II, p. 588.

<sup>55</sup> G. W. DC, pp. 159-60; S. E. XIII, p. 131; tr. esp. II, pp. 582-3.

Opino que hacer justicia al psicoanalista no es defender su mito científico como si fuese ciencia,<sup>56</sup> sino interpretarlo como mito. Hacia el final de *Tótem y tabú* Freud cree poder hacer derivar la tragedia griega de la **totémica** comida **real**;<sup>57</sup> pero la verdad resulta ser lo contrario: el mito freudiano es una trasposición positivista, en términos de la etnografía de comienzos del siglo **xx**, del mito trágico griego. Mediante esa trasposición positivista Freud cree tener un prólogo para las fantasías de sus enfermos y las de su propio autoanálisis que cuente una historia verdadera. Pero tal fantasía racional del hombre **Freud**, adoptada luego por su escuela, puede compararse con la construcción de Platón en el **IV** libro de su *República*, cuando el filósofo emprende la lectura de las "minúsculas" del alma humana, con sus tres potencias, en las "mayúsculas" de la Ciudad, con sus tres clases sociales. Lo mismísimo que ocurre en *Tótem y tabú*: *en el padre y el hijo de la horda darwiniana* Freud descifra el celo del padre y el nacimiento violento de la institución; *en la comida totémica* según Robertson Smith descifra la ambivalencia del amor y el odio, de la destrucción y la participación, que anima la simbólica de la comida, descendiendo hasta su expresión caníbal más brutal: *en los remordimientos y la obediencia retrospectiva* descifra el paso a la institución, en el doble sufrimiento del crimen y la renuncia; *en el duelo inaugural de la fiesta* descifra la perdida del objeto, puerta estrecha de toda metamorfosis amorosa. Brevemente: con ese nuevo mito trágico interpreta la historia entera como heredera del crimen: "La sociedad se asienta en adelante sobre un pecado común, sobre un crimen cometido en común; la religión se asienta sobre el

<sup>56</sup> Freud comprendió muy bien todas las dificultades implicadas en el recurso a la **herencia psicológica**, embarazosa variante de la herencia de los caracteres adquiridos (*Tótem y tabú*). Freud asumirá, con creciente obstinación, todas sus desventajas en *Moisés y la religión monoteísta*. Para la crítica etnológica, cf. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society* (1927), principalmente en III, 3 [Estudios de psicología primitiva, Paidós, Buenos Aires, 1959]; Kroeber, "An ethnologic psychoanalysis" (*Am. Anthropologist*, XXII, 1920, pp. 48-57), "Tótem and Taboo in retrospect" (*Am. J. of Sociology*, XLV, nov. 1939, pp. 446-50); *Anthropology*, 1948 (edición revisada), pp. 616-7 [ed. esp. FCE, México, 1956]. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parentela*, 1949. [*Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1969.]

<sup>57</sup> "Mas ¿por qué debe sufrir el héroe de la tragedia y qué significa su culpa 'trágica'? Vamos a **zanjar** la discusión con una rápida respuesta. Debe sufrir porque es el padre primitivo, el héroe de la gran tragedia primitiva de que hemos **hablado** y que encuentra aquí una reproducción refinadamente tendenciosa. Respecto a la culpa trágica, debe cargar con ella para librarse al coro de la suya." G. W. IX, p. 188; S. E. XIII, p. 156; tr. esp. II, p. 596. Esta interpretación del héroe trágico como redentor del coro, identificado éste a su vez con la horda fraterna, permite colocar a la tragedia griega entre la comida totémica y la Pasión de Cristo.

**sentimiento** de culpabilidad, sobre el arrepentimiento; la moral **se** asienta sobre las necesidades de esa **sociedad**, de un lado, y sobre la necesidad de expiación engendrada por el sentimiento de culpabilidad, del **otro**".<sup>58</sup>

A causa de este nuevo mito, aparentemente **científico**, Freud rompe con toda visión de la historia que eliminaría lo que Hegel llamaba "el trabajo de lo negativo"; la historia ética de la humanidad no consiste en racionalizar lo útil sino en racionalizar un crimen ambivalente, un crimen liberador que sigue siendo al mismo tiempo una herida original. No otra cosa significa la comida **totémica**, esa ambigua celebración del Duelo y de la Fiesta.

El problema de la institución vuelve, a su **vez**, a plantearse con toda su fuerza. Dicho en términos míticos: ¿cómo ha podido salir de un "parricidio" la interdicción del "fratricidio"? Desenmascarando la figura del padre en el supuesto tótem, Freud sólo ha agudizado el problema que pretendía resolver: la adopción de la prohibición exterior por el yo. Claro es que sin los "celos" del padre de la horda no habría interdicción, como no habría interrupción de los celos sin "parricidio"; pero estas dos claves de los "celos" y del "**parricido**" siguen siendo claves de la violencia: el **parricidio** **acaba** con los **celos**, pero ¿qué es lo que acaba con el parricidio como crimen repetido? Tal era ya el problema de Esquilo en la *Orestiada*. Freud lo reconoce de buen grado: el remordimiento y la obediencia **retrospectiva** permiten hablar de un "pacto con el padre", pero esto explica a lo sumo la prohibición de matar, no la prohibición del incesto, ésta requiere otro pacto, un pacto entre los hermanos, por el cual se **décide** no repetir los **celos** del padre y renunciar a la posesión violenta que fue, no **obstante**, el motivo del asesinato: "Así, pues, si los hermanos querían vivir juntos, sólo tenían una **solución**: instituir, después de haber dominado graves discordias, la prohibición del incesto, con la que renunciaban todos a la posesión de ks mujeres deseadas, siendo así que habían matado al padre principalmente para asegurar esa **posesión**".<sup>59</sup> Y un poco después: "Asegurándose así, recíprocamente, la vida, se obligaban los hermanos a no tratarse jamás unos a otros como habían tratado al padre. Excluyen así una **repetición** del destino del padre en ellos mismos. A la prohibición de matar al tótem, que es de naturaleza religiosa, se añade ahora una prohibición dé carácter social, la del **fratricidio**".<sup>60</sup> Con semejante renuncia a la violencia, bajo el agujón de la discordia, se concede uno ya todo lo necesario para el nacimiento de la **institución**: el verdadero problema

<sup>58</sup> G. W. **ix**, p. 176; S. E. **xiii**, p. 146; tr. esp. n, p. 591.

<sup>59</sup> G. W. DC, p. 174; S. E. xm, p. 144; tr. esp. II, pp. 589-90.

«o G. W. DC, p. 176; S. E. **xiii**, p. 146; tr. esp. II, p. 591.

del derecho es el fraticidio, y no el parricidio. Freud ha encontrado, en el pacto simbólico de los hijos, el auténtico **requisito** de la explicación analítica, que fue tan problemático para Hobbes, Spinoza, Rousseau y Hegel, es decir, k mutación de la guerra en derecho. La cuestión es saber si tal mutación sigue siendo de la competencia de una económica del deseo. Toda la problemática del **superyó**, que ahora vamos a estudiar, se centra en este punto: no ya en cómo nace el complejo de Edipo, sino en cómo desaparece al edificarse el superyó.

### 3. EL PROBLEMA METAPSICOLÓGICO: LA NOCIÓN DEL SUPERYÓ

Nos propusimos, al comienzo de este capítulo, distinguir los dos conceptos **freudianos** de ideal del yo y superyó **refiriéndolos**, el primero al plano descriptivo, fenoménico, sintomático, y el segundo al plano teórico, sistemático, económico. El superyó es, en efecto, una construcción **metapsicológica** del mismo rango que las consideradas por nosotros dentro del marco de la primera tópica. Pero siendo la secuencia yo, ello, superyó **comparable** desde el punto de vista epistemológico a la secuencia **Cc., Prec., Inc.**, resulta lícito preguntarse cómo aquélla se superpone a esta última. Responder que en la primera tópica se trataba de "**localidades** psíquicas" y en la segunda se trata de "papeles", de funciones **personalísticas**, no sirve de mucho, ya que esa **distinción** es de índole **metafórica**.<sup>61</sup> Sin embargo, la metáfora orienta nuestra **búsqueda** en la buena dirección. La **diferencia** entre "papeles" y "**localidades**" designa, en efecto, una manera diferente de tratar **los** problemas económicos. Sin duda el problema, de uno y otro lado, sigue siendo económico; en la segunda, lo mismo que en la primera tópica, jamás se trata de otra cosa que de cambios de investigación. Pero mientras la primera tópica trata de tales cambios de investigación desde el punto de vista de la **exclusión** de la conciencia o del acceso a la conciencia (sea que este acceso se produzca en formas disfrazadas o **sustitutivas**, reconocidas o ignoradas), la segunda tópica trata de tales cambios de investigación desde el **punto** de vista de la fuerza o k debilidad del yo, es decir, desde el punto de vista del régimen de **dominio** o sumisión del yo. Según el título de uno de los capítulos de *El yo y el ello*, la segunda tópica tiene por

<sup>61</sup> Acerca de la metáfora de los tres territorios ocupados por tres poblaciones cuya **distribución** a veces les corresponde y a veces no, cf. *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, G. W. xv, p. 79; S. E. xxn, pp. 72-3; tr. esp. II, p. 912.

tema "las relaciones de dependencia del yo" (capítulo v). Relaciones de dependencia que son ante todo relaciones de amo a esclavo: sumisión del yo al ello, sumisión del yo al mundo y sumisión del yo al superyó. A través de tales relaciones de enajenación se va esbozando una personología: el papel del yo, pronombre personal, se constituye en relación con lo anónimo, lo sublime y lo real, es decir, variaciones sobre el pronombre personal.

¿Cuál es la tarea de esta económica?

Ofrecer una especie de "diferenciación" del fondo pulsional que, hasta ahora, sigue siendo exterior al deseo. Dicho de otro modo, hacer que al proceso histórico de la introyección de la autoridad corresponda un proceso económico de distribución de inversiones. Y así se establece una nueva conexión entre hermenéutica y económica: el complejo de Edipo ya se ha descifrado en el mito y en la historia, en el sueño y en la neurosis; debe ahora formularse en términos tópicos y económicos la distribución energética correspondiente. Según esto, las dos tópicas expresan dos tipos de diferenciación del fondo pulsional. Paralelamente a la diferenciación del yo, atribuida por Freud a la influencia del mundo exterior y asignada al sistema Perc.-Cc., debe considerarse otra diferenciación, "interior" y no ya "superficial", sublime y no ya perceptiva; pues bien, Freud llama "superyó" a esta diferenciación, a esta modificación de pulsiones. La nueva económica es, al respecto, mucho más que una transcripción en lenguaje convencional del material clínico, psicológico y etnológico recolectado. Su misión es resolver un problema insoluble, no sólo en el plano descriptivo sino también en el plano histórico; el hecho de la autoridad aparece constantemente como el presupuesto del Edipo individual y colectivo; hay que presuponer la autoridad, la interdicción, para pasar de la prehistoria, individual y colectiva, a la historia del adulto y el civilizado. Todo el esfuerzo de la nueva teoría de las instancias consiste en insertar la autoridad en la historia del deseo y hacerla ver como una "diferencia" del deseo; la institución del superyó responderá a tal exigencia. La relación entre genética y económica es, pues, recíproca: por un lado la teoría de ks instancias indica la repercusión del punto de vista genético y el descubrimiento del Edipo sobre la nueva sistemática; por otro lado, proporciona a la génesis misma una estructura conceptual que, si no resolver, al menos le permite plantear su problema central en términos sistemáticos: *la promoción de lo Sublime en la entraña del Deseo*. Siendo el drama edípico pivote de esta institución, se trata de poner en relación el acontecimiento edípico y el advenimiento del superyó, formulando esa relación en términos económicos.

La solución del problema —*si* acaso puede decirse qué lo haya **resuelto** el **psicoanálisis**— aparece enunciada en términos muy concisos en el célebre ensayo de 1923, *El yo y el ello*. Se comprenderá mejor la índole laboriosa, incluso problemática, de este texto si lo vemos como síntesis de una serie de bosquejos **metapsicológicos** aún contemporáneos de la primera tópica. **Señalaremos** tres o cuatro jalones en la trayectoria de esa síntesis.

Una nota **añadida** en 1920 al tercero de los ensayos de *Una teoría sexual* indica en qué dirección fue buscada la solución: "Todos deben imponerse la tarea de vencer en sí el 'complejo de Edipo'; quien falle en esta tarea será un **neurópata**".<sup>62</sup> Es como lanzar una flecha en dirección del tema sobre el ocaso del Edipo como clave de la **instauración** del **superyó**. Según esto, el problema económico del superyó hace que el interés por la **formación** del complejo de Edipo se desplace hacia su ocaso (por anticipar el **título** de un artículo de 1924).

Un primer jalón nos lo propone la *Introducción al narcisismo*;<sup>63</sup> este ensayo deja entender que el ulterior concepto de identificación no agota en sí toda la económica del superyó; en efecto, propone un esquema de diferenciación que, en mi opinión, no queda ni absorbido ni abolido por la teoría ulterior. Según este esquema, la formación del ideal o idealización es una diferenciación del narcisismo. Pero ¿cómo? Anota Freud que la represión proviene del yo, como polo de representaciones culturales y éticas del individuo. Pero teniendo en cuenta que este yo es también el amor propio (*Selbstachtung*) del yo, resulta posible someter la condición de la represión a la teoría de la **libido**: "Podemos decir que el **individuo** ha construido en sí un *ideal*, con el cual compara su *yo actual*... La **formación** de un ideal sería, por parte del yo, la condición de la **represión**".<sup>64</sup> Pero ¿qué es la idealización? "A este yo ideal se dirige ahora el amor de sí del que el yo efectivo gozaba en la niñez. El narcisismo parece desplazado sobre este nuevo yo ideal que se encuentra, como el yo infantil, lleno de todas las **perfecciones**".<sup>65</sup> Incapaz de renunciar a

<sup>62</sup> G. W. v, p. 127 (nota 2); S. E. VII, p. 226 (nota 1, de 1920); tr. esp. I, p. 814.

«3 No se olvide la **forma** en que Freud "introduce" el narcisismo en psicoanálisis; cf. *supra*, p. 111 y nota (31). Ya explicaremos en la "Dialéctica" la significación filosófica del narcisismo, entendido como *Cogito abortado*. Resulta, pues, **importante** captar de qué manera intenta Freud derivar lo sublime, el yo superior, de ese *Cogito abortado*.

<sup>64</sup> G. W. x, p. 161; S. E. XIV, pp. 9?-4; tr. esp. I, p. 1092.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

la antigua **satisfacción**, a la "perfección **narcisista** de su niñez", "intenta reconquistarla en su nueva forma del ideal del yo; aquello que proyecta ante sí como su ideal es la sustitución del perdido narcisismo de su **infancia**, el tiempo en que él **mismo** era su propio **ideal**".<sup>66</sup> Según esto la **idealización** es un modo de **retener** la perfección narcisista de la **niñez**, *desplazándola* sobre una nueva figura.

¿Qué puede construirse sobre una base tan estrecha? Freud mismo se muestra poco explícito, contentándose con añadir dos rasgos: **idealización** no es sublimación, pues ésta cambia el fin de la pulsión, por tanto la orientación misma de la pulsión; en cambio la idealización no cambia sino de objeto, sin afectar a la orientación esencial de la pulsión. Por eso la **idealización** "aumenta... las exigencias del yo", y por tanto su nivel de represión, mientras que la sublimación es un destino distinto de la represión, una auténtica conversión íntima de la pulsión. Esta primera adicción permite afirmar que la idealización sólo representa una de las vías de la formación del **superyó**: la vía **narcisista**.<sup>67</sup>

Una segunda anotación indica cómo este método debe coordinarse con otro. Freud escribe poco después: "No sería de extrañar que encontrásemos una instancia psíquica especial encargada de velar por la satisfacción narcisista en el ideal del yo y que, en cumplimiento de su función, observe de continuo el yo actual y lo compare con el **ideal**".<sup>68</sup> Tal instancia observadora Freud la ha discernido no sólo en el delirio de observación, sino hasta en el trabajo del sueño, al menos en los sueños en que el soñador se observa soñando, durmiendo y despertándose. A este propósito sugiere Freud que la **autopercepción** de este dormir y despertarse, la censura del sueño, el ideal del yo y la conciencia moral deben constituir una sola y misma instancia; sólo que las manifestaciones de esta única instancia denuncian más bien una fuente exterior al **narcisismo**,<sup>69</sup> la fuente **parental**.

<sup>66</sup> G. W. x, p. 161; S. E. XIV, pp. 93-4; tr. esp. I, p. 1092.

<sup>67</sup> Este **descubrimiento** es ya de por sí de una enorme **importancia**; significa que **nuestro** "mejor yo" en cierta **forma** está en la linea del falso Cogito, del **Cogito abortado**.

<sup>68</sup> G. W. x, p. 162; S. E. XIV, p. 45; tr. esp. I, p. 1093.

» "Lo que incitó al sujeto a formar el ideal **del** yo, cuya vigilancia se encomienda a la conciencia moral, fue justamente la influencia crítica de **los** padres, influencia ejercida mediante la voz. Se **añade**, en el discurrir del tiempo, la influencia de los educadores, los profesores y toda la innumerable multitud de las demás personas del medio ambiente (el **prójimo**, la opinión **pública**)... La institución de la conciencia moral era en el fondo y antes que nada la encarnación de la crítica parental, después y en plano secundario, de la crítica de la sociedad; un proceso que se repite en la génesis de una tendencia a la represión, provocada **por** una prohibición o un obstáculo fundamentalmente exteriores." G. W. x, p. 163; S. E. XIV, p. 96; tr. esp. I, p. 1093.

Hay motivos para pensar si una parte de la **energía** narcisista no se "desplaza" hacia un yo más ideal que real, en cuyo caso aquella **energía** sufriría la "atracción" del núcleo derivado del complejo **parental**. En otras palabras: para ser **desplazado** y al mismo tiempo retenido en forma de ideal, tiene el narcisismo que estar mediatizado por la autoridad. La idealización nos remite, en consecuencia, a la **identificación**.

Sin embargo, quizá sea el fondo narcisista de la idealización el que proporcione la base a la identificación y lo que explique que los préstamos tomados del otro se conviertan en mí mismo; quizá sea necesario que los jirones ajenos que forman el ideal del yo se agreguen a un yo ideal enraizado en el narcisismo, para que se logre con éxito la identificación. Esta observación podría justificar la distinción entre yo ideal e ideal del yo, si bien tiene escaso apoyo en Freud.<sup>70</sup> Si Freud no la ha desarrollado es por llevar al extremo su radicalismo: el **superyó** va incorporándose desde el exterior hacia **el** interior.

El proceso de identificación al que nos remite la idealización tiene también una larga historia. En una sección añadida en 1915 al segundo de **los** tres ensayos de *Una teoría sexual* y que versa **sobre** las sucesivas organizaciones de la **sexualidad**,<sup>71</sup> muestra Freud el lazo que une la identificación con la organización **pregenital** denominada oral o caníbal. Pero todo el problema consiste, precisamente, en saber si la identificación requerida por la teoría del superyó está en la línea de la posesión, del tener, o si el deseo de ser **como...** no es radicalmente diferente del deseo de tener, cuya expresión más brutal es la **devoración**. Es en el ensayo *La aflicción y la melancolía* donde Freud comenzó a reconocer la amplitud de ese proceso; por primera vez se concibe la identificación como reacción a la pérdida del objeto, función que se refleja en el contraste entre la melancolía y la **aflic-**

<sup>70</sup> La expresión "**Idealich —yo ideal—**" es rara. La volvemos a encontrar en *Introducción al narcisismo* (G. W. x, p. 161), y reaparece en *El yo y el ello*, escrito como **Ideal-Ich**. Que yo sepa, no vuelve a aparecer. En cambio la expresión **Ichideal —“ideal del yo”** aparece casi un centenar de veces (las traducciones españolas, a este propósito, caen muy a menudo en la trampa de traducir por "yo ideal" la palabra **Ichideal**). Pese a su rareza, la expresión **Idealich** debe considerarse como deliberada: el contexto indica que Freud habla del yo ideal contraponiéndolo al "yo efectivo" o real. El "yo ideal" es el yo narcisista desplazado; esa expresión es rigurosamente sinónima de "ideal del yo narcisista", por lo que debemos conservar su estricto contexto narcisista. Ello de ningún modo impide consolidar la diferencia, apoyándonos en las observaciones de Freud sobre el carácter de estimación vinculada originalmente al narcisismo y que Freud denomina **Selbstachtung**, precisamente el propio ideal del narcisismo: "en aquel tiempo él mismo era su propio ideal". G. W. x, p. 161; S. E. XIV, p. 97; tr. esp. I, p. 1092.

<sup>71</sup> G. W. v, p. 98; S. E. VII, p. 198; tr. esp. I, p. 801.

ción o duelo. En el **trabajo** del duelo, la libido obedece a la realidad que le exige ir renunciando, uno por uno, a todos sus lazos, para hacerse libre por **desinversión**; la melancolía procede en forma **totalmente opuesta**. Una identificación del yo con el objeto perdido permite a la libido proseguir su investición en la interioridad; el yo se convierte así, por **identificación**, en el objeto ambivalente de su amor y su odio. La pérdida del objeto se transforma en una pérdida dentro del Ego, y el conflicto entre el Ego y la persona amada se continúa a través de la nueva escisión entre la facultad crítica del Ego y el Ego mismo alterado por la **identificación**.<sup>72</sup>

Este texto sobre la identificación tiende un puente entre el narcisismo y la **introyección** de los modelos ideales (de la que vamos a echar mano a **continuación**). **Efectivamente**, en términos económicos la identificación —al menos en la **melancolía**— es una regresión de la libido **objetal** a su fondo **narcisista**; siguiendo una sugerencia de Otto **Rank**, Freud forja a este propósito la expresión "identificación narcisista": "La melancolía toma una parte de sus caracteres del duelo, y otra del proceso regresivo que lleva de la elección de objeto al **narcisismo**".<sup>73</sup> Ciento que tal "identificación narcisista" es una identificación patológica; su parentesco con la **devoración** (a su vez una fase todavía narcisista de la libido) atestigua su pertenencia a organizaciones arcaicas de la libido; sin embargo, a través de esa figura patológica se esboza un proceso general: la prolongación en el yo del objeto perdido. En realidad, el problema se muestra extraordinariamente complejo en la época de la primera tópica. Por una parte habla Freud de la sublimación como de un destino pulsional distinto de cualquier otro y, sobre todo, diferente de la represión. Por otra **parte**, comenzó a elaborar el concepto de idealización a partir del narcisismo, y finalmente investigó el concepo de identificación a partir de la fase oral de la libido, comenzando a relacionar narcisismo e identificación conforme al modelo de la identificación narcisista de la melancolía. Pero sin que todavía se vea relación entre los tres temas: sublimación, idealización e identificación, y menos la relación común de los tres con el complejo de Edipo. **Espe-**

<sup>72</sup> "La **investigación** del objeto demostró ser poco resistente y quedó abandonada; pero la libido no fue desplazada sobre otro objeto, sino retraída en el yo. No encontrando en éste una aplicación, sirve para establecer una **identificación** del yo con el objeto abandonado. La sombra del objeto cayó así sobre el yo, que a partir de este momento pudo ser considerado como una instancia especial, como un objeto, como el objeto perdido. De este modo la pérdida del objeto se transformó en pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada se transformó en una escisión entre la actividad crítica del yo y el yo, modificado por la **identificación**." G. W. x, p. 435; S. E. **xiv**, p. 249; tr. esp. I, p. 1078.

<sup>73</sup> G. W. x, p. 437; S. E. **xiv**, p. 250; tr. esp. I, p. 1079.

cialmente no vemos la transición de la identificación con el objeto perdido en la melancolía a la identificación con el padre en el complejo de Edipo: ¿cómo conciliar el carácter regresivo de la **identificación narcisista** con la función estructurante de la identificación que desemboca en el **superyó**?<sup>74</sup>

En el capítulo **VII** de *Psicología de las masas* (1921) se tiende un puente entre los textos correspondientes a la época de la primera tópica y la síntesis creada en *El yo y el ello*. En ese último gran escrito anterior a *El yo y el ello*, Freud se interroga sobre la naturaleza de los "lazos libidinales característicos de una colectividad (*Mass*)".<sup>75</sup> Igual que *Tótem y tabú* reanudaba en términos psicoanalíticos el problema, planteado por Wundt y Frazer, del origen totémico de la prohibición del incesto, este importante y relativamente amplio estudio prosigue con el problema de la "psicología de las masas" según **Gustave Lebon** y con el problema de la imitación y el contagio afectivo según **Theodor Lipps**. A fin de llevar su propio análisis al nivel de los conceptos de imitación, de contagio afectivo, de "empatía" (*Einfühlung*), tan en boga entonces en la psicología social, vuelve Freud a remodelar su concepto de identificación, dándole por primera vez un alcance mucho más considerable que en los anteriores ensayos. Pero la identificación viene, a la vez, a convertirse de nuevo en la expresión de un problema más bien que en el título de una solución, en la medida en que este concepto tiende a abarcar el mismo campo que el de la imitación o la "empatía" (*Einfühlung*).<sup>76</sup> "El psicoanálisis ve en la identificación la primera manifestación de apego afectivo hacia otra persona": así comienza el capítulo vn, titulado "La identificación".

Entremos en este importante texto. La identificación la vemos relacionada por primera vez con el complejo de Edipo; pero, para nuestra gran sorpresa, nos damos cuenta de que la identificación **precede y sucede** al complejo de Edipo. En las primeras fases de formación, el padre representa lo que el hijo "quisiera llegar a ser"; viene entonces —"**simultáneamente**" con esa identificación con el padre o

<sup>74</sup> *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, G. W. XIII, p. 110; S. E. XVIII, p. 1139.

<sup>75</sup> "Además podemos sospechar que estamos muy lejos de **haber** agotado el problema de la **identificación** y que nos hallamos en presencia de un proceso, denominado por los psicólogos '**empatía'** (*Einfühlung*), cuyo papel principal es la comprensión que nosotros tenemos de lo que hay en los demás de **extraño** para nuestro yo. Pero aquí nos limitaremos a las consecuencias afectivas inmediatas de la identificación, dejando de lado su significación para **nuestra** vida intelectual." G. W. XII, pp. 118-9; S. E. XVIII, p. 108; tr. esp. I, p. 1146.

muy poco después"— el movimiento de la libido hacia la madre: "Muestra, pues, el niño dos géneros de apegos psicológicamente diferentes: una investigación objetal francamente sexual hacia su madre, y una identificación como a un modelo (*vorbildliche*) hacia su padre. Los dos apegos coexisten durante algún tiempo sin influirse ni estorbarse mutuamente. Pero a medida que la vida psíquica progresá irresistiblemente hacia la unificación, acaban por encontrarse, y de esta confluencia nace el complejo de Edipo".<sup>76</sup> Parece, pues, ser este deseo vuelto hacia la madre lo que obliga a la identificación a colorearse de celos; la identificación se muda entonces en deseo de sustituir al padre, deseándole la muerte; en esta etapa la identificación es resultado, y no origen, del complejo de Edipo. Pero si nos remontamos de esta identificación-resultado a la identificación-condición, la identificación plantea un gran enigma. Freud mismo lo formula con mucha energía: "Es fácil expresar en una sola fórmula la diferencia entre la identificación con el padre y el lazo con el padre por elección objetal: en el primer caso el padre es lo que se quisiera *ser*; en el segundo, lo que se quisiera *tener*. La diferencia está, pues, en que en un caso el lazo afecta al sujeto del yo y en el otro a su objeto. El primer tipo de lazo puede, en consecuencia, preceder a toda elección objetal de índole sexual. Lo que ya resulta mucho más difícil es ofrecer una representación metapsicológica transparente de esa diferencia. Lo único comprobado es que la identificación aspira a conformar el propio yo a imagen de otro que ha sido tomado por modelo".<sup>77</sup> Nunca expresará Freud con mayor vigor el carácter problemático, que no dogmático, de la identificación.

En efecto: ¿cómo relacionar tal identificación con una económica del deseo? Las dificultades suman mucho más que los problemas resueltos. Para empezar, ¿qué hay sobre el origen oral de la identificación? Parece tratarse únicamente del deseo de "tener" y no del deseo de "ser como", el cual deriva de la fase oral de la organización de la libido ("de la fase en que se incorpora el objeto deseado y apreciado comiéndolo y, según esto, aniquilándolo como tal *objeto*"). ¿Qué decir, por otra parte, de la raíz narcisista de la identificación? La identificación neurótica, de la que se trata en la continuación del capítulo, parece invertirse en la propensión neurótica hacia el padre, más bien que en el deseo de hacerse semejante a Él: la filiación aparece clara en el caso *Dora*, imitando la tos de su padre. Freud sintetiza el análisis con estas palabras: "Podemos describir la situación diciendo que la *identificación*ha tomado el lugar de la *elección de objeto*,

<sup>76</sup> G. W. XIII, p. 115; S. E. XVIII, p. 105; tr. esp. I, p. 1145.

<sup>77</sup> G. W. XIII, p. 116; S. E. XVIII, p. 106; tr. esp. I, p. 1145.

transformándose esta *elección*, por *regresión*, en una *identificación*".<sup>78</sup> Aquí se trata, pues, no de una identificación primordial, anterior a toda elección de un objeto, sino de una identificación **derivada**, fruto de una elección de objeto libidinoso por regresión al narcisismo; estamos en el campo de la identificación **narcisista** que se describe en *La aflicción y la melancolía* y en *Introducción al narcisismo*. Según advierte Freud hay, pues, cuando menos dos identificaciones, acaso tres, si se admite que una **identificación** puede producirse independientemente de cualquier relación objetal con la persona imitada, como ocurre en los fenómenos de contagio psíquico, algo muy **conocido** en el terreno de la histeria e ilustrado, igualmente, por todos los hechos en que la imitación tiene lugar independientemente de toda simpatía; **esta** forma empalma con la "empatía" de los psicólogos.

Resulta **que**, a fin de cuentas, el cuadro de la identificación es más complejo de lo que habíamos sospechado. Freud lo sintetiza así: "Las enseñanzas extraídas de estas tres fuentes pueden resumirse en la forma siguiente: 1º la identificación **constituye** la forma más primitiva de ligarse afectivamente a un objeto; 2º siguiendo una transformación regresiva, se convierte en sustituto de una relación libidinal con un objeto, por una especie de **introyección** del objeto en el yo; 3º la identificación puede surgir siempre que una persona descubra en sí un rasgo común con otra **persona**, sin que sea objeto de sus pulsiones **sexuales**".<sup>79</sup> Todo induce a creer que la identificación terminal del complejo de Edipo presenta los rasgos de esa múltiple identificación.

Al final del capítulo Freud integra a su análisis de la identificación las dos descripciones anteriores, la de *La aflicción y la melancolía* y la de *Introducción al narcisismo*; el modo en que la melancolía interioriza la venganza contra el objeto perdido se nos muestra como otra variante de la identificación; el yo así transformado, por identificación con el objeto de su odio, en foco de odio contra sí mismo, tiene cierta analogía con lo que hemos descrito como instancia crítica del yo que observa, juzga y condena. Pero en ese texto no explica Freud cómo la adopción de un ideal exterior puede asemejarse por una parte a la introyección de un objeto perdido (según el modelo de la melancolía) y por otra a una diferenciación del narcisismo. Por la forma en que está redactado, ese texto procede más por cotejos sucesivos que por construcción sistemática. Tan sólo la economía del ocaso del Edipo permitirá conjuntar todos esos temas todavía desglosados: identificación con un ideal exterior, instalación en el

<sup>78</sup> G. W. XIII, p. 117; S. E. XVIII, pp. 106-7; tr. esp. I, p. 1146.

<sup>79</sup> G. W. XIII, p. 118; S. E. XVIII, p. 108; tr. esp. I, p. 1146.

yo de un objeto perdido y diferenciación del narcisismo mediante la formación de un ideal

El yo y el *ello*<sup>80</sup> marca un progreso decisivo en la integración de todos esos materiales, en virtud de su carácter resueltamente **tópico-económico**;<sup>81</sup> en esto reside, por otra parte, la extraordinaria dificultad de este texto. Debemos convencernos de una vez para siempre que en modo alguno se trata de entidades fenoménicas sino "sistemáticas", en el sentido que hemos explicado en el capítulo primero. *El yo* y el *ello* efectúa una síntesis de materiales anteriores al nivel meta-psicológico del *Proyecto de 1895*, más el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* y el estudio sobre *Lo inconsciente* de 1915. Lo que debemos, pues, buscar en el juego de relaciones intersistemáticas es el principio de unificación de los procesos descritos anteriormente.

La cuestión predominante en el capítulo m es ésta: ¿cómo es que el **superyó**, según el punto de vista histórico, herencia de la autoridad **parental**, extrae sus energías, según el punto de vista económico, **del ello**? ¿Cómo una interiorización de la autoridad puede ser una **dife-**

<sup>80</sup> Das *Ich und das Es* (1923), G. W. XIII, pp. 237-89; *The Ego and the Id*, S. E. XIX, pp. 12-66; tr. esp. II, pp. 9-30. Freud toma expresamente el término *ello* de Georg Groddeck, autor de un libro titulado *Das Buch vom Es* (1923) y, a través de éste, de Nietzsche. El pronombre neutro está perfectamente bien **escogido** para designar los aspectos **anónimos**, pasivos, desconocidos e incontrolables de fuerzas anteriormente designadas con el término de inconsciente. Escribe Freud en Nuevas *aportaciones al psicoanálisis*: "Es la parte oscura, inaccesible de nuestra personalidad. Lo poco que de ella sabemos lo hemos aprendido estudiando el trabajo del sueño y la formación del **síntoma** neurótico; su **índole** es esencialmente negativa y sólo puede describirse en contraste con el yo. Nos acercamos al ello únicamente mediante ciertas comparaciones, como cuando hablamos de: caos, caldera llena de **hirvientes estímulos**, etc." G. W. XV, p. 80; S. E. XXII, p. 73; tr. esp. II, p. 913. La continuación del texto indica a las claras que el ello ha tomado todas las características anteriormente atribuidas al inconsciente: principio del placer, **intemporalidad**, indestrucción de los procesos primarios, etcétera.

<sup>81</sup> ¿Hasta qué punto se trata todavía de una tópica? La índole figurativa y metafórica de la "**segunda** tópica" está mucho más acentuada que en la primera, cuyo relativo realismo hemos justificado. En la segunda tópica se trata mucho más evidentemente de un diagrama (*cf.* el dibujo que aparece en el capítulo II de *El yo y el ello*). Es curioso, además, que no figure el superyó en un diagrama que intenta combinar las dos tópicas situando la barrera de la represión entre el ello y el yo, allá en las profundidades de la **esfera existencial**, luego el **preconsciente** y las huellas acústicas a medio camino de la superficie, y finalmente el sistema de **Percepción-Cc.** en la superficie. El diagrama mismo constituye, pues, una transacción entre dos sistemas de representación, donde no **encuentra** lugar la otra dimensión de interioridad, la dimensión de lo sublime. Hacia el final de la conferencia XXXI (sección IV en la traducción española, "La división de la personalidad psíquica"), de las *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, Freud intentará elaborar un diagrama más completo, en el que englobará al superyó.

renciación de energías intrapsíquicas? La superposición de estos dos procesos pertenecientes a dos planos diferentes desde el punto de vista metodológico explica que, lo que es sublimación desde el punto de vista de los efectos, e introyección desde el punto de vista del método, pueda asemejarse a una "regresión" desde el punto de vista económico. Por eso el problema de la "sustitución de una **investigación objetal**" mediante una identificación se presenta, en toda su generalidad, como una especie de álgebra de emplazamientos, desplazamientos y remplazos. Mirada así, la identificación se nos muestra más bien como un postulado, en el sentido más estricto de la palabra, como una exigencia que debe aceptarse desde el punto de partida. Fijémonos en el texto: "Cuando resulta que debe abandonarse un objeto sexual, muy a menudo ocurre una modificación del yo que sólo podemos describir diciendo que el objeto se ha instalado en el yo, como sucede en el caso de la melancolía. Posiblemente por medio de esta introyección (que es una especie de regresión al mecanismo de la fase **oral**) se facilita o se hace posible el abandono del objeto por parte del yo. O quizás esta identificación sea condición indispensable para que el ello pueda abandonar sus objetos. El caso es que estamos ante un proceso muy frecuente, sobre todo en las primeras fases del desarrollo, como para dar crédito a la hipótesis de que el carácter del yo es un precipitado (*Niederschlag*) de abandonadas **investigaciones** de objetos y contiene la historia de tales elecciones de **objetos**".<sup>82</sup>

Según esto, el abandono del objeto deseado, que prepara la sublimación, coincide con algo así como una regresión: no una regresión en sentido temporal (**regresión** a una etapa anterior de la organización de la libido), pero sí en el sentido económico de regresión de la libido de objeto a la libido **narcisista**, considerada como depósito de energía. En **efecto**, si la transformación de una elección de objeto erótico en alteración del yo resulta ser un **método**<sup>83</sup> para dominar el ello, el precio que debe pagar es el siguiente: "Al apropiarse los rasgos del objeto, el yo se ofrece al ello como objeto de amor, y para compensarlo por la pérdida experimentada, le dice: Mira, tu puedes amarme también a mí, ya que me parezco tanto al **objeto**".<sup>84</sup>

<sup>82</sup> G. W. **xiii**, p. 257; S. E. **xix**, p. 29; tr. esp. I, pp. 16-7.

<sup>83</sup> Empleo la palabra **método** en el sentido en que Freud la emplea en el **capítulo III**, cuando escribe: "Desde otro punto de vista, puede decirse que esta trasmutación (*Umsetzung*) de una elección erótica de objeto en una modificación del **yo** es también un método (*ein Weg*) mediante el cual el yo puede dominar al ello y hacer más profundas sus relaciones con él, si bien a costa de una total docilidad por su parte". G. W. **xiii**, p. 258; S. E. **xix**, p. 30; tr. esp. I, p. 17.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

Ya estamos listos para la generalización que en adelante dominará el problema: "La transformación de la libido objetal en libido narcisista, a la que estamos asistiendo aquí, acarrea evidentemente el abandono de los fines puramente sexuales, una desexualización, y en consecuencia una especie de sublimación. La cuestión plantea y merece, al respecto, una discusión detallada sobre si no será éste el método general de la sublimación y si toda sublimación no se efectúa por la mediación del yo, que comienza cambiando la libido objetal sexual en una libido narcisista, para proponerle luego y eventualmente un nuevo fin".<sup>85</sup>

Una vez planteada la hipótesis principal (cuya única justificación consiste en su poder de clarificación), comprendemos ya la secuencia: sublimación (respecto al fin), identificación (respecto al método) y regresión al narcisismo (respecto a la economía de investigaciones).

Apliquemos el esquema a la situación edípica; la identificación adquiere así un sentido concreto, histórico: la de identificación "con el padre de la prehistoria personal".<sup>86</sup>

¿Hasta qué punto logra Freud encuadrar la identificación con el padre en el esquema teórico de la identificación por abandono de la investigación objetal?

Freud se encuentra, desde el principio, frente a la dificultad elaborada en su *Psicología de las masas y análisis del yo*, a saber: que la identificación surgida de la investigación de objeto está precedida por una identificación "directa, inmediata, anterior a cualquier investigación de objeto".<sup>87</sup> Más aún, lo que explica la ambivalencia de amor y odio en las relaciones con el padre es esa identificación anterior. El padre es a la par obstáculo en el camino hacia la madre y modelo a imitar. Sin tal desdoblamiento de la identificación resulta ininteligible la economía Sel complejo de Edipo. En efecto, conforme al esquema de la identificación por abandono de objeto, lo que debería esperarse no es una identificación con el padre sino con la madre; siendo la madre el objeto abandonado por el niño, debería identificarse con ella. Freud así lo reconoce: son los hechos los que no parecen conciliarse con la teoría, y por eso no cabe llegar al llamado "complejo total de Edipo" sin desdoblar la identificación, es decir, sin introducir dentro del conflicto mismo un enfrentamiento de la elección de objeto con una identificación anterior a cualquier elección de objeto, de suerte que tal identificación con el padre se presente a su vez como doble identificación: negativa por rivalidad y positiva por imitación. Falta, en fin, introducir la bisexualidad,

<sup>85</sup> G. W. XIII, p. 258; S. E. XIX, p. 30; tr. esp. I, p. 17.

<sup>86</sup> G. W. XIII, p. 269; S. E. XIX, p. 31; tr. esp. I, p. 17.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

tema que si bien no ha sido lisa y sencillamente prestado por Fließ, al menos remonta a la época de su amistad con él.<sup>88</sup> La bisexualidad implica que vuelva a desdoblarse cada una de esas relaciones, según que el muchachito se comporte como niño o como niña; todo ello suma "cuatro tendencias" que engendran dos identificaciones, una identificación con el padre y otra con la madre, siendo cada una de ellas negativa y positiva a la par.

¿Habremos hecho coincidir la génesis del superyó y la identificación por abandono de objeto? Tal parece a primera vista, y el texto que vamos a citar, subrayado por el propio Freud, parece celebrar el éxito de la interpretación: "*El beneficio más general de la fase sexual dominada por el complejo de Edipo parece sin duda ser la formación en el yo de un precipitado consistente en esas dos identificaciones, enlazadas de alguna forma entre sí. Esta modificación del yo conserva su especial significación, y se opone a los demás contenidos del yo en su calidad de ideal del yo o superyó*".<sup>89</sup> Tal precipitado de las **investigaciones** de objetos abandonados, mediante las cuales una elección de objeto se convierte en modificación del yo, no deja de recordar k **autoafección (Selbstaffektion)**de Kant. Él yo se afecta a sí mismo a través de sus propias elecciones de objetos convertidas en renunciamientos. **Modificación** del yo que constituye una pérdida para el ello (el ello suelta prenda, se desprende de sus objetos para dejar paso al yo) y, al mismo tiempo, una prolongación del ello, ya que la nueva formación sólo puede ser adoptada por el ello haciéndose amar como poco antes el objeto perdido. "El hecho de que [el superyó] derive a partir de las primeras **investigaciones** objetales del ello, en consecuencia a partir del complejo de Edipo... lo pone en relación con las adquisiciones **filogenéticas** del ello y lo convierte en una reencamación de formaciones anteriores del yo, que han depositado su precipitado en el ello. De este modo permanece el superyó duraderamente en estrecho contacto con el ello y puede actuar como su representante (**Vertretung**) frente al yo. Se sumerge profundamente en el ello y por eso está mucho más alejado de la conciencia que el yo."<sup>90</sup> Así es como se conjuntan todos los elementos antes dispersos: identificación con lo semejante, modificación del yo por el objeto abandonado y ampliación del narcisismo primario en un narcisismo secundario.

Pese a la complicación del esquema, está lejos de satisfacer todas

<sup>88</sup> Carta 113: "También yo estoy habituándome a concebir todo acto sexual como hecho que ocurre entre cuatro personas". *Los orígenes del psicoanálisis*, p. 839.

<sup>89</sup> G. W. XIII, p. 262; S. E. XIX, p. 34; tr. esp. I, p. 19.

<sup>90</sup> G. W. XIII, p. 278; S. E. XIX, pp. 48-9; tr. esp. I, p. 25.

las exigencias del problema; aparte de dejar intacta la distinción entre identificación con lo semejante y la relación objetal (e incluso entre la **identificación** como deseo de parecerse y la identificación como deseo de tener), también la identificación secundaria plantea muchos problemas: ¿Cómo un "precipitado" de identificación puede conducirse como "**oposición**" al yo? ¿Cómo puede el superyó derivar del ello y, a la vez, oponerse a éste y a sus primeras elecciones de objeto? Tiene que introducirse una complicación nueva: la "formación reactiva". Este proceso remonta a *Una teoría sexual*, y en el estudio sobre *El narcisismo* volvió a tratarlo Freud contra Adler a fin de ahorrar su concepto de protesta viril y de **supercompensación**. Tiene como función explicar la doble relación del superyó con respecto al complejo de Edipo: toma de éste la energía y luego se vuelve contra él. Según esto, el superyó es heredero del complejo de Edipo en un doble sentido: procede de él y lo reprime, y este doble sentido tiene que ver con la expresión "ocaso" (*Untergang*) del complejo de Edipo: oceso designa el agotamiento de una caduca organización de la libido (fase **fálica**), pero también la demolición, el desmantelamiento, la caída en ruinas (*Zerstrümmerung*) de una investición **objetal**.<sup>91</sup> Freud se vio obligado a subrayar el carácter agresivo y punitivo de la figura **parental** (con la que se identifica el yo) para explicar esa "formación reactiva".

Un año después de *El yo y el ello*, dedicaría Freud todo un artículo al *Ocaso del complejo de Edipo*,<sup>92</sup> donde subraya la función represiva de este "precipitado de identificación". Claro que el complejo de Edipo está destinado a una muerte **natural**: pertenece a una organización de la libido condenada, primeramente, a la "decepción" (el muchachito no tendrá un hijo con su madre, y la niña será rechazada por el padre como **amante**), luego a un "**rebasamiento** ordenado" (*programmgemäß*, programado); desde tal punto de vista el complejo de Edipo se extingue por cuanto la organización de la libido a que corresponde ha sido rebasada. Pero lo que acelera la **demolición** de la misma organización fálica es la amenaza de castración, **amenaza** precedida y preparada por todas las demás experiencias de separación. Puede haber sido decretada también antes de la fase **fálica**, pero no resulta efectiva sino más tarde, cuando la teoría referente

<sup>91</sup> "Al llegar la destrucción del complejo de Edipo, tiene que abandonarse la investición de objeto de la madre." G. W. XIII, p. 260; S. E. XIX, p. 32; tr. esp. I, p. 18.

<sup>92</sup> *Der Untergang des Oedipus complex*, G. W. XIII, pp. 393-402; *The Dissolution of the (Edipus Complex)*, S. E. XIX, pp. 173-9 (*Coll. Papers II*, p. 269, traducida: *The Passing of the (Edipus Complex)*; tr. esp., *El final del complejo de Edipo*, II, pp. 510-4).

a la pérdida infantil del pene en la niña ofrece una base cuasi empírica a esa amenaza.

Al acentuar el carácter agresivo y punitivo de la réplica parental, Freud mejora en muchos puntos su interpretación. Por una parte liga más el abandono de la investigación libidinosa del objeto parental al narcisismo, ya que el niño "se aparta" del complejo de Edipo (*wendet sich vom Edipuskomplex ab*) para salvar su narcisismo. Y así es como la investigación **objetal** queda "abandonada" y "sustituida" por la **identificación**. Relacionando así narcisismo y abandono de objeto, Freud refuerza su **tesis**: "El ideal del yo... es la expresión de las pulsiones más poderosas y de las más importantes vicisitudes libidinales del ello". Por otra parte, se entiende mejor que el **superyó** se oponga al resto del yo, ya que "toma" (*entlehnt*) la severidad del padre y perpetúa dentro del yo la prohibición del incesto; incluso diríamos que el interés del narcisismo y la voz del superyó están de acuerdo en ese punto, ya que la amenaza del superyó "asegura" (*versichert*) al yo contra el retorno de la investigación libidinal de objeto. En fin, esa "demolición" permite, hasta cierto punto, relacionar sublimación y represión, que los textos anteriores oponían. Por un lado la demolición es una especie de **desexualización**, y corresponde, en consecuencia, a la definición de la sublimación (que, como sabemos, consiste en un cambio de fin y no sólo de objeto); la pulsión es "inhibida respecto al fin" (*zielgehemmt*), y se transforma en impulso cariñoso; comienza entonces el período de latencia. Generalizando las relaciones económicas descubiertas por la demolición del Edipo, puede afirmarse que "desexualización y sublimación se producen cada vez que la libido se **trasforma** en una **identificación**". Por otro lado, no hay razón para rehusar el nombre de represión a esa operación del yo que se "aparta" del complejo de Edipo, si bien las represiones ulteriores **proceden** del superyó que aquella represión tiene por misión instalar. Debe decirse, sin embargo, que esa represión, exitosa de algún modo, no se distingue en el complejo de Edipo normal de una sublimación, ya que lo "destruye" y lo "suprime".<sup>93</sup>

¿Hemos ya alcanzado la meta? ¿Hemos hecho aparecer realmente la autoridad "exterior" como diferencia "interior"?

Los últimos capítulos de *El yo y el ello* no dejan lugar a dudas sobre la insuficiencia de los resultados obtenidos. La **identificación** no puede por sí sola sobrellevar la carga de la económica del superyó.

<sup>93</sup> Me abstengo de entrar en la discusión en torno al complejo femenino de Edipo, aludido continuamente por Freud: en el capítulo III de *El yo y el ello*; hacia el final del estudio sobre *El fin del complejo de Edipo*; en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica* (1925) y *Sobre la sexualidad femenina* (1931) [estos dos trabajos aparecen en el t. III de la edición española]; y en *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* [sección VI según la edición española].

Se necesita no sólo reforzar más la **diferencia** producida en el ello por una *oposición* o "formación reactiva", sino **introducir** un factor de *negatividad*, proveniente de una fuente pulsional diferente y de la que nada hemos dicho hasta **ahora**: lo que Freud llama "pulsión de muerte". Según esto es preciso reconocer que una económica del **superyó** requiere no sólo una revisión de la primera tópica y un nuevo género de diferenciación de la libido, sino también una revisión de la teoría de las pulsiones al nivel de sus propios fundamentos. Determinaremos, pues, la génesis económica del superyó cuando releamos *El yo y el ello* a la luz de Más allá del principio del **placer**, contentándonos ahora con bosquejar esa conjunción sólo para tener una idea del camino que falta por recorrer: admitiremos que esta pulsión de muerte puede operar sea en "**intricación**" con Eros, sea en estado de "**desintricación**";<sup>94</sup> el componente sádico de la libido sería un ejemplo del primer modo de operación y el sadismo, como perversión, sería un ejemplo del otro modo; estaríamos así en condiciones de conjeturar que la regresión a una fase sobrepasada se funda en tal "**desintricación**" pulsional. Combinando ahora la diferenciación de las tres instancias —yo, superyó y ello— con la desintricación de las dos pulsiones —Eros y muerte—, vislumbramos una complicación más en la génesis del superyó. La crueldad del superyó, **subrayada** por nosotros desde la etapa descriptiva y clínica de nuestra investigación, ¿no será otro "representante" de la pulsión de muerte?

Aún no estamos en condiciones de captar el alcance de esta **revolucion** total del edificio **psicoanalítico**; ante la pulsión de muerte, la libido misma revela nuevas dimensiones y cambia de nombre; en adelante se hablará de Eros. ¿Qué **significa** esto para el principio del placer y para el narcisismo? Y además: ¿Cuál es la relación entre la pulsión de muerte, "silenciosa por **naturaleza**",<sup>95</sup> y todos sus "representantes", en especial sus representantes culturales o anticulturales? ¿Qué relación hay entre sadismo y masoquismo, y dentro del **masoquismo**, entre el masoquismo "moral" de que hablará el estudio consagrado al *Problema económico del masoquismo* y las otras formas del masoquismo? No hay más remedio que reconocer que la teoría del superyó resulta incompleta mientras no comprendamos su componente *mortal*.

<sup>94</sup> Estos conceptos de "intricación" (*Mischung*; en inglés *fusión*) y "desintricación" (*Entmischung*, en inglés *defusion*) sólo se aplican en rigor a las pulsiones de vida y de **muerte** y a sus combinaciones, según Más allá del principio del **placer**; no obstante, tienen cierta base en la concepción de la libido, heredada de *Una teoría sexual*, como haz de tendencias prestas a disociarse; la disociación del sadismo está claramente prefigurada en este libro.

<sup>95</sup> G. W. XIII, pp. 275 y 289; S. E. XIX, pp. 46 y 59; tr. esp. I, pp. 24 y 30.

## CAPÍTULO III

### LA ILUSIÓN

No es fácil poner de **manifiesto** lo que hay propiamente de psicoanalítico en la interpretación freudiana de la religión. Y sin embargo es esencial circunscribir con rigor lo que merece ser tomado en consideración tanto por los creyentes como por los incrédulos. El peligro está, efectivamente, en que los primeros **soslayen** el someter a una radical discusión la religión so pretexto de que Freud sólo habría expresado la incredulidad del científicismo y su agnosticismo **personal**; pero no es menos peligroso que los segundos confundan el psicoanálisis con esa incredulidad y ese agnosticismo. Mi hipótesis de trabajo, formulada ya en la "Problemática", es que el psicoanálisis resulta necesariamente iconoclasta, independientemente de la fe o no-fe del psicoanalista, y que esta "destrucción" de la religión puede ser la contrapartida de una fe purificada de toda idolatría. El psicoanálisis no puede, de suyo, ir más allá de esa **necesidad** iconoclasta. Esta necesidad está abierta a una doble **posibilidad**: la de la fe y la de la no-fe; pero esta decisión entre esas dos posibilidades no es de su incumbencia.

Procederemos aquí como en el análisis de lo sublime. En un primer nivel, correspondiente a lo que hemos llamado "enfoques **descriptivos** y clínicos de lo sublime", intentaremos delimitar lo que incumbe en sentido estricto al psicoanálisis, deteniéndonos en dos temas: la observancia y la ilusión. Después nos internaremos en las "vías genéticas de la interpretación" y volveremos a tomar la génesis de los dioses en el punto en que la dejamos en el capítulo precedente, procurando valorar el alcance propiamente psicoanalítico de una filogénesis de la religión. Finalmente abordaremos el tema propiamente económico del "retorno de lo reprimido", ya que todo el psicoanálisis de la religión se reduce a sacar a luz su carácter regresivo. Cerraremos al mismo tiempo el ciclo de la fantasía: yendo del **sueño** a la seducción estética, de la seducción a la idealización ética y de lo sublime a la ilusión, volveremos a caer en el punto de partida: la realización cuasi alucinatoria del deseo. Sin embargo, ya ahí no estaremos en el mismo nivel, ya que la religión como ilusión no será una fantasía privada sino una ilusión pública. Deberemos intercalar la cultura entre el **sueño** y la ilusión, y entender cómo la

realización **ilusoria** del deseo puede operar en dos niveles tan diferentes como son el sueño privado de nuestras noches y el sueño despierto de los pueblos. Correspondrá a una económica de la cultura explicar ese retorno al punto de partida de la espiral de la fantasía.

### 1. ILUSIÓN Y ESTRATEGIA DEL DESEO

Freud no ha hecho, a propósito de la religión, otra cosa que comentar indefinidamente dos temas, temas que se localizan de inmediato en el campo de la analogía con la neurosis y el sueño. El primer tema atañe a la práctica, a la observancia, y el segundo concierne a la creencia, o sea a enunciados referentes a la realidad. La temática propiamente religiosa corresponde al tema segundo, la ilusión, pero el primero nos confirma mejor en el carácter básicamente analógico del enfoque psicoanalítico de la religión, y por eso comenzamos con él.

También la cronología nos da la razón, ya que el primer trabajo que Freud dedicó a la religión data de 1907 y se basa en la semejanza entre Los *actos obsesivos* y las *prácticas religiosas*.<sup>1</sup> Puede afirmarse que este artículo contiene en germen toda la teoría ulterior de la religión, aunque no plantea todavía el tema de la ilusión. No se olvide durante la discusión que va a seguir que el nivel exacto de la comparación es el del comportamiento y del actor, el de la escenificación (como se observa en el título **mismo**). El parentesco se establece entre ceremonial y ceremonial, como poco antes entre el trabajo del sueño y los mecanismos del chiste. Esta primera aproximación no puede ir más allá de la simple **analogía**;<sup>2</sup> la ambición de esas grandes construcciones etnológicas e históricas que son *Tótem y tabú* y *Moisés y la religión monoteísta* consistirá, precisamente, en convertir la semejanza en identidad. Pero importa que nos mantengamos primeramente al nivel de la analogía, observando que ésta tiene un doble sentido; no olvidemos que fue Freud quien descubrió que la neurosis tiene un sentido, como también el ceremonial del obsesivo. La comparación, por lo tanto, opera en el plano de sentido a sentido. Y entonces resulta no sólo legítimo sino **esclarecedor** señalar los múltiples nudos de la semejanza: tormentos de conciencia a causa de alguna omisión en el **ritual**,<sup>3</sup> **necesidad** de proteger el desarrollo del rito contra toda perturbación exterior, escrupuloso del detalle,

<sup>1</sup> *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (1907), G. W. VII, pp. 129-39; *Obsessive Actions and Religious Practices*, S. E. IX, pp. 117-27; tr. esp., Los *actos obsesivos y las prácticas religiosas*, n., pp. 1048-57 (en *Psicoanálisis aplicado*).

<sup>2</sup> La índole analógica de la descripción **psicoanalítica** de la religión ha sido enérgicamente subrayada por Philip en su *Freud and Religious Belief*.

deslizamiento hacia un ceremonial cada vez más complicado, esotérico e incluso mezquino. El rodeo del ceremonial sirve, además, para echar una primera mirada a la intimidad del "sentimiento de culpa", ya que el ceremonial (y pueden incluirse aquí los actos de penitencia y de invocación) tiene valor preventivo respecto al castigo anticipado y temido; en este sentido, la observancia significa una "medida defensiva y protectora".

Estas analogías resultan tanto más instructivas cuanto que sus múltiples significaciones quedan en suspenso. Claro es que el hombre Freud no duda ni por un momento de haber agotado con eso el sentido de la fe; pero no nos detengamos en ello. La propia fórmula famosa, único *Leitmotiv* de todo el psicoanálisis de la religión, tiene más de un sentido. Escribe Freud: "Ante estas coincidencias y análisis podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la contrapartida de una religión, a describir esta neurosis como un sistema religioso privado y la religión como una neurosis obsesiva universal".<sup>3</sup> Sí, esta fórmula abre tantas perspectivas como cierra. Ante todo, sorprende un poco que el hombre sea capaz al mismo tiempo de religión y neurosis, de tal modo que la analogía entre ellas pueda constituir una auténtica imitación recíproca. Esta imitación hace que el hombre sea neurótico en cuanto *homo religiosus* y religioso en cuanto neurótico. Otra fórmula de Freud, ligada con la precedente, nos descubre lo problemático del asunto: "La neurosis obsesiva nos ofrece la caricatura tragicómica de una religión privada".<sup>4</sup> Según esto, es la religión lo que puede caricaturizarse como ceremonial neurótico; ¿se debe esto a su profunda intención o a su trayectoria degradante y regresiva, al comenzar a perder el sentido de su propia simbólica? Si se trata de un olvido del sentido en la observancia, ¿cómo achacarlo a la esencia de la religión? ¿Será que pertenece a una dialéctica todavía más fundamental, que sería la dialéctica de la religión y de la fe? Estos interrogantes, incluso si no le preocuparon a Freud, deben quedar pendientes.

Sólo una cosa ha preocupado a Freud: la diferencia entre la índole *privada* de la "religión del neurótico" y el carácter *universal* de la "neurosis del hombre religioso". El cometido de la filogénesis consistirá no sólo en consolidar la analogía como identidad sino en explicar esta diferencia al nivel de los contenidos **manifestos**.

El otro tema clínico del psicoanálisis de la religión, según Freud, es el

<sup>3</sup> Los *actos obsesivos* y las *prácticas religiosas*, G. W. VII, pp. 138-9; S. E. IX, pp. 126-7; tr. esp. II, p. 1053.

\* *Ibid.*, G. W. vn, p. 132; S. E. IX, p. 119; tr. esp. II, p. 132.

de la ilusión. Discernir aquí entre el aporte específicamente psicoanalítico y las convicciones personales de Freud resulta todavía más difícil que en el primer tema. Debemos, con todo, hacerlo, ya que sólo así podremos distinguir la problemática religiosa de la problemática de lo sublime.

Desde luego ética y religión proceden, para Freud, de un tronco común: el **complejo** paternal de origen edípico. En este sentido, la teoría de la ilusión representa una rúbrica de la teoría de los ideales y constituye lo que podría denominarse como visión imaginativa del superyó; se trata del momento de la fabulación ligado con el momento de la prohibición. Pero partiendo del tronco edípico, la bifurcación de la rama ética y la rama religiosa demanda distinguir entre dos procesos: el de la **introyección** del ideal y el de la proyección de la omnipotencia, y esto será pronto el meollo de la explicación genética. Nos importa, pues, captar el sentido de tal distinción tanto en el plano descriptivo como en el clínico. Hay allí, en efecto, dos **problemáticas** distintas, la del ideal y la de la ilusión. El ideal representa una interiorización de la autoridad conforme al modo impersonal del imperativo; se derrumba el índice **existencial** de la **fuente** de autoridad y sólo se retiene el índice imperativo, quedando excluido el indicativo. Lo problemático de considerar la creencia religiosa como ilusión es esa posición en la realidad de figuras semejantes al padre.

Sé que para la mayoría esta problemática de la ilusión no es específicamente **psicoanalítica**. Ni es difícil encontrar en las fórmulas de Freud el eco de un racionalismo y un científicismo propios de su época y de su medio; según ese racionalismo, todo lenguaje que no informa de hechos carece de sentido; la incompatibilidad del dogma **religioso** y el espíritu **científico** condena inapelablemente a la religión: "No hay recursos contra la **razón**", afirma *El porvenir de una ilusión*\*.

**Freud** está de acuerdo en eso; tal proceso instruido con tanta dureza contra la religión nada tiene de **analítico**.<sup>6</sup> Sin embargo, hay un problema propiamente analítico de la ilusión, y es el referente al desciframiento de las ocultas relaciones entre la creencia y el deseo.

<sup>5</sup> *Die Zukunftssteiner Illusion* (1927), G. W. **xiv**, pp. 325-80; *The Future of an Illusion*, S. E. **xxi**, pp. 5-56; tr. esp., *El porvenir de una ilusión*, II, pp. 75-99. "La labor científica es, a nuestro juicio, el único camino que puede llevarnos al conocimiento de la realidad exterior... La ignorancia es la ignorancia, y no es posible derivar de ella un derecho a creer algo." G. W. **xiv**, pp. 345-6; S. E. **xxi**, pp. 31-2; tr. esp. II, p. 87.

<sup>6</sup> "Yo solamente he agregado cierta base psicológica a la crítica de mis grandes **predecesores**... Todo lo dicho aquí contra el valor de la religión como verdad no ha precisado para nada del recurso psicoanalítico; todo ello ha sido alegado por otros mucho antes de nacer el **psicoanálisis**... Si la aplicación del método **psicoanalítico** nos proporciona un nuevo argumento contra la verdad de la

La crítica **analítica** de la religión tiene por objeto propio la estrategia del deseo, encubierta en los asertos religiosos estrictamente dichos.

Aquí es donde nuestro segundo problema revela tener la misma contextura analógica que el primero: la de la observancia. Lo específico de la ilusión no es lo que la asemeja al error, en el sentido epistemológico de la palabra, sino lo que la aproxima a otras fantasías y la inserta en la semántica del deseo. Dimensión propiamente analítica de la ilusión que Freud delimita con exactitud hacia el final del capítulo v de *El porvenir de una ilusión*: "Lo que caracteriza a la ilusión es que deriva de los deseos del hombre... Llamamos ilusión a una creencia cuando la realización del deseo es factor dominante de su motivación, mientras que no tenemos en cuenta su relación con la realidad, exactamente como la ilusión renuncia a ser confirmada por lo real".<sup>7</sup> Esta complicidad entre la realización del deseo y la **inverificabilidad** constituye la ilusión. Según eso, sólo hay diferencia de grado entre ilusión y delirio: el conflicto con la realidad está disimulado en la ilusión y patente en el delirio; algunas creencias religiosas —observa Freud— resultan en ese sentido delirantes.

Descubrimos así una segunda trama analógica: como la observancia religiosa evocaba el ceremonial obsesivo, así la creencia impulsada por el deseo nos remite a esa realización del deseo cuyo modelo es el sueño. Lo afirma con energía *El porvenir de una ilusión*: "También aquí, igual que en la vida onírica, el deseo saca su provecho (*carne into its own*)".<sup>8</sup> La ilusión señala el punto en que la fantasía rebota hacia su expresión primaria.

Ciertamente la relación de la religión con el deseo y el miedo es un tema viejo; lo específico del psicoanálisis es **descifrar** esa relación como relación *disimulada* y asociar ese desciframiento a una **economía** del deseo. La tentativa es no sólo legítima sino necesaria; el psicoanálisis no se comporta aquí como una variante del racionalismo, sino que cumple su cometido específico. El problema que compete a cada uno es saber si la destrucción de los ídolos acaba con todo, y esta cuestión ya no es **psicoanalítica**. Se ha dicho que Freud no habla de Dios, sino del dios y los dioses de los hombres;<sup>9</sup> lo que aquí importa no es la verdad del fundamento, sino la función de las representaciones religiosas en la **balanza** de renunciaciones y **satisfac-**

religión, **tant pis** [tanto peor] para ésta; pero los defensores de la religión tendrán igual derecho a servirse del psicoanálisis para **estimar** en todo su valor la importancia afectiva de las doctrinas religiosas." G. W. XIV, pp. 358 y 360; S. E. XXI, pp. 35 y 37; tr. esp. II, pp. 89 y 90.

<sup>7</sup> G. W. XIV, pp. 353-4; S. E. XXI, p. 31; tr. esp. II, pp. 86-7.

<sup>8</sup> G. W. XIV, p. 338; S. E. XXI, p. 17; tr. esp. II, p. 79.

» Ludwig Marcuse, *Sigmund Freud*, Rowohlt's deutsche Encyklopädie, 1956, p. 63.

ciones con que el hombre intenta hacer soportable la *dureza* de su vida.

Necesitamos ahora entender por qué la económica de la ilusión requiere, más aún que la del superyó, la etapa intermedia de un modelo genético y, más concretamente, filogenético. Ya hemos subrayado la distancia entre la religión privada del neurótico y la neurosis universal de la religión; pues bien, la psicología individual tampoco nos permite dar cuenta de otra diferencia: un abismo de sentido separa a una fantasía onírica (digamos el sueño de *zoofobia* del pequeño Hans) de la inmensa figura de los dioses. No nos basta con el Edipo individual; necesitamos un Edipo de la especie. Se necesita el tiempo de la historia y la larga infancia de la humanidad para explicar el poder, la solemnidad y la santidad del fenómeno religioso; es decir, expresándonos en el lenguaje del *Moisés...*<sup>10</sup> para explicar "el carácter obsesivo propio del fenómeno religioso".<sup>11</sup>

Por eso el tema no mantiene, de 1907 a 1939, el mismo coeficiente epistemológico. En 1907 se trata de una analogía cuyo último sentido queda indeterminado. En 1939 se trata, conforme a las pretensiones de Freud, de una identidad **históricamente** demostrada. Todas las investigaciones etnológicas e históricas que separan a los dos textos sólo tienen un propósito: convertir en identidad la doble analogía de la religión, por un lado con la neurosis y por otro con la realización onírica del deseo.

## 2. LA ETAPA GENÉTICA DE LA EXPLICACIÓN: TOTEMISMO Y MONOTEÍSMO

La génesis de la religión difiere de la génesis de la interdicción en que aquélla estudia la génesis de un aserto referente a la **realidad**, y no sólo la génesis de una institución psíquica. Por eso el concepto de *proyección* ocupa aquí el mismo lugar que el de la *introyección* en la génesis del superyó, y por eso hay que remontarse más allá incluso del totemismo para encontrar el punto inicial de ese proceso de la proyección.

Freud aplica a la historia de las religiones, en el capítulo III de

<sup>10</sup> *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, G. W. XVI, pp. 101-246; S. E. XXIII, pp. 7-137; tr. esp., *Moisés y la religión monoteísta*, III, pp. 181-285. Las dos primeras partes aparecieron antes de la segunda guerra mundial en la revista *Imago* (1937); la tercera parte apareció en Londres en 1939.

<sup>11</sup> G. W. XVI, pp. 208-9; S. E. XXIII, p. 101; tr. esp. m, p. 188.

*Tótem y tabú*, una clave de lectura que recuerda *la ley de los tres estadios* de Auguste Comte: "Si damos crédito a los autores, la humanidad habría conocido sucesivamente, al correr de los tiempos, **tres**... sistemas intelectuales, tres grandes concepciones del mundo: la concepción animista (mitológica), la concepción religiosa y la concepción científica".<sup>12</sup> ¿Por qué estas tres etapas? No cabe duda que la elección de esa secuencia histórica está guiada, desde el principio, por consideraciones psicoanalíticas; las tres etapas corresponden, en efecto, a tres momentos ejemplares de la historia del deseo: narcisismo, elección de objeto y principio de realidad.

La selección de materiales etnológicos denuncia tan claramente la intervención del psicoanálisis que, para situar en su primer nivel la correspondencia entre historia de la religión e historia del deseo, Freud se ve obligado a privilegiar una **fase preanimista** del animismo, o sea el **animatismo**, en que **todavía** no se distingue ninguna creencia expresa en los espíritus y en consecuencia tampoco ninguna proyección en figuras trascendentes. Freud reconoce lo escaso de su soporte etnológico; pero ese primer estadio le permite confirmar de entrada la correspondencia entre **las** dos series: "Esa primera concepción humana del mundo —**escribe** no sin **audacia**— es una teoría **psicológica**".<sup>13</sup> Para conceder algún crédito a tal aserto, debe admitirse que esa primera concepción del mundo halla su expresión aun hoy en día en la magia; Freud **asegura** que "**la** magia constituye la parte más primitiva y la más importante de la técnica **animista**";<sup>14</sup> pues bien, la magia es una técnica del deseo. Semejante técnica (cuya principal descripción está tomada de **Frazer**) aclara, en su doble forma de magia imitativa y de magia contagiosa, lo que *La interpretación de los sueños* y la teoría de la neurosis obsesiva habían permitido designar con la expresión "omnipotencia de las ideas" o "**sobrestimación del proceso psíquico**": "Podemos afirmar en **resumen**: el principio que rige la magia, la técnica del modo de pensamiento **animista**, es el de la omnipotencia de las **ideas**".<sup>15</sup> Ya se entiende que esta técnica sirve de testimonio retrasado en pro del proceso primario, que era sólo un postulado en el capítulo **VII** de *La interpretación de los sueños*. Es ahí donde se **interfieren** deseo y **realidad**: la satisfacción **cuasialucinatoria** del deseo marca la primera intromisión

<sup>12</sup> *Tótem y tabú*, G. W. **IX**, p. 96; S. E. **XIII**, p. 77; tr. esp. **II**, p. 552.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> G. W. **IX**, p. 97; S. E. **xm**, p. 78; tr. esp. **II**, p. 560.

<sup>15</sup> G. W. **IX**, p. 106; S. E. **xm**, p. 85; tr. esp. **II**, p. 557. La expresión le fue sugerida a Freud por *El hombre de las ratas*, G. W. **VII**, pp. 450-3; S. E. **x**, pp. 233-6; tr. esp. en *Historiales clínicos*, **IV** (*Análisis de un caso de neurosis obsesiva*), **II**, pp. 734 ss.

del deseo en la realidad; en adelante, el verdadero sentido de la realidad será una conquista a costa de esa falsa **eficacia** del deseo.

El paralelismo tiene sus **dificultades**: la relación entre narcisismo y omnipotencia de las ideas no es tan convincente; hay una sobreestimación del valor del yo en el narcisismo, y no propiamente hablando una **sobreestimación** de su eficacia. Por su parte, la acción mágica es una relación con el mundo más que una relación consigo; y a la inversa, no se ve qué rasgos de la acción mágica justifican la afirmación de que "en el primitivo se halla el pensamiento aún fuertemente sexualizado, y de ahí la creencia en la omnipotencia de las **ideas**".<sup>16</sup> Por el contrario, lo que en esta intuición inicial de Freud me parece muy importante es ese atisbo de que la primera problemática religiosa es una problemática de la omnipotencia, y nada tan natural como que un psicoanálisis de la religión buscara el equivalente de esta problemática en el régimen del deseo.

Una vez admitida la serie de equivalencias —**preanimismo**, omnipotencia del pensamiento y **narcisismo**— suministradas por la primera base teórica, la ley del desarrollo aparece clara: consiste esencialmente en un **desplazamiento** de esa omnipotencia que pertenece, en primer lugar, al deseo. Espíritus del animismo propiamente dicho, dioses religiosos y simple necesidad conforme a la visión **científica** del mundo, jalonan otra historia, la de la libido. Historia que desde el narcisismo se eleva hacia la etapa de objetivación caracterizada por la fijación a los padres, para completarse en la madurez genital, en que la elección de objeto se subordina a las conveniencias y exigencias de la **realidad**.<sup>17</sup> El paralelismo permite considerar la historia correspondiente a la religión como la historia de un desasimiento, de una renuncia a la omnipotencia. Una historia que marca, en ese **sentido**, la trayectoria de la **Ananké**<sup>9</sup> de la *Necesidad* como opuesta al narcisismo **humano**. Pero ¿por qué ese abandono no es un desasimiento en provecho de la naturaleza, en beneficio de la realidad?

Aquí es donde hay que introducir un nuevo mecanismo, el de la **proyección**,<sup>18</sup> cuyo modelo nos lo suministra la paranoia. Freud no

<sup>16</sup> G. W. IX, p. 109; S. E. XIII, p. 90; tr. esp. II, p. 559.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> G. W. re, pp. 113-5; S. E. XHI, pp. 92-4; tr. esp. n, pp. 560-1. Freud elaboró la teoría de la **proyección** en la sección c del caso *Schreber*. Cf. *Historiaclínicos*, IV (*Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia* —"dementia paranoides"— *autobiográficamente descrito*) (1911), G. W. VII, pp. 294-316; S. E. XII, pp. 58-79; tr. esp. II, pp. 774-84. El texto representa su más importante contribución al estudio de la proyección y, más en concreto, de la proyección en cuestiones religiosas. Sólo que en el esquema ahí propuesto sobre la génesis de la paranoia se elucida la función más bien que el mecanismo de la proyección, mecanismo que sigue siendo enigmático para Freud mismo. En

da ahí una **teoría** completa de la proyección; la toma en el momento en que ofrece una solución económica a un conflicto de ambivalencia comparable al que hemos descubierto en el comportamiento de la aflicción. Pero mientras la melancolía **introyecta** el odio antes mezclado con el amor y lo vuelve contra el yo, la paranoia proyecta hacia el exterior los procesos psíquicos del yo. Es así como nacen los espíritus: proceden de proyectar en la realidad nuestros propios

**efecto**, su función es clara: admitiendo que el núcleo inicial del caso **Schreber** sea un impulso **homosexual** dirigido primero hacia el **padre**, luego (por transferencia) hacia su médico, los dos **principales** mecanismos puestos en juego son: "la transformación en lo contrario", que convierte el objeto amado en objeto de odio y sustituye el impulso homosexual por el delirio de persecución sexual (fantasía de **castración**), y la "proyección", que consiste en sustituir a **Flechsig** (el médico) por "la más alta figura de Dios". Es clara la función económica de esta sustitución: la "teodicea" engendrada por esa figura transforma la fantasía de castración en fantasía de feminización y convierte al mismo sujeto en redentor mediante la voluptuosidad. Así, "el yo se compensa con el delirio de grandeza, mientras que la fantasía de feminización se impone y resulta aceptable". El cometido de la proyección es, pues, la **reconciliación**: "la ascensión de Flechsig" a Dios le permite "reconciliarse con la persecución", "aceptar la fantasía deseada que debió haber sido reprimida". Pero lo **especialmente** más oscuro que su papel es el mecanismo de la proyección: que Flechsig y el "dios **schreberiano**" pertenezcan a una misma serie supone **una** identificación seguida de una disociación, por la que el perseguidor se escinde en dos personas, Dios y Flechsig (sin contar las **biparticiones** de las mismas figuras **divinas**): "Tal disociación es absolutamente característica de las psicosis paranoïdes. Estas disocian lo que la histeria condensa. O más bien, esas psicosis reducen nuevamente a sus elementos las condenaciones e identificaciones realizadas en la imaginación inconsciente" (tr. esp. II, p. 770). Sólo que la continuación del estudio no logra elucidar ese mecanismo. El capítulo III (c) está animado por una preocupación diferente: establecer la etiología sexual de la paranoia; en **consecuencia**, se necesita poner al desnudo el componente erótico de los factores sociales (humillación social, etc.), relacionar ese componente erótico con la etapa **narcisista** de la elección de objeto y, así, descubrir la "**proposición**" que el delirio de persecución va a "**contradecir**". Esa proposición inicial dice: "Yo (hombre) le amo a él (**hombre**)", y en la persecución se invierte así: "No le amo; **le odio**" (proposición que es una de las tres o cuatro posibles soluciones para poder contradecir a la proposición **inicial**). Con maravillosa habilidad, Freud coloca así la persecución entre los otros modos de contradecir la proposición inicial: el delirio de los celos contradice al **sujeto**, el delirio de persecución contradice al verbo, la **erotomanía** contradice al complemento y la **sobrestimación** sexual contradice a la proposición entera. Pero en **el** momento de decirnos, finalmente, en qué consiste la proyección que se añade a la "transformación en lo contrario", Freud reconoce su perplejidad; ciertamente que podemos describir la proyección: "En lo referente a la producción de **síntomas** en la **paranoia**, lo que más resalta es aquel proceso que conviene denominar **proyección**. En él se reprime una percepción interna y, en **sustitución** suya, surge su **contenido**, después de haber sufrido cierta deformación, en forma de **percepción** proveniente del exterior. En el delirio de persecución, la deformación consiste en una transformación del afecto: aquello que había de ser sentido **interiormente** como amor es percibido exteriormente como odio" (p. 778). Pero no es

procesos psíquicos, tanto presentes como latentes, así conscientes como inconscientes.<sup>19</sup>

Es cierto que la proyección no explica el carácter sistemático del

que la proyección coincide con la **paranoia**; su concepto es a la vez más restringido y más amplio. Más restringido, por cuanto "la proyección no representa el mismo papel en todas las formas de paranoia" (*ibid.*); más amplio, en cuanto que "no sólo se manifiesta en el curso de la paranoia, sino también en otras condiciones psicológicas" (*ibid.*), por ejemplo cuando atribuimos una causa **exterior** a nuestras impresiones subjetivas. Por eso dice Freud textualmente: "Advertidos así de que la proyección plantea problemas **psicológicos** más generales, aplazaremos para otra ocasión el estudio de la proyección y, con él, del mecanismo de la formación de los síntomas paranoicos, y nos preguntaremos, en cambio, cuál es la idea que podemos hacernos del mecanismo de la represión en la paranoia. Podemos ya anticipar que nuestra renuncia provisional a la investigación de la formación de los síntomas está **justificada**, además, por el hecho de que la modalidad del proceso de **represión** se relaciona mucho más íntimamente con la historia de la evolución de la libido y con la predisposición implicada en ella, **que** con la modalidad de la formación de los síntomas" (*ibid.*). El psicoanálisis, en efecto, se encuentra más a gusto con el mecanismo de la represión que con la formación de síntomas por proyección. Como que Freud ofrece a este propósito su más claro análisis de las tres etapas de la **represión**: fijación, **contrainvestigación** y regresión al punto inicial de la fijación. Por eso el resultado más claro en el análisis del *caso Schreber* se refiere al "mecanismo de la regresión propiamente dicha, predominante en la paranoia" (p. 779); es decir, la fijación previa al estadio **narcisista** y la regresión cuyo grado está "medido por el camino que debe recorrer la libido para regresar de la *homosexualidad sublimada al narcisismo*" (p. 781). Acerca de la formación de síntomas, Freud mismo nos advierte que no hay motivo para suponer que "sigue por fuerza el mismo camino que la represión" (p. 777). La cosa es clara, ya que una cosa es el retorno de lo reprimido y otra la proyección: "*Lo que tomamos como producto de la enfermedad, la formación del delirio, es en realidad la tentativa de curación, la reconstrucción*" (p. 780). Ese proceso "suprime la represión", restaurando por fuera, por el rodeo de la exterioridad y la trascendencia, los objetos perdidos. Concluye Freud: el proceso "se cumple en la paranoia por el camino de la proyección. No era exacto decir que el sentimiento **reprimido interiormente** fuese proyectado al **exterior**; más bien debiera decirse, como lo vemos ahora, que lo interiormente abolido retorna desde el exterior. La investigación fundamental del proceso de proyección, antes aplazada, nos proporcionará en este punto las certezas que nos faltaban" (p. 780). No podemos afirmar, pues, que el caso *Schreber* explica la proyección; sólo la delimita. **Además**, deja intacto el problema de si la génesis de esa caricatura de Dios que es el "*dios schreberiano*" revela totalmente el secreto de las "fuerzas constructivas de las religiones", tal como pretende el "Apéndice" añadido a este estudio. Decíamos que el hombre es capaz de religión, como lo es de neurosis; ahora añadimos: es capaz de religión, como lo es de paranoia. Tal proposición —sin duda **importante**— constituye más un problema abierto que una respuesta cerrada.

<sup>19</sup> La semejanza se basa por una parte en el **papel** atribuido a la ambivalencia, cuya importancia nos ha sido revelada en la interpretación del tabú, y por otra en el parentesco entre los "espíritus" y los muertos; ahora bien, ya **conocemos** la gravedad de los conflictos afectivos (con fondo ambivalente) que la **muerte** de los seres queridos descubre en los supervivientes.

animismo como primera teoría total del mundo; invoquemos, pues,<sup>20</sup> un mecanismo anexo, tomado esta vez del "trabajo del sueño" pero ilustrado también por la paranoia: el mecanismo de la elaboración secundaria, o mejor, de la "translaboración" (*Bearbeitung*) secundaria. Tal racionalización interior al trabajo del sueño, destinada a darle una apariencia de unidad, coherencia e intelibilidad que lo haga aceptable, tiene, del lado de la religión, su paralelo en ese trabajo de justificación que llamamos superstición. Se trata en ambos casos de una pantalla interpuesta entre el conocimiento y la realidad, de una construcción provisional que debemos calar de parte a parte para llegar al fondo conflictivo; su misma aparente racionalidad representa, en efecto, un instrumento de la estrategia del deseo, un factor complementario de la distorsión.<sup>21</sup>

Tales son los **mecanismos fundamentales** —omnipotencia del pensamiento y proyección de esta omnipotencia en la realidad— en los que vienen a articularse los nuevos mecanismos contemporáneos del complejo de Edipo.<sup>22</sup> La aportación propia del totemismo consiste en el tema de la *reconciliación*. Recuérdese que, según el capítulo IV de *Tótem y tabú*, el núcleo propiamente etnológico lo constituye la comida **totémica**, expresión de **comensalidad** entre el dios y los fieles. Ahora bien, nos dice Freud: de esa célula inicial proceden "la organización social, las restricciones morales y la religión".<sup>23</sup> ¿Qué hay de propiamente religioso en **esta** institución, de la que sólo hemos examinado los aspectos susceptibles de ser interiorizados en forma de instancia **intrapsíquica**? Fundamentalmente, el sentimiento de **culpa**.

20 G. W. IX, pp. 116-9. S. E. XIII, pp. 94-7; tr. esp. n, pp. 562-3.

21 En las últimas páginas de su tercer estudio de *Tótem y tabú*, Freud atenua un tanto su interpretación patológica del **animismo**: la motivación supersticiosa ofrece también un "**disfrazamiento**" de auténticos factores **culturales** y, ante todo, de la prohibición, al menos "si tomamos la represión **pulsional** como medida del nivel cultural alcanzado". Igualmente, la racionalización mágica encubre diversas intenciones estéticas e higiénicas.

22 "En esta oscuridad, sólo la experiencia **psicoanalítica** arroja un rayo de luz." G. W. IX, p. 154; S. E. xm, p. 126; tr. esp. II, p. 580. Esta vez es el **pequeño Hans** quien suministra el eslabón indispensable. Cf. *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben* (1909), G. W. VII, pp. 243-377; S. E. x, pp. 100-147; tr. esp., *Ánalisis de la fobia de un niño de cinco años*, en *Historiales clínicos*, II, pp. 658-715. Los materiales **psicoanalíticos** pueden parecer muy dispares: paranoia por una parte, fobia por otra. Pero hay varios síntomas que nos sirven de puentes: la zoofobia del enfermo de Ferenczi confirma el papel del miedo a la castración, que se apoya en el elemento narcisista del complejo de Edipo, y ya sabemos que el narcisismo ha sido asociado al tema de la omnipotencia de los pensamientos en el animismo. Por otra parte, la ambivalencia **edípica** tiene parentesco con esa ambivalencia, una de cuyas soluciones es la proyección paranoida. Se asegura así la transición entre las partes III y IV de *Tótem y tabú*.

23 G. W. IX, p. 171; S. E. xm, p. 142; tr. esp. n, p. 588.

**bilidad**, heredado del complejo de Edipo. **Tres** focos destacan en la nebulosa inicial: la institución social procede del pacto entre hermanos; la institución moral, de la obediencia retrospectiva que de ahí resulta; y en cuanto a la religión, se ha reservado la culpabilidad. Podemos en adelante definir la religión como la serie de tentativas para resolver el problema afectivo planteado por el asesinato y la culpabilidad y para obtener la reconciliación con el padre **ofendido**.<sup>24</sup>

Y no es todo. La comida **totémica** nos permite añadir una pincelada suplementaria a ese cuadro: toda religión consiste no sólo en arrepentirse sino en conmemorar disfrazadamente el triunfo sobre el padre; en consecuencia, es una disimulada rebelión filial, una rebelión que se disfraza con otros rasgos religiosos, principalmente con "la tendencia del hijo a remplazar al padre dios". "Entre todas estas religiones, el cristianismo ocupa un lugar **especialísimo**; Cristo es el hijo que, sacrificando su propia vida, redime a todo» sus hermanos del pecado original." Sacrificio en que se encuentran los dos rasgos de la ambivalencia: por una parte, se reconoce y expía la culpabilidad por el asesinato del padre, pero al mismo tiempo el hijo se diviniza, sustituyendo la religión del padre con la suya. La renovación de la comida totémica en la eucaristía refleja bien tal ambivalencia: significa por un lado la reconciliación con el padre y por otro la sustitución del padre por el hijo, cuya carne y sangre prueban los fieles.<sup>25</sup>

Lo sorprendente en toda esta historia es que no representa un avance, un descubrimiento ni un progreso, sino la sempiterna repetición de sus propios orígenes. Propiamente hablando, para Freud no hay historia de la religión: su tema es el de la indestructibilidad de sus propios **orígenes**.<sup>26</sup> Es en la religión donde las constelaciones afectivas más dramáticas se nos muestran como **irrebasables**. Se trata, pues, de una temática arcaica por excelencia: habla de padre y de hijo, de padre **matado** y lamentado y de hijo arrepentido y rebelde; en este sentido la religión representa el lugar del pataleo emocional. Por eso las lagunas de esta historia no son, por principio, esenciales. **Tótem** y **tabú** reconoce dos lagunas: Freud admite que el paso del tótem al dios implica "otros orígenes y **significaciones** sobre los que el psicoanálisis no puede proyectar ninguna **luz**";<sup>27</sup> ese paso

<sup>24</sup> "Todas las religiones ulteriores no son sino **tentativas** hechas para resolver el mismo **problema**... y todas representan reacciones que apuntan al mismo fin, orientadas al gran acontecimiento (**Begebenheit**) con el que se inicia la **civilización** y que no ha dejado desde entonces de atormentar a la humanidad." G. W. **IX**, p. 175; S. E. **XIII**, p. 145; tr. esp. **II**, p. 590.

<sup>25</sup> G. W. **IX**, pp. 184-6; S. E. **XIII**, pp. 152-5; tr. esp. **II**, pp. 595-6.

<sup>26</sup> "Y así es como el recuerdo de aquel primer gran acto de sacrificio se revela indestructible." G. W. **rx**, p. 182; S. E. **xm**, p. 151; tr. esp. **II**, p. 594.

<sup>27</sup> G. W. **IX**, pp. 177-8; S. E. **XIII**, p. 147; tr. esp. **II**, p. 591. La humaniza-

estaría, en parte, explicado en *Moisés y la religión monoteísta*. Por otra parte, queda oscuro el papel de las divinidades maternales, ya vislumbrado en el *Leonardo* a propósito de la fantasía de la madre **fálica**: "Lo que no sabría decir es dónde se encuentra, en esta evolución, el lugar correspondiente a las divinidades maternales, que precedieron quizá en todas partes a los dioses padres".<sup>28</sup> A Freud le interesa mucho más el aspecto repetitivo de la religión. Omnipotencia del pensamiento, proyección paranoica, desplazamiento del padre en el animal, repetición ritual del asesinato del padre y la rebelión filial, todo ello constituye el fondo "indestructible" de la religión. Ya se entiende por qué Freud ha declarado repetidas veces que la auténtica religión es la religión ingenua; la teología racional y la dogmática, lejos de acercar la religión a la razón y la realidad, sólo son "racionalizaciones" añadidas a la **distorsión**.<sup>29</sup>

Puede sorprender entonces el que Freud haya gastado tanto tiempo y tenido tanto cuidado en componer una nueva historia de los orígenes, no ya al nivel del totemismo sino del monoteísmo, y más en concreto del monoteísmo ético del pueblo **judío**. Pero no hay que esperar de este libro ninguna rectificación de *Tótem y tabú*, sino un perfeccionamiento y fortalecimiento de su teoría repetitiva y regresiva. Más aún, el libro viene a ser un exorcismo. Representa la renuncia del judío Sigmund Freud al valor que podía aún proporcionarle su narcisismo, la de pertenecer a una raza que engendró a Moisés y trasmitió al mundo el monoteísmo ético. Pero si resulta que Moisés es egipcio y Yavé no es sino una sublime resurrección del **padre** de la horda, sólo queda resignarse a la dura necesidad frente a las pretensiones del narcisismo y al principio del placer. Convendría quizá añadir que Moisés representaba para el propio **Freud** una imagen del padre, la imagen que ya había afrontado en la época de *El Moisés de Miguel Ángel*; necesitaba glorificar a ese Moisés como fantasía estética y liquidarlo como fantasía religiosa. Podemos adivinar lo que debió costar a Freud enfrentarse al orgullo judío precisamente en el momento en que se desencadenaba la persecución nazi, en que sus

ción de la figura divina, **primeramente** disimulada bajo rasgos animales, supone un retorno de la figura paterna que plantea un problema muy complejo; Freud ve ahí un efecto que refuerza el amor del padre, en el momento en que el clan fraternal debe, para sobrevivir, ceder el sitio a la sociedad patriarcal.

<sup>28</sup> G. W. ix, p. 180; S. E. xiii, p. 149; tr. esp. ii, p. 592.

<sup>29</sup> Das *Unbehagen in der Kultur* (1930), G. W. xiv, p. 431; *Civilization and its Discontents*, S. E. xxi, p. 74; tr. esp., *El malestar en la cultura*, iii, pp. 8-9.

libros eran quemados y su casa editorial arruinada y también cuando él mismo debió huir de Viena y refugiarse en Londres. Todo ello debió representar para el hombre Freud un terrible "trabajo de duelo".<sup>30</sup>

¿Cuál es el tema de *El Moisés*? Se trata de "hacerse una idea bien fundada sobre el origen de las religiones monoteístas en general".<sup>31</sup> Es preciso, pues, reconstruir con cierta verosimilitud el acontecimiento de un asesinato que sea al monoteísmo lo que el asesinato del padre primitivo habría sido al totemismo, y que represente frente a este último el papel de relevo, de refuerzo y de amplificación.

Impresiona la cantidad de hipótesis aventuradas en este libro. La primera hipótesis es la de un Moisés egipcio, seguidor del culto de Atón, un dios ético, universal y tolerante. Desgraciadamente, ni las presunciones derivadas del nombre de Moisés, ni las que sugiere el relato de su nacimiento, ni siquiera el origen egipcio de la circuncisión, dan mucho crédito a la hipótesis de un Moisés egipcio.

Segunda hipótesis: la del monoteísmo de Atón, que habría sido elaborado conforme al modelo de un principio pacífico, el famoso faraón Ikhnaton, y luego Moisés lo habría impuesto a las tribus semitas. Ahora bien, aun suponiendo que la religión de Aton y la personalidad fascinante de Ikhnaton no hayan sido sobrestimadas, es dudoso que tenga relación alguna con la religión hebreaica.

Tercera hipótesis: el "héroe" Moisés, en el sentido de Otto Rank (cuya influencia es aquí considerable), habría sido matado por el pueblo y el culto del dios de Moisés se habría fundido con el de Yavé, dios de los volcanes, disfraz bajo el cual el dios de Moisés habría disimulado su origen y también el asesinato del héroe podría así echarse al olvido. Desgraciadamente, la hipótesis de un asesinato de Moisés, sugerido por Sellin en 1922 con un contexto geográfico e histórico muy diferente, fue ulteriormente abandonada por el propio autor. Además, tal hipótesis obliga a desdoblar a Moisés, el Moisés del culto a Atón y el del culto a Yavé, hipótesis que no encuentra apoyo ninguno entre los especialistas.

Cuarta hipótesis: los profetas judíos habrían sido artífices del retorno al dios mosaico; el mismo acontecimiento traumático habría resurgido bajo los rasgos del dios ético, y el retorno al dios mosaico sería, a la vez, el retorno del traumatismo reprimido. Tendríamos así el punto en que coinciden un resurgimiento en el plano de las

<sup>30</sup> *Moisés y la religión monoteísta* se abre con esta grave declaración: "Privar a un pueblo del hombre que celebra como el más grande de sus hijos no es una tarea atractiva ni se acomete con ligereza, sobre todo cuando uno mismo pertenece a ese pueblo". G. W. xvi, p. 103; S. E. xxiii, p. 7; tr. esp. iii, p. 181.

<sup>31</sup> G. W. xvi, p. 113; S. E. xxm, p. 16; tr. esp. m, p. 188.

representaciones y un retorno de lo reprimido en el plano emocional. Si el pueblo judío ha ofrecido a la cultura occidental su modelo de **autoacusación**, esto se debería a que su sentido de la culpabilidad se alimenta con el recuerdo de un asesinato que trata, al mismo tiempo, de disimular.

Puede que en esta cuarta hipótesis sorprendamos mejor el mecanismo del pensamiento freudiano. Para nada le interesa a Freud el progreso del sentimiento religioso. No le interesa la teología de un Amós o de un Oseas, de un Isaías o de un Ezequiel, ni la teología del Deuteronomio, ni la relación entre el profetismo y la tradición cultural y sacerdotal, entre el profetismo y el levitismo. La idea del "retorno de lo reprimido" le ha dispensado de una hermenéutica que le obligaría a hacer el rodeo a través de una exégesis *de los textos*, para lanzarle por el atajo de una *psicología del creyente*, conformada desde el principio según su modelo neurótico. Pero lo más pasmoso sin duda es la idea directriz de su empresa: si Freud se arriesga por el camino de una reconstrucción histórica, en un campo que en modo alguno era su especialidad (*¡Moisés y la religión monoteísta* sólo constituye el fragmento de una inmensa obra proyectada por Freud para aplicar el método psicoanalítico a toda la Biblia!), es que la teoría requería en su opinión de un asesinato real. El paso al monoteísmo, según él, exigía<sup>32</sup> la renovación del mismo asesinato, a fin de fortalecer y sublimar la figura paterna, aumentar la culpabilidad, exaltar la reconciliación con el padre y, más tarde, con el cristianismo, para magnificar la figura sustitutiva del hijo.

Toma así el monoteísmo judío el relevo del totemismo, en esta historia del retorno de lo reprimido. El pueblo judío ha renovado en la persona de Moisés, eminente sustituto del padre, el crimen primitivo. "La muerte del Cristo sería otro refrendo del recuerdo de los orígenes, mientras que la Pascua resucitaría a Moisés. La religión de san Pablo, finalmente, redondearía este retorno de lo reprimido, conduciéndolo a su fuente prehistórica y dándole el nombre de pecado original: se había cometido un crimen contra Dios y sólo la muerte podía repararlo. Al mismo tiempo empalma aquí su antigua hipótesis de la rebelión filial: el culpable principal debió ser el Redentor, jefe de la horda fraternal, el mismo héroe rebelde de la tragedia griega. "Con él regresaba el padre primordial de la horda primitiva, ciertamente transfigurado y habiendo tomado, como hijo, el lugar

<sup>32</sup> "La muerte de Moisés a manos de su pueblo... es una pieza indispensable de nuestra construcción y representa un lazo importante entre el olvidado acontecimiento ocurrido en épocas muy primitivas y su posterior reaparición bajo la forma de las religiones monoteístas." G. W. XVI, p. 196; S. E. XXIII, p. 89; tr. esp. III, p. 248.

de su padre."<sup>33</sup> Únicamente la reiteración de una muerte real permitía conseguir ese efecto de reforzamiento al que Freud atribuye el paso del tótem al dios.

Por eso es que Freud en modo alguno se muestra dispuesto a minimizar la realidad histórica de esa cadena de acontecimientos traumáticos: "La colectividad, igual que los individuos, conserva en forma de huellas mnémicas inconscientes la impresión del pasado".<sup>34</sup> La "universalidad del lenguaje simbólico" demuestra, según Freud, la existencia de huellas mnémicas de grandes traumatismos en la humanidad,<sup>35</sup> y no importa tanto si nos incita a explorar otras dimensiones del lenguaje, lo imaginario y el mito. La distorsión de ese recuerdo es la única función de lo imaginario que haya sido explorada. Acerca de la herencia misma, irredimible a toda comunicación directa, nos resulta más problemática, pero debe ser postulada si queremos franquear "el abismo que separa la psicología individual de la psicología colectiva... y tratar a los pueblos de igual forma que al individuo neurótico... Si no fuese así, renunciaríamos a dar un solo paso en el camino que hemos emprendido, tanto en el dominio psicoanalítico como en el de la psicología de las masas. La audacia es aquí indispensable".<sup>36</sup> No puede, en consecuencia, decirse que se trata de una hipótesis accesoria, puesto que Freud ve ahí un soporte que da cohesión al sistema: "Una tradición que sólo se fundase en transmisiones orales nunca podría dar lugar al carácter obsesivo propio de los fenómenos religiosos".<sup>37</sup> No puede haber un retorno de lo reprimido a no ser que se haya dado un acontecimiento traumatizante.

### 3. FUNCIÓN ECONÓMICA DE LA RELIGIÓN

La interpretación freudiana de la religión va a ofrecernos una última oportunidad de mostrar cómo se articulan hermenéutica y económica en la metapsicología freudiana. Los posteriores escritos de Freud señalan la aparición de un nuevo tema, el de la *cultura*, en el que reúne las diversas representaciones —estéticas, éticas y religiosas—

<sup>33</sup> G. W. xvi, p. 196; S. E. xxiii, p. 90; tr. esp. iii, p. 248.

<sup>34</sup> G. W. xvi, p. 201; S. E. xxiii, p. 94; tr. esp. iii, p. 252.

<sup>35</sup> "Estos hechos parecen bastante convenientes para permitirnos ir **todavía más lejos**, afirmando que la herencia arcaica del hombre no sólo contiene predisposiciones sino también contenidos, huellas **mnémicas** dejadas por las experiencias hechas por anteriores generaciones. De esta forma, encontraríamos aumentados de modo notable tanto el alcance como la significación de la herencia arcaica." G. W. xvi, p. 206; S. E. xxm, p. 99; tr. esp. m, p. 256.

<sup>36</sup> G. W. xvi, p. 207; S. E. xxm, p. 100; tr. esp. m, p. 257.

<sup>37</sup> G. W. xvi, p. 208; S. E. xxm, p. 101; tr. esp. m, p. 258.

que una fenomenología dispersaría en diferentes regiones conforme a sus diferentes objetivos. A través de la elaboración de ese concepto de cultura, Freud se pone a explicar la función económica de la religión. En efecto, la diferencia entre la neurosis como religión privada y la religión como neurosis universal reside esencialmente en ese paso de lo privado a lo público hasta ahora inexplicado. Por otra parte, los sucesivos desplazamientos de la figura paterna, primero sobre el tótem, luego sobre los espíritus y los demonios, después sobre los dioses y finalmente sobre el Dios de Abraham, Isaac y Jacob y sobre el Dios de Jesucristo, nos fuerzan a reacomodar la producción de fantasías en un cuadro histórico, institucional, lingüístico y literario, que expresa la distancia entre una simple fantasía onírica y un objeto cultural. En consecuencia, si el retorno de lo reprimido, mirado a escala colectiva, tiene una función económica, es a través de esta función cultural; necesitamos, pues, elaborar un cuadro en que los desplazamientos de la omnipotencia, la proyección quasi paranoica, la reconciliación con la figura del padre y la secreta venganza de los hijos vengan a inscribirse y cobrar sentido.

Imposible cubrir en este capítulo todo el problema de la cultura. Fieles a nuestro método de lecturas sucesivas, vamos a decir sólo lo necesario para explicar la problemática religiosa al nivel en que estamos, el de la estrategia del deseo. Ya veremos más tarde todo lo que una meditación sobre la pulsión de muerte y la lucha de Eros contra la muerte significa para la cultura, situada en la encrucijada de ese conflicto de los gigantes, Eros y Tánatos. Nos quedamos así a medio camino, como corresponde justamente al nivel de *El porvenir de una ilusión*.

¿Qué es la cultura? Digamos ante todo, y negativamente, que no hay por qué oponer civilización y cultura;<sup>58</sup> el negarse a entrar en una discusión casi clásica ya resulta por sí mismo esclarecedor. No hay por un lado un intento utilitario de dominar las fuerzas de la naturaleza, que sería la civilización, y por otro una labor desinteresada, idealista de realizar valores, que sería la cultura. Tal distinción puede tener sentido desde otros puntos de vista, pero no para el psicoanálisis, por el simple hecho de que decide abordar el tema de la cultura desde el punto de vista de un balance de **investigaciones** y **contrainvestigaciones** de la libido. Y esta interpretación económica gobierna todas las consideraciones freudianas sobre la cultura.

El concepto de cultura, en Freud, por una parte representa lo mismo que el concepto del superyó, por otra algo diferente y más

<sup>58</sup> *El porvenir de una ilusión*, G. W. xiv, p. 326; S. E. xxi, p. 6: "and I scorn to distinguish between culture and civilization". Tr. esp. II, p. 73: "desdeñando establecer entre los conceptos de cultura y civilización separación al-

amplio. La cultura sólo es otro nombre del superyó si le asignamos como tarea primordial la prohibición de deseos sexuales o agresivos incompatibles con el orden social. Dicho en lenguaje económico, la cultura implica una renuncia a los instintos; basta recordar las tres prohibiciones más universales: el incesto, el canibalismo y el asesinato. Que cultura y superyó sólo sean dos nombres de una misma realidad nos lo certifica el mecanismo de introyeción.

Freud añade de pasada dos rasgos complementarios. Por una parte, la satisfacción estética asegura una mayor interiorización de la cultura, experimentada como deseo sublimado y no como simple prohibición. Por otra parte, la orgullosa y belicosa identificación del individuo con su grupo, cuyos odios se apropiá, le procura una satisfacción de índole narcisista, que contrarresta su propia hostilidad hacia la cultura y refuerza la acción correctiva de los modelos sociales. Sólo que estas dos satisfacciones —estética y narcisista— no nos sacan del cuadro pulsional conocido hasta ahora (de las pulsiones que se ocultan tras de toda formación ideal).

Daremos un paso más allá del análisis, en adelante clásico, del superyó si tenemos en cuenta que la cultura, además de su propósito de prohibir y corregir, tiene como tarea la de proteger al individuo contra la supremacía de la naturaleza. Inmediatamente articularemos la ilusión sobre esta segunda tarea cultural. El análisis de esa tarea implica tres temas: disminuir la carga de sacrificio impuesto a los instintos humanos; hacer que los individuos se reconcilien con las renuncias inevitables; ofrecerles satisfacciones que compensen tales sacrificios. Es lo que Freud llama "patrimonio psíquico de la cultura"<sup>39</sup>, y allí es donde debe buscarse el auténtico sentido de la cultura.

No va más lejos *El porvenir de una ilusión* en el análisis del fenómeno cultural; en cambio *El malestar en la cultura* avanza mucho más, bajo el signo de la pulsión de muerte. Volveremos sobre ello cuando reanudemos el análisis del superyó; que también ha quedado en suspenso.

La significación propiamente económica de la función cultural se nos revela al relacionarla con otro tema familiar a Freud, el de la **dureza** del vivir. Tema que se despliega en varios niveles; primariamente designa la innata debilidad humana frente a las aplastantes

**guna**". Una observación semejante se encuentra hacia el final de *El porqué de la güeña* (1933). Los dos primeros capítulos de *El porvenir...* están dedicados a la "económica" del fenómeno cultural, tomado globalmente.

<sup>39</sup> Der *seelische Besitz der Kultur*, G. W. xiv, p. 331; S. E. xxI, p. 10: tr. esp. II, p. 76. Lo mismo dice poco después: "La tarea principal de la cultura, su verdadera razón de ser, consiste en protegernos contra la naturaleza". G. W. xIV, p. 336; S. E. xxI, p. 15; tr. esp. II, p. 78.

fuerzas de la naturaleza, y frente a la enfermedad y la muerte; alude además a la situación de amenaza en que se encuentra el hombre entre los hombres (EZ *malestar*. . . va bastante lejos en el sentido del famoso *homo homini lupus*: el hombre hace sufrir al hombre, lo explota como obrero y lo sojuzga como compañero sexual). Pero la dureza de la vida es sinónimo también de la debilidad del yo, en su primaria situación de dependencia frente a sus tres amos: el ello, el superyó y la realidad; dureza de la vida significa primacía inicial del miedo.<sup>40</sup> A este triple miedo —miedo real, miedo neurótico y miedo de conciencia— EZ *malestar en la cultura* añade otra nueva pincelada: el hombre es un ser básicamente "descontento", porque no puede, a la vez, realizar la dicha de un modo narcisista y cumplir la tarea histórica de la cultura (puesta en jaque por su agresividad). ¡He aquí por qué el hombre, amenazado en su propia estima, está tan deseoso de consolación!<sup>41</sup> Y es aquí donde la cultura sale al encuentro de esa necesidad. El nuevo rostro que dirige hacia el individuo no es ya el de la prohibición, sino el de la protección; y este rostro benevolente es el de la religión.

Es así como la religión se distingue de la moral, tanto desde el punto de vista económico como del descriptivo y genético; aquélla toca al hombre más allá de la renuncia a los instintos, en el mismo nivel de las tres tareas asignadas a la cultura. Lo que, en efecto, promete al hombre es aliviarle de su onerosa carga instintiva, reconciliarle con su más ineluctable destino y recompensarle de todos sus sacrificios. Pero este llegar más allá de la renunciación implica también un retroceso más acá, ya que todavía es al deseo a quien se dirige la consolación. Igual que todas las situaciones de impotencia y dependencia repiten, en efecto, la situación infantil de desamparo, también la consolación procede a su vez repitiendo el prototipo de todas las figuras consoladoras, la figura del padre. El hombre sigue siendo presa de la nostalgia paterna porque nunca deja de ser débil *como un niño*. Pues bien: si todo desamparo es nostalgia del padre, toda consolación es reiteración del padre. Frente a la naturaleza, el hombre-niño se forja dioses a imagen del padre.

Semejante figura benevolente puede, en efecto, llenar el cometido económico acabado de describir. Representando en forma humana la presencia hostil de la naturaleza, el individuo la coloca frente a sí como un ser susceptible de ser aplacado e influido; sustituyendo la ciencia de la naturaleza por la psicología, la religión realiza el más

<sup>40</sup> *El yo y el ello*, cap. v. *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, XXXI, sección 4, "La división de la personalidad psíquica".

<sup>41</sup> Sobre este tema de la "dureza de la vida", cf. también *El porvenir de una ilusión*, G. W. XIV, p. 337; S. E. XXI, p. 16; tr. esp. II, 79.

hondo deseo del hombre. En este sentido, puede decirse que el deseo, más bien que el miedo, es el creador de la religión.<sup>42</sup>

Lo que la función económica de la cultura nos permite construir es, pues, un psicoanálisis de la Providencia; el dios capaz de cumplir ese cometido sólo puede ser una figura benéfica, por encima de toda severidad. Sólo una naturaleza regulada por semejante voluntad favorable, justa y sabia resulta proporcionada al deseo del hombre.

Esta directa deducción de lo que Freud cree ser la suprema forma de la religión tiene una ventaja evidente: la de mostrarnos, en una síntesis penetrante, el momento terminal de la religión como un retorno a los orígenes históricos de la idea de Dios. El dios vuelve a ser una persona única, y en adelante la relación del hombre con él puede adoptar la intimidad de las relaciones infantiles con el padre. Sitúa, además, de golpe la religión en un contexto cultural, sacándola del círculo privado de la neurosis individual; la religión procede de la misma necesidad que las demás funciones de la cultura: la necesidad de defenderse contra la supremacía de la naturaleza.

Como desquite, al deducir directamente del monoteísmo y ahorrarse así, en apariencia, el largo rodeo a través de figuras anteriores (del animal tótem a los espíritus y luego a los dioses del politeísmo), podría creerse que Freud ha sustituido el complejo paternal de *Tótem* y *tabú* por ese motivo del desamparo humano; pero este motivo, considerado como único, no está "tan profundamente oculto" como el complejo paternal.<sup>43</sup> Por eso deben restablecerse continuamente las conexiones "entre la motivación más profunda y la motivación manifiesta, entre el complejo del padre y el desamparo humano y su necesidad de protección".<sup>44</sup> Según la terminología por mí adoptada, la hermenéutica de la cultura es siempre, en psicoanálisis, la contrapartida de una económica del deseo: entre la función cultural de la consolación, cumplida por la religión, y la oculta nostalgia del padre hay la misma relación que entre el contenido manifiesto y el contenido latente del sueño. Y lo que proporciona la conexión entre los dos puntos de vista es el sentido mismo del desamparo en el adulto, en cuanto que continúa y repite el desamparo infantil: el hombre "está destinado a seguir siendo siempre niño";<sup>45</sup> por eso inviste a las potencias desconocidas y temibles con rasgos de la imagen paternal.

<sup>42</sup> *Ibid.*, G. W. XIV, p. 352; S. E. XXI, p. 30; tr. esp. II, p. 86.

<sup>43</sup> Acerca de esta confrontación con *Tótem* y *tabú*, cf. G. W. XIV, pp. 344-6; S. E. XXI, pp. 22-4; tr. esp. II, pp. 82-3.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

Tal es la interpretación específicamente psicoanalítica de la religión: su sentido "oculto" es una sempiterna repetición de la nostalgia del padre.

Ya estamos en condiciones de reacomodar en el marco de esa económica la doble analogía que nos ha guiado en la descripción clínica: la analogía onírica y la neurótica.<sup>46</sup> La analogía se convierte en identidad. Si la religión carece de verdad propia, ¿en qué consiste su fuerza y su eficacia? "Las ideas religiosas no son residuo de la experiencia ni resultado final de la reflexión; son ilusiones, realizaciones de los más antiguos deseos, de los deseos más fuertes y tenaces de la humanidad; el secreto de su fuerza está en la fuerza de esos deseos."<sup>47</sup> Esta identidad radical entre el punto de vista económico de la ilusión y la fantasía onírica tiene un importante corolario, cuyas consecuencias sacaremos al discutir el sentido del principio de realidad en Freud. Si la religión es cumplimiento de deseos, ya no es el soporte básico de la moralidad; aparte de que la historia prueba que "la immoralidad ha hallado siempre en la religión tanto apoyo como la moralidad";<sup>48</sup> si es así, se impone una revisión a fondo de las relaciones entre cultura y religión: si la religión como consuelo tiene finalmente más relación con el deseo que con la prohibición del deseo, resulta imaginable que la cultura sobreviva a la religión; y en esta cultura posreligiosa la prohibición cultural sólo conocería una justificación social; leyes e instituciones tendrían un origen puramente humano.

Pero la religión, por otra parte, no es pura ilusión, ya que incluye "importantes reminiscencias históricas".<sup>49</sup> Moisés y la religión monotheísta habla en este sentido de una "parte de verdad en la religión".<sup>50</sup> ¿Por qué esta insistencia en la **realidad** del recuerdo? Para dar un verdadero fundamento a la analogía de la religión y la neurosis obsesiva. En efecto, si la analogía entre la ilusión y el sueño se funda en el carácter infantil del complejo paternal, la analogía entre la religión y la neurosis debe tener la misma base, si es verdad que "el niño humano no puede efectuar su desarrollo cultural sin atravesar una fase más o menos definida de neurosis".<sup>51</sup>

Este tema, claramente indicado en *El porvenir de una ilusión*,

<sup>46</sup> G. W. XIV, pp. 367-8; S. E. XXI, pp. 42-5; tr. esp. II, p. 93.

<sup>47</sup> G. W. XIV, p. 362; S. E. XXI, p. 30; tr. esp. II, p. 86.

<sup>48</sup> G. W. XIV, p. 361; S. E. XXI, p. 38; tr. esp. II, p. 90.

<sup>49</sup> G. W. XIV, p. 366; S. E. XXI, p. 42; tr. esp. II, p. 92.

<sup>50</sup> G. W. XVI, pp. 230 ss. *Der Wahrheitsgehalt der Religion*; trad. esp. III, pp. 273 ss.

<sup>51</sup> *El porvenir de una ilusión*, G. W. XIV, pp. 366-7; S. E. XXI, pp. 42-5; tr. esp. II, pp. 92-3.

constituye la idea directriz del Moisés y *la religión monoteísta*. La ocasión principal se la da la correspondencia descubierta por Freud, entre el fenómeno de latencia característico de la neurosis y el "fenómeno de latencia" que Freud cree haber descubierto en la historia del judaísmo, entre el asesinato de Moisés y el surgimiento de la religión de Moisés en la época de los profetas. Se advierte en este punto cómo se entrecruzan la descripción clínica, la explicación genética y la explicación económica: "El problema de la neurosis traumática y el del monoteísmo judío tienen un punto de coincidencia. Esta analogía reside en lo que se denomina *latencia*". Anota Freud que se trata de una analogía "perfecta, lindante con la identidad".<sup>52</sup> Una vez admitido el esquema evolutivo de la neurosis —traumatismo precoz, defensa, latencia, eclosión de la neurosis y retorno parcial de lo reprimido—, lo que falta nos lo proporciona la similitud entre la historia de la especie humana y la del individuo: "También la especie humana está sometida a procesos de contenido agresivo-sexual que dejan huellas permanentes, aunque hayan sido descartadas y olvidadas en su mayoría. Más tarde, tras de un largo período de latencia, esos procesos vuelven a activarse, produciendo fenómenos comparables, en su estructura y su tendencia, a los síntomas neuróticos".<sup>53</sup>

Tal es la bien fundada analogía en que termina el psicoanálisis de la religión; ella constituye, sin duda, el más sorprendente ejemplo de la acción recíproca, dentro de la obra de Freud, de la interpretación del sueño y la neurosis, y la hermenéutica de la cultura. Al final de nuestra "Dialéctica" discutiremos su validez.

<sup>52</sup> Moisés y la *religión monoteísta*, G. W. xvi, pp. 176-7; tr. esp. II, p. 230.

<sup>53</sup> G. W. xvi, p. 186; tr. esp. III, p. 240.

## EROS, TÁNATOS Y ANANKÉ

Nuestra anterior lectura de los escritos de Freud se ha mantenido deliberadamente más acá de la gran conmoción testimoniada en el célebre ensayo de 1920: *Más allá del principio del placer.*<sup>1</sup> Se trata de una revisión que supera en amplitud a la que, hacia 1914, había impuesto *Introducción al narcisismo* a los conceptos de objeto y sujeto, y a la economía global del psiquismo humano. La inclusión de la pulsión de muerte en la teoría de las *pulsiones* significa, en el sentido más estricto, una revisión total. Una revisión que afecta, primeramente, al discurso mismo psicoanalítico (cuya presentación epistemológica hemos intentado en la primera parte), luego y gradualmente a la interpretación de todos los signos constitutivos de la semántica del deseo, hasta llegar a la noción de cultura, cuyo cuadro de conjunto acabamos de componer provisionalmente en la parte II.

La pulsión de muerte afecta al discurso psicoanalítico en cuanto que la nueva teoría de las pulsiones vuelve a poner en tela de juicio las hipótesis iniciales del freudismo, principalmente la concepción de un aparato psíquico sometido al principio de constancia. Recuérdese que Freud, postulando la equivalencia entre los principios de placer y de constancia, pensaba inscribir el psicoanálisis en la tradición científica de **Helmholtz** y **Fechner**. El psicoanálisis podía acreditarse como ciencia gracias a esa quasi física del aparato psíquico y a la transcripción cuantitativa de los fenómenos económicos subyacentes a la interpretación. Hemos hecho ver en la primera parte cómo el genio propio del psicoanálisis no residía en eso, sino en la reciprocidad entre interpretación y explicación, entre hermenéutica y económica; pero también tuvimos que reconocer cómo la especulación basada en la hipótesis cuantitativa obstaculizaba el pleno reconocimiento del carácter específico del discurso analítico. Pues bien,

<sup>1</sup> *Jenseits des Lustprinzips*, G. W. XIII, pp. 3-69. *Beyond the Pleasure Principle*, S. E. XVIII, pp. 3-64. *Más allá del principio del placer*, tr. esp. I, pp. 1097-1125.

la nueva teoría pulsional responde a una especulación sobre la vida y la muerte que difiere grandemente de la teoría cuantitativa y se acerca a las concepciones de Goethe y el pensamiento romántico, incluso a Empédocles y los grandes presocráticos. Ya el título, *Más allá del principio del placer*, nos advierte bastante que la revolución conceptual debe llevarse a ese nivel: al nivel de las hipótesis más generales relativas al funcionamiento de la vida. Para dar a entender tal cambio de tonalidad, ese paso del científicismo al romanticismo, he colocado esta tercera parte bajo los grandes títulos emblemáticos de Eros, Tánatos y Ananké. Frente a la muerte, la libido cambia de sentido y recibe el nombre mítico de Eros; y el principio de realidad, diametralmente opuesto al principio del placer, despliega frente a la pareja Eros-Tánatos toda una jerarquía de sentido que nosotros abarcamos con el nombre, igualmente mítico, de Ananké.

Nuestra primera labor consistirá en situar la gran polaridad suscitada a lo largo y ancho de toda la obra de Freud: la polaridad entre el principio del placer y el principio de realidad. Tal será el objeto del capítulo primero. Esa antítesis aparece estrechamente ligada a las hipótesis iniciales del freudismo: hipótesis de constancia e hipótesis cuantitativa, representación del psiquismo como un aparato autorregulador, etc. Es tal la solidaridad entre principio del placer e hipótesis de constancia, que es lícito preguntar si al poner en tela de juicio las hipótesis iniciales no sólo vamos más allá del principio del placer, sino incluso más allá del principio de realidad. Se trata nada menos que de situar bien el sentido del principio de realidad y de medir la amplitud de las variaciones de sentido atribuidas por las hipótesis iniciales del freudismo: entre la función perceptiva, que hemos encontrado frecuentemente asociada a la institución de la conciencia y del yo, y la resignación a lo irremediable, hay sin ningún género de duda un margen de sentido muy considerable. La cuestión es saber hasta qué punto la nueva teoría pulsional logra desplazar el centro de gravedad, que es el concepto de realidad, de un polo al otro.

Imposible responder definitivamente a esa cuestión hasta haber interpretado detalladamente la pulsión de muerte. Por eso reservaremos para el tercer capítulo, donde recolectamos algunos de los problemas críticos suscitados por esta nueva lectura de la teoría, un nuevo y último examen del concepto de realidad en el pensamiento freudiano. Digamos por anticipado que no debe esperarse demasiado de esta relectura: por razones estrechamente ligadas a la función crítica del principio de realidad frente al mundo del deseo y la ilusión, la formulación más antigua del principio de realidad será la que más resista a la conmoción causada en la doctrina por la inclusión de la pulsión de muerte.

¿Cómo hablar ahora de un modo justo acerca de las grandes hipótesis sobre la vida y la muerte? Tal será el objeto del capítulo II.

La primera parte del libro nos ha probado que las hipótesis especulativas del freudismo no se justifican en sí mismas; su sentido se decide en la trama misma de la interpretación y la explicación. La verificación de las hipótesis especulativas se basa en su poder de articular los conceptos hermenéuticos (tales como: sentido aparente, sentido oculto, síntoma y fantasía, representante pulsional, representación y afecto) en conceptos económicos (tales como: inversión, desplazamiento, sustitución, proyección, introyección, etc.). Habíamos podido decir que, a fin de cuentas, es en la relación entre la pulsión, como primer concepto energético, y la presentación de pulsión, como primer concepto hermenéutico, donde reside la especificidad del discurso analítico, que une los dos mundos de la fuerza y el sentido en una semántica del deseo. He aquí, pues, nuestra primera pregunta: ¿En qué viene a parar tal discurso, esa semántica del deseo, cuando una especulación de carácter más romántico sobre la vida y la muerte se agrega a una especulación de índole más científica sobre la hipótesis de constancia y el principio del placer, que es su equivalente psicológico?

La primera parte de nuestra "Analítica" nos ofrece, pues, un buen hilo conductor: una pulsión nunca es otra cosa que una realidad descifrada (descifrada en sus "presentaciones" pulsionales). ¿Cuáles serán las "presentaciones" de la pulsión de muerte? El interrogante abre una nueva etapa en el trabajo de desciframiento, y también una nueva relación entre el deseo y sus signos. Partiendo de esta nueva conexión entre hermenéutica y económica, estaremos en condiciones de apreciar la amplitud de la revolución al nivel mismo de las hipótesis fundamentales relativas al funcionamiento de la vida.

Como decíamos antes, la revisión impuesta a la teoría de las pulsiones equivale a una refundición total. La revisión básica, de que nos habla Más allá del principio del placer, tiene su fiador en la cima del edificio, en esa teoría de la cultura cuya exposición comenzamos en la segunda parte de la "Analítica" y cuyo desenvolvimiento, ya que no su cabal remate, se encuentra en *El malestar en la cultura*.<sup>2</sup> Es a este nivel de la cultura donde la pulsión de muerte, pulsión "muda" por excelencia, alcanza el "clamor" de la historia. Así es como la conexión entre económica y hermenéutica de la pulsión de muerte se establece, en lo esencial, sobre las hipótesis metabioló-

<sup>2</sup> Das Unbehagen in der Kultur, G. W. XIV, pp. 421-506; Civilization and his Discontents, S. E. XXI, pp. 60-145; tr. esp., *El malestar en la cultura*, III, pp. 1-65.

gicas del ensayo de 1920 y la teoría metacultural del ensayo de 1929. Conexión que tiene un doble sentido: por una parte, Freud actualiza el sentido de la pulsión de muerte al redondear una teoría de la cultura al nivel manifiesto de la guerra. Introduciendo, por otra parte, la pulsión de muerte en la teoría de las *pulsiones*, está en condiciones de enfocar el sentido de la cultura como una tarea única, bajo la que se ordenan los fenómenos parciales del arte, la moral y la religión. La tarea de la cultura cobra su sentido, a la vez radical y global, en relación con esa "lucha de gigantes": Eros y Tánatos.

La nueva lectura de la teoría de las pulsiones exige, pues, una nueva lectura del conjunto de los fenómenos que hemos examinado en forma dispersa en la segunda parte: fenómenos estéticos, éticos y religiosos. La lectura precedente consistía en aplicar progresivamente el modelo del sueño y la neurosis a todas las representaciones culturales. Se trataba, en consecuencia, de una lectura analógica, con todo lo que la analogía tiene de fragmentaria y no decisiva; el problema residía, efectivamente, en saber si las diferencias eran más significativas que las semejanzas. Volviendo a colocar el cometido de la cultura en el campo de batalla entre Eros y Tánatos, Freud eleva su interpretación de la cultura a la categoría de una idea simple y poderosa. Así como la primera lectura, fragmentaria y analógica, caracterizaba al psicoanálisis como disciplina intelectual, ahora la segunda lectura, global y suprema, lo caracteriza como visión del mundo. Tras de la analogía progresiva, la mirada del águila... ¶

Sólo que la doctrina freudiana abre, al mismo tiempo, el camino a un cuestionamiento más radical, que recae sobre las más firmes certezas. Se trata de cuestiones no resueltas y que yo me complazco en agrupar en el capítulo tercero bajo los tres títulos siguientes: ¿Qué es la negatividad? ¿Qué es el placer? ¿Qué es la realidad?<sup>3</sup>

<sup>3</sup> "No regatearíamos nuestra gratitud a cualquier teoría filosófica o psicológica que supiera decírnos cuáles son las significaciones (*die Bedeutungen*) de las sensaciones de placer yplacer (*Lust und Unlustempfindungen*), que tan imperativa acción ejercen sobre nosotros. Desgraciadamente, nada útil se nos ofrece al respecto. Se trata del sector más oscuro e inaccesible de la vida psíquica, y ya que no podemos en modo alguno dejar de tocarlo, me parece que la mejor hipótesis será la más flexible (*lockerste*)."  
G. W. XIII, pp. 34; S. E. XVIII, p. 7;  
tr. esp. I, p. 1097.

## CAPITULO I

### PRINCIPIO DEL PLACER Y PRINCIPIO DE REALIDAD

*Más allá del principio del placer...* equivale, en 1920, a decir: introducción de la pulsión de muerte en la teoría de las pulsiones. Y sin embargo, siempre ha habido en la doctrina de Freud un más allá del principio del placer, llamado incesantemente principio de realidad. Resulta, pues, imposible apreciar el alcance de la revolución impuesta a la teoría de las pulsiones por la pulsión de muerte sin antes habernos percatado de la polaridad absolutamente primordial: la del placer y la realidad.

Ahora bien, el concepto freudiano de realidad no es tan simple como parece. Podemos esquematizar su desarrollo de la manera siguiente:

1] En el punto de partida, los dos principios del "funcionamiento psíquico" —para usar la terminología de un pequeño articulito de 1911— abarcan, más o menos, lo que hemos denominado "proceso primario" y "proceso secundario". Ya expusimos antes el sentido de tales expresiones, y nos contentaremos con transcribir ese análisis en términos de la oposición que aquí nos interesa. Ese primer concepto se elabora, pues, primeramente en un contexto clínico —el de la teoría del sueño y la neurosis. Los escritos metapsicológicos de 1914-1917 consagran una primera ampliación del concepto de realidad, dándole un sentido económico, homogéneo al que la primera tópica confiere, por otro lado, a las nociones de inconsciente, preconsciente y consciente; la realidad, dicho *grosso modo*, sería el correlato de la función de conciencia. Pasando así de un sentido descriptivo y clínico a un sentido sistemático y económico, habremos transcritto el concepto inicial en un nuevo registro, pero sin haberlo transformado realmente.

2] Un segundo enriquecimiento del principio de realidad ha de buscarse por el lado de la investigación de la relación objetal. Seguimos todavía en el nivel no sólo de la primera teoría de las pulsiones (oposición entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo) sino de la primera tópica: representación del aparato psíquico como una serie de lugares: inconsciente, preconsciente y consciente.

3] Una transformación más decisiva del concepto de realidad tiene que ver con dos formas más importantes de la teoría, ya estu-

diadas en los anteriores capítulos: por una parte la introducción del narcisismo, y por otra el paso a la segunda tópica. Por razones diversas, aunque convergentes, esas dos reformas se traducen en una creciente dramatización de la oposición entre principio del placer y principio de realidad. Lo real no es solamente lo contrario de la alucinación, sino la dura necesidad tal como se descubre más allá del abandono de la postura narcisista y más allá de los fracasos, decepciones y conflictos que culminan en la época del Edipo. La realidad se llama entonces necesidad y, ya a veces, Ananké.

No dejará de repercutir la gran "remitificación" de la teoría pulsional, que examinaremos en el próximo capítulo y está simbolizada por Eros y la muerte, en este proceso de dramatización; nosotros dejaremos el concepto de realidad en ese umbral, para volver a encontrarlo al término de nuestro estudio sobre la muerte. Hablaremos, pues, dos veces del principio de realidad: antes y después de la pulsión de muerte. El paso de una representación "científica" del aparato psíquico a una interpretación más "romántica" del juego del amor y la muerte por fuerza tiene que repercutir en el sentido mismo de la noción de realidad dentro del freudismo. Antes de la pulsión de muerte, la realidad es un concepto regulador de igual categoría que el principio del placer; por eso recibe también el nombre de "principio". Después de la pulsión de muerte, la noción de realidad se carga con un sentido que la sitúa al nivel de las grandes fuerzas quasi míticas que se reparten el imperio del mundo. Esta transfiguración estará simbolizada en el término de Ananké, que recuerda a la vez el destino de la tragedia griega, la naturaleza en la filosofía del Renacimiento y de Spinoza, y el eterno retomo de Nietzsche. Dicho con brevedad: lo que al principio no era sino un principio de "regulación psíquica" se convertirá en cifra de una sabiduría posible.

## 1. PRINCIPIO DE REALIDAD Y "PROCESO SECUNDARIO"

No hay duda de que el punto de partida de las observaciones freudianas *sobre la realidad* es clínico; el pequeño trabajo de 1911, *Formulaciones sobre los dos principios del funcionamiento psíquico*,<sup>1</sup> lo recuerda desde las primeras líneas. Como en Pierre Janet, la "función de lo real" es lo perdido por el neurótico; o, para señalar de una

<sup>1</sup> *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* (1911), G. W. VIII, pp. 230-8. *Formulations on the Two Principles of Mental Functioning*, S. E. XII, pp. 218-26. C. P. IV, pp. 13-21. Cf. Jones, *op. cit.*, II, pp. 332-5. Tr. esp., Los dos principios del suceder psíquico, II, Ensayos, n° 1, pp. 495-8.

vez la diferencia entre Freud y Janet, lo real es aquello de lo que el neurótico se ha apartado porque la realidad es insoportable. Ningún sentido filosófico especial se vincula, pues, con ese inicial concepto de la realidad; no se discute qué sea la realidad: se presupone su conocimiento. El hombre normal y el psiquiatra son su medida. La realidad es el medio físico y social de adaptación.

Importa sin embargo, ya en este nivel elemental, sorprenderse del carácter poco homogéneo de la oposición placer-realidad. Para darle homogeneidad, se necesita comenzar admitiendo que el principio de placer interfiere en la realidad en calidad de fuente de fantasía. El esquema inicial proviene de la psicosis alucinatoria aguda o *amentia* de Meynert,<sup>2</sup> y Freud lo extiende a todas las neurosis: "De hecho —afirma Freud—, todo neurótico hace lo mismo con algún fragmento de la realidad".<sup>3</sup> Esta aplicación a la neurosis de un esquema inicialmente destinado a la interpretación de la psicosis se basa en una tesis antigua, que hemos expuesto oportunamente, según la cual la realización del deseo, en la neurosis y el sueño, sigue a su vez a un modelo alucinatorio. Y partiendo de este núcleo inicial, ya puede Freud pasar legítimamente al "examen del desarrollo de la relación entre el neurótico y la humanidad en general con la realidad, incorporando así la significación psicológica del mundo exterior real a la estructura de nuestras teorías".<sup>4</sup>

Esta asimilación del principio del placer a la función quasi alucinatoria del deseo es la base del proceso que Freud denominó "proceso primario", en la época del *Proyecto* y el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*; y permite, como contrapartida, relacionar el principio de realidad con el proceso secundario. Y esta doble asimilación hace de hilo conductor en lo que sigue en el ensayo de 1911, no sin que se apunte hacia temas que van mucho más lejos y que sólo se comprenden en relación con la segunda tópica.

Tampoco la relación entre proceso primario y proceso secundario resulta tan simple, puesto que descubre dos tipos de relaciones entre el principio del placer y el principio de realidad. Por una parte, el

<sup>2</sup> La primera formulación de los dos principios la encontramos en la carta 105 a Fließ: "La última de mis generalizaciones se ha impuesto y parece querer expandirse al infinito. No sólo el sueño es una realización de deseo, sino que también lo es el ataque histérico. Esto es cierto para el síntoma histérico, y también sin duda para todos los hechos neuróticos, cosa que ya yo había reconocido en el delirio agudo. **Realidad-realización** de un deseo: de esta antítesis emana nuestra vida psíquica..." Los *orígenes del psicoanálisis*, III, p. 829. Cf. Jones, *op. cit.*, I, p. 410.

<sup>3</sup> Los dos *principios...*, G. W. VIH, p. 230; S. E. XII, p. 219; tr. esp. II, p. 495.

<sup>4</sup> *Ibid.*

principio de realidad no se opone de verdad al principio del placer, sino que es como un rodeo o prolongación del camino de la satisfacción; de hecho, el aparato psíquico jamás ha funcionado conforme al puro esquema del proceso primario. En último extremo, el principio del placer considerado en su estado puro es una ficción didáctica; y correlativamente, el principio de realidad designa el funcionamiento normal de un aparato psíquico regido por los procesos secundarios. Pero por otra parte, el principio del placer extiende su reino bajo toda clase de disfrazamientos: es él quien anima toda la vida fantasmática, tanto en sus formas normales como patológicas, desde el sueño a las ilusiones religiosas, pasando por los ideales. Teniendo en cuenta esas sus formas disfrazadas, el principio del placer parece imposible de ser rebasado. Por eso el principio de realidad designa un régimen de existencia difícil de alcanzar.

Ya hemos dado en nuestro estudio del *Proyecto* las múltiples razones que hacen del principio del placer, tomado absolutamente, una ficción incansablemente sobrepasada. En primer lugar, las pulsiones internas rompen siempre el equilibrio y hacen imposible la descarga total de las tensiones; el aparato psíquico se aparta así del régimen energético más simple, representado por el principio de constancia. Además, la prueba misma de satisfacción pone irremediablemente en juego la ayuda ajena, la relación objetal y, en consecuencia, todo el circuito de la realidad. Recuérdese este sorprendente texto del *Proyecto*: "El organismo humano es, en sus primeras etapas, incapaz de llevar a cabo esta acción específica, realizándolo sólo por medio de una ayuda exterior, al llamar la atención de una persona experimentada sobre el estado en que se encuentra el niño... La vía de descarga adquiere así una función secundaria de suma importancia: la mutua comprensión [comunicación]. La indefensión original del ser humano se convierte así en la fuente primordial de todas las motivaciones morales".<sup>5</sup> En fin, el displacer es, según otra fórmula del *Proyecto*, "el único medio de educación";<sup>6</sup> es el que da incluso al principio de realidad mismo un sentido hedonístico, colocándolo en la prolongación del principio del placer. A decir verdad, la satisfacción **alucinatoria** constituye un callejón sin salida biológico; nos llevaría infaliblemente al fracaso; por eso la institución del principio de realidad es una exigencia del principio mismo del placer.

Si, pues, el principio de realidad coincide con el proceso secundario, quiere decirse que le está sometido todo el **psiquismo** humano, en la medida en que escape a la alucinación.

La tercera parte del *Proyecto* nos ofrece un esquema del proceso

<sup>5</sup> *Proyecto de una psicología para neurólogos*, III, p. 909.

• *Ibid.*, p. 953.

secundario así entendido; a través de él, el principio de realidad se mantiene en los límites de lo que podríamos denominar un hedonismo calculado o razonable; ahora bien, ese esquema del proceso secundario jamás sufrirá profundas rectificaciones. Conocemos sus temas principales: prueba cualitativa de la realidad (a la que el *Proyecto* adjudica un grupo especial de "neuronas"), discriminación entre la alucinación y la percepción, exploración atenta de nuevos estímulos; identificación de los nuevos con los antiguos mediante el juicio (según un esquema semejante al juicio de percepción en Kant); paso de la realidad observada a la realidad pensada, con base en las huellas **mnémicas** de la palabra oída; dominio motriz, muscular, sobre la realidad; dominio sobre la demora de descarga con vistas a la ideación, etc. Nada añade el capítulo vn de *La interpretación de los sueños* a ese análisis esquemático del proceso secundario; incluso pudimos **afirmar** que, por razones estructurales relativas al propósito de la última obra, el *Proyecto* va más allá que *La interpretación de los sueños*.

Tales son los principales temas del *Proyecto* que el artículo de 1911 vuelve a tener en cuenta, como lo vemos en el primero de sus ocho párrafos dedicados al principio de realidad.<sup>7</sup> Igualmente la atención está ahí entendida como adaptación anticipada; la memoria, como integración de las observaciones pretéritas; el juicio, como comparación e identificación entre nuevas cualidades y huellas mnémicas; el dominio motriz, como ligamen tónico de la energía; finalmente, la inhibición motriz o pensamiento tiene ahí el mismo papel. Puede afirmarse incluso que el texto del *Proyecto* sigue siendo, en todos los aspectos, el más explícito.

El análisis del principio de realidad se quedaría corto si lo redujésemos a tal concepción del proceso secundario, cuya contrapartida seguiría siendo una construcción teórica. Pero *La interpretación de los sueños* hace ver, en sentido inverso, por qué resulta **irrebasable** el principio del placer. Recuérdese que el aparato psíquico estaba representado a la manera de un aparato físico, pudiendo funcionar en sentido progresivo o en sentido regresivo. Un esquema que, aunque desconcertante en muchos aspectos, al menos sugiere la idea de un psiquismo que trabaja a contrapelo, ya que se resiste a la sustitución del principio del placer por el principio de realidad. El principio del placer designaría entonces no sólo una ficticia etapa anterior, sino el movimiento en reversa del aparato, eso que el capítulo vn llamaba regresión tópica o tendencia del aparato psíquico a restaurar la forma primitiva de realización alucinatoria del deseo; y así es como

<sup>7</sup> G. W. viii, pp. 230-1; S. E. xii, pp. 219-21; tr. esp. II, p. 495-6.

Freud podía definir el **Wunsch** (que hemos traducido **aproximativamente** por deseo) como esa tendencia a restaurar la forma alucinatoria de la realización: “**Tan** pronto como la necesidad se manifieste de nuevo, habrá, merced a la relación establecida entre la excitación y la imagen **mnémica** de la satisfacción, desencadenamiento de un movimiento psíquico que investirá de nuevo la imagen mnémica de esta percepción; es decir, reconstruirá el estado de la primera satisfacción; es a este movimiento a lo que llamamos deseo (*Wunsch*); la reaparición perceptiva es la realización del deseo (**Wunscherfüllung**), y la completa investición de la percepción mediante la excitación de la necesidad es el camino más corto hacia la realización del deseo. Nada nos impide suponer un estado primitivo del aparato psíquico en el que esta trayectoria se recorre de modo efectivo, y en el que el deseo se despliega, **consecuentemente**, en forma **alucinatoria**. Esta primera actividad psíquica tiende, pues, a una identidad de percepción, es decir, a repetir la percepción ligada con la satisfacción de la **necesidad**”.<sup>8</sup> Ese camino más corto de la realización nos está, sin duda, cerrado; pero es el que seguimos en forma figurada, **sustitutiva**, en todos los registros de la fantasía; síntomas neuróticos, **sueños nocturnos y diurnos** son los testigos de esa supremacía del principio del placer y la prueba de su **poderío**.<sup>9</sup>

Según este segundo punto de vista en que el principio del placer representa una función efectiva, el principio de realidad expresa la dirección de una tarea más bien que la descripción de un funcionamiento habitual. Tarea cuya dificultad no dejará de acentuar el psicoanálisis; el principio del placer es el menos costoso; el principio de realidad exige renunciar al cortocircuito del deseo y la alucinación.

El segundo párrafo del artículo de 1911 resume en pocas palabras esa **dramática relación**: “Existe una tendencia general de nuestro aparato psíquico que podemos atribuir al principio económico del ahorro de energías, y parece expresarse en nuestra tenaz adherencia a las fuentes de placer disponibles y en la dificultad de renunciar a ellas. Con la instauración del principio de realidad queda disociada **una** modalidad de actividad mental (*wurde eine Art Denkbarkeit abgespalten*) que permanecía libre de toda confrontación con la realidad y sólo estaba sometida al principio del placer. Tal actividad consiste en producir fantasías (*Phantasieren*), comienza ya en los juegos infantiles y, **subsecuentemente**, se prosigue en forma de *sueño despierto*, ya sin dependencia alguna de los objetos **reales**”.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> G. W. II/III, p. 571; S. E. v, pp. 565-6; tr. esp. I, p. 575.

• G. W. VIII, p. 234; S. E. XII, p. 222; tr. esp. II, p. 497.

<sup>10</sup> G. W. VM, p. 234; S. E. XII, p. 222; tr. esp. II, p. 496 (falta la última frase).

Al fondo de estas breves anotaciones debemos tener en cuenta todo lo que dice el capítulo **vii** de *La interpretación de los sueños* sobre la indestructibilidad de los deseos más antiguos, sobre la incapacidad humana para pasar de un régimen de fantasías a un régimen de realidad; en suma, todo lo que convierte en Cosa al psiquismo humano y justifica el recurso a una tópica. Sí, el camino de la realidad es el más difícil. Numerosas alusiones del *Proyecto* y del artículo que comentamos nos permiten afirmar que sólo el pensamiento consagrado al trabajo científico llega hasta allí.

Tal es —en la época que va del *Proyecto* de 1895 al artículo de 1911— la concepción acerca del doble funcionamiento del aparato psíquico. Freud no la modificará sustancialmente; no hará más que completarla. Los ensayos de *Metapsicología* se limitan a dar una transcripción tópica y económica en armonía con la primera representación del aparato psíquico que hemos denominado primera tópica.

Y es así como la oposición entre principio del placer y principio de realidad viene a integrarse, en el estudio sobre *Lo inconsciente*, a las grandes oposiciones entre "sistemas" (Inc., Prec., Cc.); merece la pena que nos detengamos en esta transcripción, ya que permite por primera vez relacionar el principio de realidad con el sistema llamado Cc. y definir la realidad como el correlato de la conciencia.

Esa transcripción "sistémica" la encontramos en el párrafo dedicado a las "particularidades del sistema Inc."<sup>11</sup> El principio del *placer-displacer* aparece junto a la ausencia de contradicción (de negación, de duda y de grado de certeza), la movilidad de las investiciones y la falta de relación con el tiempo; y a la inversa, el principio de realidad aparece al lado de la negación y la contradicción, el enlace tónico de las energías y la relación temporal.

Es sin duda en la *Adición metapsicológica a la teoría de los sueños* (1916)<sup>12</sup> donde encontramos la formulación más rigurosa, en toda la obra teórica de Freud, de esa correlación entre el sistema Cc. y el principio de realidad.

Rectificando lo dicho en el capítulo **vii** de *La interpretación de los sueños*, reconoce Freud que la regresión tópica —es decir, la diso-

<sup>11</sup> "En resumen: *ausencia de contradicción, proceso primario* (movilidad de las investiciones), *intemporalidad y sustitución de la realidad exterior por la realidad psíquica*, tales son los caracteres que podemos encontrar en los procesos pertenecientes al sistema Inc." G. W. x, p. 286; S. E. xiv, p. 187; tr. esp., *Metapsicología*, I, p. 1061.

<sup>12</sup> *Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre*, G. W. x, pp. 412-26. A *Metapsychological Supplement to the Theory of Dreams*, S. E. xiv, pp. 222-35. C. P. iv, pp. 137-51. *Adición metapsicológica a la teoría de los sueños*, en *Metapsicología*, I, pp. 1069-75.

lución del pensamiento desiderativo en las imágenes mnémicas nacidas de la experiencia satisfactoria anterior y la reviviscencia de esas imágenes— no basta para explicar el sentimiento de realidad vinculado a la alucinación. Además se necesita la abolición de la función discriminadora del juicio perceptivo. Tiene, pues, que volver a ligarse esta función discriminadora a una particular institución psíquica, a una "organización (*Einrichtung*) capaz de permitirnos distinguir tal percepción desiderativa de una realización real (*von einer realen Erfüllung*) y evitarlo en adelante".<sup>13</sup> A lo así abolido Freud denomina "prueba de la realidad" (*Realitätsprüfung, testing of reality, examen de la realidad*).<sup>14</sup>

Pues bien, la investigación de esa función nos lleva a decir que el "devenir-consciente" y el "examen de la realidad" están regidos por el mismo "sistema". La doble constitución de un "exterior" y un "interior" depende de una única función, claramente ligada con la acción muscular, la sola capaz de hacer aparecer y desaparecer el objeto. Por eso cabe hablar de un único sistema **Cc.-Percep.**, dotado de investigación propia, de una carga capaz de resistir a la invasión **libidinal**. La prueba de la realidad resulta así solidaria del sistema **Cc.** y de su propia investigación. Dice Freud: "Consideramos la prueba de la realidad como una de las grandes *instituciones* (*Institutionen*) del yo, al lado de las *censuras*, que ya hemos aprendido a reconocer entre los sistemas **psíquicos**..."<sup>15</sup> Tales censuras acompañantes de la prueba de la realidad son las que protegen a los sistemas **Prec.** y **Cc.** contra las **investigaciones libidinales**; son las que se rinden, en la psicosis de deseo, sea "apartándose" (*Abwendung*) y "retirándose" (*Entziehung*) de lo real, sea por "renuncia voluntaria", como ocurre al dormir. La huida narcisista del dormir equivale, así, a una pérdida de la investigación propia del sistema **Cc.**<sup>16</sup>

Toda regresión tópica, característica de la pérdida de la función de lo real, supone consecuentemente una alteración del sistema **Cc.** mismo. Pero Freud no tiene inconveniente en reconocer que aún no tenemos una teoría tópico-económica del sistema **Cc.-Percep.** Otra vez nos encontramos con que la doctrina, más que decidir acerca de resultados, lo que hace es fijar los marcos de una búsqueda. Todo lo anteriormente dicho sobre la conciencia como "superficie" del aparato psíquico (en la línea del capítulo II de *El yo y el ello*) corresponde a esta investigación sobre el sistema **Cc.-Percep.**, del que ya sabemos que es la contrapartida de cualquier estudio del princi-

<sup>13</sup> G. W. x, p. 422; S. E. XIV, p. 231; tr. esp. I, p. 1073.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> G. W. x, p. 424; S. E. XIV, p. 233; tr. esp. I, p. 1074.

<sup>16</sup> G. W. x, p. 425; S. E. XIV, p. 234; tr. esp. I, pp. 1074-5.

**pio** de realidad. Al decir Freud que el sistema **Percep.** es el núcleo del yo<sup>17</sup> está de hecho **enunciando** el principio de realidad. Y ya estamos en condiciones de trazar la gran función de la "exterioridad"—**en** sentido pulsional lo mismo que en el **ético**— frente a las exigencias del mundo interior. Cuando veamos, más tarde, al **superyó** enfrentándose con la realidad, podremos decir con *El yo y el ello*: "Mientras que el yo es esencialmente el representante (**Repräsentant**) del mundo exterior, de la realidad, el superyó se erige en contraste con aquél, como el mandatario (**Anwalt**) del mundo interior, del ello.

"En última instancia los conflictos entre el yo y el ideal reflejarán, como ya estamos en condiciones de reconocerlo, el contraste entre lo real y lo psíquico, entre el mundo exterior y el mundo **interior**".<sup>18</sup>

## 2. PRINCIPIO DE REALIDAD Y "ELECCIÓN DE OBJETO"

El principio del placer representa la vía corta y fácil; ahí viene a dar todo lo regresivo. El principio de realidad es la vía larga y difícil; no se da sin renuncia y sin aflicción por los objetos arcaicos.

Este esquema tan simple se **enriquece**, sin alteraciones fundamentales, con todos los análisis referentes a lo que hemos denominado tantas veces historia del deseo. Esa "cronología" esquemática del deseo nos mostrará nuevas relaciones entre principio del placer y principio de realidad.

Al limitar, en su primera teoría de la libido, la investigación de las pulsiones al dominio de las pulsiones sexuales (provisionalmente opuestas a las pulsiones del **yo**), Freud delimitó el campo de elección para la historia del conflicto entre los dos principios de **funcionamiento**. En efecto, la sustitución del principio del placer por el principio de realidad no se efectúa de golpe ni simultáneamente en todo el ámbito de las **pulsiones**: el dominio por excelencia de la libido **es** aquel en que el cambio de régimen resulta más difícil de realizar. Si la libido permanece más tiempo que cualquiera otra pulsión bajo el régimen del principio del placer, esto se debe a que el **autoerotismo** primitivo le permite escapar por más tiempo a la prueba de la frustración y, en consecuencia, a la educación mediante el displacer, aparte de que el período de **latencia** aplaza ese **enfrentamiento** con

<sup>17</sup> La aflicción y la **melancolía** abunda en el mismo **sentido**: "Con la censura y la prueba de realidad, colocamos [a la conciencia] entre las grandes instituciones del yo". G. W. x, p. 433; S. E. xiv, p. 247; tr. esp. I, p. 1077.

<sup>18</sup> G. W. xix, p. 264; S. E. xix, p. 25; tr. esp. I, p. 20.

lo real incluso hasta la pubertad. La sexualidad se constituye así en **sede del arcaísmo**, mientras que las pulsiones del yo se enfrentan muy pronto con las resistencias de lo **real**.<sup>19</sup> En el campo de la fantasía es donde el principio del placer prosigue especialmente su reinado, y ahí donde la estructura del **Wunsch** se mantiene más tiempo, acaso indefinidamente. Hemos subrayado con frecuencia esa **especificidad** de la semántica del deseo sexual; a diferencia del hambre o, incluso, de la defensa del yo, la sexualidad hace imaginar y hablar, bien que en forma **des-realizada**; la semántica del deseo viene a ser una semántica del delirio. Por eso el principio de realidad se presenta **aante** nosotros como resultado de una batalla que prosigue no sólo en las **subestructuras** del deseo sino también en las arborescencias de lo fantástico, en el plano de aquello que los ensayos de **Metapsicología** denominaban "derivados" de la pulsión, en todos los registros de la representación, de la **afectividad** y de las expresiones habladas del deseo.

Freud intentó jalonar esta historia del deseo, sede de la batalla entre fantasía y realidad, con su teoría de las "fases" de la libido. Rekcionándola, por una parte, con lo que el ensayo de 1911 llama "descomposición del principio del placer a manos del principio de **realidad**",<sup>20</sup> y por otra con la teoría de las fases, Freud establece una interesante conexión entre el principio de realidad y la "elección de objeto", tema **central** de la historia de la libido.

Conexión que resulta más precisa y **esclarecedora** que la establecida anteriormente entre proceso secundario y principio de realidad.

El punto de partida se halla en aquella noción capital de Una *teoría sexual*: la pulsión tiene un "fin" determinado, pero sus "objetos" son variables. Este vagabundeo originario del deseo es la causa de que el principio del placer tenga un reinado duradero. Puesto que la vinculación con el objeto no está predeterminada, hay que crearla; y tal es el problema que la doctrina analítica designa con el término **Objektwahl**, "elección de objeto", tema principal de la teoría de las fases libidinales.

Colocado en esta perspectiva concreta, el principio de realidad coincide con la instalación de la fase genital y, todavía más en concreto, con la subordinación del amor objetal a la procreación. Freud nunca cambió en este punto. Hace corresponder al principio de realidad una organización **intrapsíquica** determinada: "la organización y sujeción de las tendencias parciales a la función **procreativa**". A esta

<sup>19</sup> Los dos *principios del suceder psíquico*, G. W. VIII, p. 234; S. E. XII, p. 222; tr. esp. II, p. 497.

<sup>20</sup> *Die Ablösung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip*, ibid.

reiterada afirmación de *Una teoría sexual*<sup>21</sup> corresponde una afirmación semejante en el artículo de 1911: "En tanto que el yo prosigue la transformación del *yo de placer* en un *yo de realidad*, las pulsiones sexuales experimentan cambios que las conducen a través de variadas fases intermedias, desde el autoerotismo hasta el amor objetal al servicio de la procreación".<sup>22</sup> Así, la realidad reside en la relación con el otro, no sólo con otro cuerpo como fuente exterior de placer sino también con otro deseo y, finalmente, con el destino de la especie. Dentro del registro de la libido sexual, el criterio de la supremacía del principio de realidad nos lo ofrece la reciprocidad de una relación con un compañero complementario y semejante y la sumisión del individuo a la especie. A este respecto, el aporte fundamental del psicoanálisis es haber mostrado cómo esta conquista de la organización más compleja resulta difícil y precaria, no por circunstancias accidentales del condicionamiento social, sino por una necesidad estructural. Y es lo que Freud opone a todos los culturalistas deseosos de echar la culpa de la dificultad de vivir a las circunstancias del medio ambiente social en nuestros días. Para Freud las etapas sucesivas de la sexualidad son tenaces y difíciles de "abandonar", por lo cual el camino de la realidad está jalónado de objetos perdidos;<sup>23</sup> I el primero de éstos es el pecho materno, y también el autoerotismo I está parcialmente ligado a este objeto perdido. Por eso la "elección I de objeto" tiene a la par carácter prospectivo y nostálgico: "El hecho de encontrar un objeto sexual no es, a fin de cuentas, más que una manera de volver a **encontrarlo**".<sup>24</sup> Para la libido, el futuro está atrás, en la "**felicidad perdida**".<sup>25</sup> Freud llega a decir con frecuencia que la elección de objeto no tiene, paradójicamente, nada de elección. Por una especie de fatalidad interior, esta elección recaerá en el modelo del propio cuerpo o en el modelo de quien **antaño** le prodigó sus cuidados: será narcisista o **anaclítica**.<sup>26</sup>

Esta dramática interpretación de la historia del deseo alcanza su punto crítico en el complejo de Edipo, que ataña a nuestra presente investigación por la proliferación de fantasías que él suscita. En

<sup>21</sup> G. W. v, pp. 99, 109, 139; S. E. VII, pp. 199 (1915), 207 (1905), 237 (1905); tr. esp. I, pp. 801, 806, 820.

<sup>22</sup> G. W. VIII, p. 237; S. E. XII, p. 224; tr. esp. II, p. 498.

<sup>23</sup> *Una teoría sexual*, G. W. v, pp. 123 ss. (*die Objektfindung*); S. E. VII, pp. 222 ss.; tr. esp. I, pp. 813 ss.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.* Nota añadida en 1915 (trad. esp. I, p. 813). Freud armoniza así su texto con los descubrimientos de su ensayo sobre el *narcisismo* (*Introducción al narcisismo*, segunda parte), donde se distinguen los dos "métodos" para "encontrar un objeto": el anaclítico y el narcisista.

efecto, la crisis edípica no se localiza en el tiempo, sino que se prolonga en fantasías incestuosas tal como nos lo atestiguan el sueño y la neurosis. Sabemos la insistencia con que Freud pregonó el núcleo incestuoso de la neurosis; de ello depende —dice Freud— el que el psicoanálisis se sostenga o se derrumbe. Pero la propia esencia del drama edípico es de índole fantasmal: es un drama representado y soñado, tanto más grave cuanto que procede de una imposible exigencia del deseo. El deseo quiere ante todo lo imposible (eso que la doctrina freudiana ha expresado en formas que han sorprendido y escandalizado a tantos: el niño quiere tener un hijo con la madre y la hija con el padre); y por haber querido lo imposible, el deseo resulta necesariamente decepcionado y herido. Según esto, el camino de la realidad está jalónado no sólo de objetos perdidos, sino de objetos prohibidos y rechazados. Ya se ha insistido bastante en la importancia de tales abandonos y renuncias para la instauración del *superyó*; aquí interesa su incidencia en el principio de realidad.

Freud contrapone, en el artículo de 1911, el yo de realidad al yo de placer (*Lustich*);<sup>27</sup> así como el deseo (*Wunsch*) es el motivo central del yo de placer, el motivo central del yo de realidad es la búsqueda de lo útil: "De igual manera que el yo de placer no puede hacer más que *desear* (*wünschen*) . . . , el yo de realidad sólo puede tender a lo útil y protegerse contra todo posible daño".<sup>28</sup> Freud se mantiene en este punto sobre un terreno bien conocido. Alrededor de la significación de lo útil giran los primeros diálogos socráticos. La crítica kantiana no debe hacernos ignorar la positiva significación de tal reflexión sobre lo útil; precisamente Freud restituye a lo útil su índice de realidad, contraponiéndolo al engaño del *Wunsch*. A un nivel más elaborado y complejo, esa contraposición vuelve sobre la que hemos hallado anteriormente entre proceso primario y secundario. Por una parte, lo útil es la verdad de lo agradable, y este agradable verdadero sustituye a lo agradable soñado; en este sentido, el principio de realidad hace de salvaguarda del principio del placer: "En realidad, la sustitución del principio del placer por el principio de realidad no significa ningún destronamiento (*Absetzung*) del principio del placer, sino tan sólo un afianzamiento del mismo (*Sicherung*)".<sup>29</sup> Por otra parte, el yo del placer tiene tantos repliegues, tantas ramificaciones en el plano de los derivados del inconsciente, que el respeto hacia lo útil, por modesta que parezca su ambición a los ojos de la ética, parece ya casi una disciplina.

El valor correctivo de lo útil se evidencia si reparamos en que

<sup>27</sup> G. W. VIII, p. 235; S. E. XII, p. 223; tr. esp. II, p. 497.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

el deseo es fuente inagotable de fantasías y resorte de ilusiones: el deseo mistifica; el principio de realidad es el deseo desmistificado; el abandono de objetos perdidos se refleja ahora en el ejercicio de la sospecha, en el proceso **de** la desilusión y en la muerte de los ídolos.

Es así como la historia "etnográfica" del deseo confirma y enriquece la historia "psicológica" del deseo; la confirma en la medida en que puede hacer que coincidan una historia ejemplar de la creencia y una historia de las fases libidinales. Recuérdese en qué forma lo intentó Freud en *Tótem y tabú*:<sup>30</sup> a la fase **autoerótica** correspondería la omnipotencia del **pensamiento**, característica del preanimismo y de las técnicas mágicas; a la elección de objeto correspondería el abandono de la omnipotencia del pensamiento en favor de los **demonios**, espíritus y dioses; a la fase genital de la libido correspondería el reconocimiento de la omnipotencia de la naturaleza. Sólo que tal historia "etnográfica" del deseo, por muy fantasiosa que resulte, no se limita a **confirmar** la historia de las "fases" de la organización de la libido, sino que añade un tema esencial: el de la omnipotencia. Es el núcleo "religioso" del principio del placer; hay un "mal infinito" en el deseo; el principio de realidad —**incluso** bajo su formulación aparentemente filistea como principio de lo **útil**— expresa fundamentalmente la perdida del "mal **infinito**", la vuelta del deseo hacia lo finito.

**Por** eso puede *Tótem y tabú* afirmar que el abandono de la "omnipotencia" del deseo en favor de los dioses refleja ya la primera victoria del principio de realidad. Conforme a este punto de vista, el mito suministra una expresión fantasiosa de esa sustitución, o, como afirma el artículo de 1911 en su cuarto parágrafo, "una proyección mítica de esa revolución **psíquica**".<sup>31</sup> Para decirlo en términos paradójicos, la religión señala para Freud la victoria del principio de realidad sobre el principio del placer, pero en forma mítica. Por eso la religión es, por un lado, la figura suprema del abandono del deseo y, por otro, la figura suprema de la realización del deseo.

Para Freud, analista y científico (no insisto en la **dificultad** de diferenciar lo que es "prejuicio" personal de Freud y lo que sea logro psicoanalítico en su crítica de la religión), sólo la *ciencia* satisface totalmente al principio de realidad y asegura el triunfo de lo útil sobre lo agradable, del yo de realidad sobre el yo de placer. Sólo la ciencia triunfa sobre las figuras sustitutivas, cada vez más retorcidas y sublimadas, bajo las cuales el yo de placer prosigue su sueño de omnipotencia e inmortalidad.

El principio de realidad no triunfa, pues, hasta que el adulto sea

<sup>30</sup> Cf. *supra*, pp. 203 ss.

<sup>31</sup> G. W. VIII, p. 236; S. E. XII, p. 223; tr. esp. II, p. 497.

capaz de renunciar no sólo a los arcaicos objetos perdidos, de tipo **narcisista** o anaclítico, ni únicamente a los objetos **prohibidos**, de tipo incestuoso, sino también a los objetos míticos por cuyo medio **el deseo** sigue buscando su satisfacción en esas formas sustitutivas de la compensación y la consolación. Podría decirse que el principio de realidad simboliza la llegada a la verdadera utilidad a través del largo rodeo del "duelo" por los objetos perdidos, prohibidos y consoladores.

Que el "cientificismo" de Freud haya reducido su visión de la realidad al *hecho* constatable, o que la crítica de los ídolos le haya ocultando otras dimensiones de la realidad, no lo discuto ahora. En el estadio de la reflexión en que nos encontramos, esa estrechez del freudismo me importa menos que el papel asignado al duelo por el objeto arcaico y sus derivados, ya que es, en efecto, esa pérdida, esa renuncia y toda la poda de lo fantasioso implicado en ella lo que hace cambiar de rumbo al tema de la realidad para encaminarnos al tema de la necesidad.

Otros rasgos de la teoría, y todo su desenvolvimiento ulterior, deberán estrechar esa alianza entre realidad y necesidad.

### 3. EL PRINCIPIO DE REALIDAD Y LA TAREA ECONÓMICA DEL YO

La conexión que hemos establecido entre instancia del yo y principio de realidad nos abre un último campo de exploración: si la realidad es lo enfrentado al yo, en el sentido tópico de la palabra, todo lo que afecte a la "**tarea** económica del yo" afectará también al principio de realidad.

¿Nos arriesgamos a disipar el concepto de realidad ampliándolo tan inconsideradamente? No, con tal de guardar como hilo conductor la discriminación entre "el interior" y "el exterior"; a cualquier nueva complejidad del "mundo interior" corresponderá así, correlativamente, una nueva tarea para el yo, como representante del mundo exterior.

Pues bien, Freud ha enriquecido de dos maneras diferentes este mundo de la interioridad; dos maneras que corresponden, la una a la refundición de la teoría de las pulsiones, esto es, a la introducción del narcisismo, y la otra al paso de la primera tópica a la segunda (yo, superyó y ello). Freud avanza por ambos flancos hacia las profundidades abisales de la interioridad, a la par que dramatiza cada vez más la relación con la realidad.

El narcisismo afecta de modo directo a la relación con la realidad, por lo mismo que la atención hacia sí es desatención hacia el otro. Tal falta de disponibilidad para con el otro se expresa, en lenguaje metapsicológico, así: el narcisismo es el "depósito" de la libido. Conforme a esta economía narcisista, toda investigación objetal se reduce a una especie de emplazamiento afectivo provisional: nuestros amores y nuestros odios son las figuras revocables del amor deducido del fondo indiferenciado del narcisismo; esas figuras pueden, como las olas del mar, esfumarse sin que se altere el fondo. Recuérdese que, gracias al retorno incesante hacia el fondo libidinal "egoísta", resulta posible incluso la sublimación; gracias a él, **podemos** abandonar los fines y transformar las elecciones de objeto abandonadas en "modificaciones del yo", gracias a él, en consecuencia, nuestras sucesivas identificaciones forman un "precipitado" que puede asemejarse al narcisismo secundario, en razón de las relaciones económicas entre identificación, sublimación, desexualización y narcisismo.

Así vamos ahondando una interioridad cada vez más rica y más articulada, y sin duda la contrapartida de ese reforzamiento indirecto del narcisismo es la incapacidad de desprendernos de nosotros mismos en la consideración del mundo. Llegamos así a un sobrecogedor análisis freudiano, que tomamos de un pequeño estudio titulado *Una dificultad del psicoanálisis*;<sup>32</sup> el narcisismo era el mayor obstáculo ya en la época de los descubrimientos de Copérnico, porque despojaban al hombre de la ilusión de ocupar el centro del mundo; como fue el narcisismo lo que se opuso a las teorías evolucionistas de Darwin, que vuelven a sumergirnos en el inmenso flujo de la vida; el mismo narcisismo se resiste al psicoanálisis porque socava el primado y la soberanía de la conciencia. Un nuevo aspecto del conflicto entre principio del placer y principio de **realidad**:<sup>33</sup> el narcisismo se interpone entre la realidad y nosotros, y por eso la verdad resulta siempre humillante para nuestro narcisismo.

Estas observaciones sobre el poder del narcisismo para resistir a la verdad resultan especialmente confirmadas por todo lo que ya sabemos de ese mundo interior al que hemos llamado **superyó** (aparte de que el concepto de narcisismo secundario relaciona al superyó con el mundo interior primordial o narcisismo **primario**).

<sup>32</sup> *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917), G. W. XII, pp. 3-12; S. E. XVII, pp. 137-44; tr. esp. en *Psicoanálisis aplicado*, u., pp. 1108-12.

<sup>33</sup> Para expresarlo en el lenguaje que adoptaremos en la "Dialéctica" (cap. u): el falso *Cogito* se interpone entre la realidad y nosotros; obtura nuestra relación con el mundo, impidiendo que dejemos a la realidad ser tal como es. Si hay, como yo creo, un *Cogito* fundamental, es necesario abandonar la posición de ese *Cogito*-pantalla, de ese *Cogito*-resistencia, antes y a fin de llegar al *Cogito* que no fundamenta sino en la medida en que deja ser.

Freud no ha tratado en forma explícita de las relaciones entre el superyó y la realidad, pero nos impulsa a investigar en este sentido al afirmar, en *El yo y el ello*, que "el superyó se encuentra siempre cerca del ello y puede fungir como su representante ante el yo; se sumerge muy profundamente en el ello, razón por la que se aleja de la conciencia más que el yo";<sup>34</sup> las últimas páginas de este ensayo, consagrado a las "relaciones de dependencia del yo", representan una primera contribución a esa exploración y anuncian lo que una escuela posfreudiana denominará "el análisis del yo" (*Ego-Analysis*).

Los sucintos análisis de Freud comienzan recurriendo a funciones que después serán clásicas: orden temporal, prueba de la realidad, inhibición y regulación motrices; sólo que tales funciones serán examinadas en adelante desde el punto de vista de la *fuerza* y la *debilidad* del yo. Freud se ve así tentado a considerar la realidad como el correlato no sólo del yo sino de la fuerza del yo: la realidad es lo que se enfrenta a un yo fuerte. Así es como justificamos plenamente aquello que nos pareció constituir la problemática específica del yo, o sea la problemática del dominio y la esclavitud, igual que en la *Ética de Spinoza*.

Pues bien, la fuerza del yo reside esencialmente, por contraposición a la ilusoria "omnipotencia" de que hablaba *Tótem y tabú*, en su actitud concordadora o diplomática. Esta tarea de mediación entre el ello y el superyó, entre el ello y la realidad y entre la libido y la pulsión de muerte le "expone a resultar sicofante, oportunista y mentiroso, a la manera del político que ve la verdad pero quiere conservar su sitio en la pública estimación".<sup>35</sup> Es la tentación clásica de todo ser fronterizo, más corredor que arbitro; el yo tiene que hacerse amar del ello para someterlo al orden del mundo, cortejar los amores de su dueño (como el criado de tantas comedias) para atemperarlos.

De otra manera caería bajo los golpes del superyó y volvería a ser presa de las pulsiones de muerte, con el pretexto de dominar a la libido.

Se nos propone un nuevo sentido del principio de realidad, más conjeturado que expresamente formulado; yo lo llamaría principio de "prudencia", en sentido totalmente aristotélico, contrapuesto al falso idealismo del superyó, a sus destructoras exigencias y, en general, a todas las hinchazones de lo sublime y a la mala fe de la buena conciencia.

<sup>34</sup> *El yo y el ello*, G. W. XIII, p. 278; S. E. XIX, pp. 48-9; tr. esp. II, p. 25.

<sup>35</sup> *Ibidem*, G. W. XIII, pp. 286-7; S. E. XIX, p. 57; tr. esp. II, p. 29.

Este principio de "prudencia" —en el que de buena gana **vería** el rasgo sobresaliente del principio de **realidad**— representa, a fin de cuentas, la ética misma del psicoanálisis. Incluso en el texto acabado de comentar, Freud aproxima expresamente la tarea económica del yo y la tarea del analista:

"El yo se conduce, en verdad, como el médico en una cura analítica: *con la atención que presta al mundo real* [el subrayado es nuestro], se ofrece a sí mismo como objeto libidinal al ello, tratando de atraer hacia él la libido del *ello*".<sup>36</sup> En el mismo sentido, hacia el final de *El malestar en la cultura* y después de negar que las exigencias excesivas del **superyó** puedan modificar realmente al yo, añade Freud:

"También nosotros nos vemos obligados a menudo, con fines terapéuticos, a combatir al superyó, esforzándonos por rebajar sus **pretensiones**".<sup>37</sup>

El acercamiento entre la tarea económica del yo y la tarea misma psicoanalítica resulta instructivo. Puede afirmarse que el psicoanalista representa, para el paciente, el principio de realidad en carne y en acto. Ahora bien, lo representa en la medida en que no juzga ni **prescribe** en sentido ético. Claro que tal abstención de toda prédica moral, tal indiferencia analítica hará pensar de inmediato en una ausencia de ética; pero tiene un valor profundo si la situamos en el plano de la contraposición entre el principio del placer y el principio de realidad.

El superyó ataca al hombre como ser de placer, pero resulta demasiado presuntuoso y no logra ocultar sus exageraciones sino ofreciendo al yo la **narcisista** satisfacción de creerse mejor que otros; la mirada del analista, por el contrario, es una mirada educada conforme a la realidad y abierta hacia el mundo interior. La *epoché* del "hablar-valor" se convierte así en la etapa fundamental del propio conocimiento, y merced a ella el principio de realidad resulta ser la regla del **devenir-consciente**.

¿No queda nada de ética? El analista sabe, mejor que nadie, que el hombre está siempre en una situación ética, y lo presupone a cada paso. Lo dicho sobre el complejo de Edipo confirma enérgicamente el destino moral del hombre. Pero teniendo en cuenta los fraudes de la conciencia moral y su extraña complicidad con la pulsión de muerte, el principio de realidad propone sustituir la condenación por una mirada neutral. Se abre así un claro de veracidad, donde se saca a luz el embuste de los ideales y los ídolos, y se desenmascara su

<sup>36</sup> *Ibidem* (en la traducción española falta el inciso subrayado).

<sup>37</sup> G. W. xiv, p. 503; S. E. xxii, p. 143; tr. esp. iii, p. 62.

papel escondido tras de la estrategia del deseo. Tal veracidad no agota, por supuesto, la ética; pero al menos nos sitúa en su **umbral**. Como que el psicoanálisis sólo da el **conocimiento**, no la **veneración**.<sup>38</sup> Pero ¿por qué **exigírsela**, si no la ofrece?

<sup>38</sup> Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, cap. xi, "Les sources de la vénération".

## CAPÍTULO II

### LAS PULSIONES DE MUERTE: ESPECULACIÓN E INTERPRETACIÓN

#### 1. LA "ESPECULACIÓN" FREUDIANA SOBRE LA VIDA Y LA MUERTE

**Preguntábamos:** ¿cuáles son los *representantes* de la pulsión de muerte? La pregunta se impone por dos razones. Ante todo nos llama la atención que la pulsión de muerte haya sido introducida no para explicar la destructividad (como lo harían creer los escritos culturales posteriores y sobre todo *El malestar en la cultura*) sino un conjunto de hechos agrupados en torno a la compulsión repetitiva; sólo después se pasa de consideraciones **metabiológicas** a consideraciones **metaculturales**. Por lo tanto, plantea ciertos problemas el encadenamiento de los diversos representantes de la pulsión de muerte. Pero lo más notable es que a Freud no le haya importado **primordialmente** la conexión entre esta pulsión y sus representantes. Más *allá del principio del placer* es el menos hermenéutico y el más especulativo de los trabajos de Freud; quiero decir que es enorme en este libro la parte hipotética, el número de construcciones "para ver adonde llevan", llevadas a sus últimas **consecuencias**.<sup>1</sup> No se comienza, pues, descifrando la pulsión de muerte en sus representantes, sino planteándola al nivel de hipótesis o "premisas especulativas" referentes al funcionamiento y regulación de los procesos psíquicos. Sólo en un segundo paso se reconoce y descifra esa pulsión en un determinado número de fenómenos clínicos; y más tarde, como tercer paso, se la reconoce y descifra como destructividad, tanto en el plano individual como en el histórico y cultural. Hay, pues, un exceso de hipótesis en comparación con sus fragmentarias y parciales **verificaciones**, que conviene no perder de vista.

Sigamos, pues, de cerca las etapas de la introducción del concepto de muerte en *Más allá del principio del placer*.

<sup>1</sup> "Lo que sigue es especulación, especulación a veces harto extremada, que cada quien seguirá con simpatía o rechazará según su propia postura. Sólo se trata, por otra parte, de un intento de perseguir hasta el fin una idea, por simple curiosidad de ver hasta dónde nos lleva." G. W. XIII, p. 23; S. E. XVIII, p. 24; tr. esp. I, p. 1105. Y más lejos: "...de momento puede ser tentador llevar hasta sus últimas consecuencias la hipótesis de que toda pulsión quiere restaurar un anterior estado de cosas". G. W. XIII, p. 39; S. E. XVIII, p. 37; tr. esp. I, p. 1112.

El aspecto especulativo de la noción prorrumpé ya en las primeras líneas, incluso en el título. En modo alguno ese concepto se coloca frente a Eros; al contrario, Eros aparece introducido como una remodelación de la teoría de la libido, impuesta por la aparición de la pulsión de muerte. Como lo sugiere el mismo título, la hipótesis de la pulsión de muerte tiene que ver con los límites de la validez (*Jenseits..., beyond..., más allá de...*) del principio del placer. Con ello, este ensayo empalma con el conjunto de las más antiguas hipótesis, las del *Proyecto* de 1895; mientras que la noción de libido pertenece a un estilo de desciframiento de la pulsión en sus representantes, el principio del placer corresponde a otro tipo de hipótesis que Freud mismo denomina "teoría del psicoanálisis".

Recordemos esas hipótesis, relativas a la regulación automática de los procesos psíquicos; se refieren, en consecuencia, a la idea de un aparato que funcionaría al modo de un sistema energético puesto en marcha mediante la producción de tensiones y que tendería a la disminución general de tales tensiones. Esta hipótesis es una hipótesis cuantitativa, en la medida en que los fenómenos de placer y de placer se relacionan con la cantidad de excitación presente en el alma, correspondiendo el de placer a un aumento de cantidad de excitación y el placer a su disminución.<sup>2</sup> Tenemos, pues, dos hipótesis: la primera se refiere a la correspondencia entre las sensaciones de placer y de placer y el aumento de una cantidad de excitación; la segunda se refiere al esfuerzo del aparato psíquico por mantener la cantidad de excitación presente al más bajo nivel o, siquiera, a un nivel constante. Esta segunda hipótesis se refiere al trabajo del aparato psíquico y su dirección, y es la que constituye propiamente la hipótesis de constancia. La primera hipótesis permite transcribir la segunda como principio del placer y afirmar que "el principio del placer deriva del principio de constancia".<sup>3</sup>

Según eso, ¿cómo cabe hablar de un más allá del principio del placer, si la hipótesis de constancia es la más general que pueda formularse a propósito del aparato psíquico? Y ante todo, ¿qué es

<sup>2</sup> Cf. *supra*, "Analítica", primera parte, cap. I. Tras de recordar estas hipótesis en el primer capítulo de *Más allá del principio del placer*, Freud añade que no es tan simple la relación entre la fuerza de las sensaciones de placer y de placer y las correspondientes modificaciones de la cantidad de excitación; debe, pues, tenerse en cuenta un factor temporal: "El factor decisivo, en cuanto a la sensación, es probablemente el grado del aumento o la disminución en el tiempo". G. W. XIII, p. 4; S. E. lo entiende así: "*The amount of increase or diminution in the quantity of excitation in a given period of time*", XVIII, p. 8. Tr. esp. I, p. 1095. Sobre este punto, cf. el *Proyecto* de 1895 y *Los orígenes del psicoanálisis*, III, pp. 683-4.

<sup>3</sup> G. W. xm, p. 5; S. E. xviii, p. 9; tr. esp. I, p. 1098.

lo que designa la expresión "más allá del principio del placer"? Designa la "actuación (**Wirksamkeit**) de tendencias... más primitivas que el principio del placer e independientes de él".<sup>4</sup> Todo el proceso del libro es un largo y hábil movimiento con vistas a develar tales tendencias. Digo un largo y hábil movimiento, porque Freud, sorteando las resistencias del lector y preparando prudentemente su asedio, va ordenando hechos que bien pueden explicarse por el principio del placer, pero que podrían explicarse **también** de otra forma. Es notable que en el momento mismo de afirmar Freud que tales hechos se explican en todo rigor por el principio del placer, éste pierde definitivamente su papel preponderante. Hay que pensar que no puede explicarse el curso de la vida psíquica humana sin hablar de lo que contraría a ese principio de constancia, por tanto de lo que le impide dominar y le fuerza a quedar en tendencia (cap. II).

En efecto, lo sorprendente es que el principio del placer sólo pueda regir los procesos **primarios**, es decir y según el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, el cortocircuito del deseo y su realización casi **alucinatoria**. Frente a las **dificultades** del mundo exterior, aquél resulta no sólo inoperante sino peligroso; son los instintos de conservación del yo los que de suyo exigen **sustituir** aquel principio por el principio de realidad. ¡Extraña situación! El principio más radical del funcionamiento resulta ser, al mismo tiempo, uno de los términos de una polaridad: principio del **placer-principio** de realidad. El hombre sólo es hombre si aplaza la satisfacción, si abandona posibilidades de disfrute y si tolera provisionalmente cierto grado de displacer en la ruta desviada del placer.

He aquí la primera brecha que Freud se propone tapar. No es posible todavía —dice— hablar de un más allá del principio del placer, primero porque la sexualidad atestigua que una buena parte del **psiquismo** humano sigue resistiéndose a la educación; además, porque esta aceptación del displacer en toda conducta humana puede considerarse como un largo rodeo que toma el principio del placer para imponerse en última instancia.

Eso es lo que en rigor puede decirse,

Lo mismo podría decirse, también en rigor, de otra especie de contrariedad impuesta al principio del placer. Ya el *Proyecto* de 1895 **declaraba**: sólo el displacer educa al hombre. Pues bien, lo más notable en el curso de tal educación consiste en sustituir la organización libidinal por otra de mayor grado de complejidad: las organizaciones sucesivas de la sexualidad, estudiadas en *Una teoría sexual* y cada vez mejor diferenciadas y articuladas en la escuela freudiana, **constituy-**

\* G. W. XIII, p. 15; S. E. XVIII, p. 17; tr. esp. I, p. 1102.

yen la ilustración más notable de **esta ley del desarrollo**; ahora bien, una de las **enseñanzas** más importantes de la neurosis es que las organizaciones anteriores no se sustituyen así de fácilmente con las siguientes, sino que **se** producen conflictos entre los vestigios de las organizaciones precedentes y las exigencias de las subsiguientes. Las partes de la pulsión así excluidas de la satisfacción buscan modos sustitutivos de aquella satisfacción que el yo experimenta ahora como placer.

He aquí, pues, un placer que no puede experimentarse como tal porque pertenece a organizaciones rebasadas de la libido; ya **sabemos** que el sufrimiento del neurótico procede de esa clase de placer. Pero el psicoanálisis, **justamente**, nos enseña a reconocer el principio del placer en lo que el yo experimenta como placer.

Las dos excepciones al principio del placer que acabamos de referir pueden en consecuencia, y cada una a su modo, pasar por modificaciones del principio del **placer**; el principio de realidad puede ser tenido, a lo sumo, como el rodeo que sigue el principio del placer para acabar consiguiendo su objetivo, y el sufrimiento neurótico como la máscara que se pone el más arcaico placer para imponerse a pesar de todo. Pero claro es que lo que confirma el principio del placer es también lo que lo quebranta, ya que sólo puede ser concebido en oposición a lo que lo contraria.

Prosiguiendo su hábil labor de zapa (cap. III), Freud trae a colación otra serie de hechos de los que asegura que presupone la **existencia** y predominio del principio del placer, sin que nos suministren todavía una prueba evidente de la existencia de tendencias más **primitivas** que él e independientes de él. Unos son patológicos y otros normales. Freud considera entre los primeros el caso de la neurosis **traumática** y, más **concretamente**, un tema onírico frecuente en las neurosis provocadas por la guerra: el paciente revive continuamente la situación de su accidente y aparece fijado a su traumatismo. Hemos ya en el terreno de la compulsión de repetición, convertida en **referencia** central del estudio. Pero Freud vuelve a replegarse hábilmente y nos presenta una nueva sugerencia extraída del juego.

Un **niniño** de 18 meses; un buen niño que deja dormir a sus padres; **obediente**, no toca los objetos que le están prohibidos y, sobre todo, no llora cuando su madre le **abandona**; juega a hacer desaparecer y reaparecer un **carrete**, juego que subraya con un triunfante **Fort-Da** (**¡fuera! ¡ahí!**). ¿Qué significa este juego? Tiene sin duda relación con aquella renuncia **pulsional** que nos hizo decir que era un buen niño; es una **repetición de la renuncia**, pero ya no sufrida, ni pasiva; el niño escenifica el **desaparecer-aparecer** de su madre en la forma simbólica de un objeto a su alcance. Así es como domina

el placer mismo mediante la repetición lúdica, escenificando la pérdida de la persona amada.

Este episodio, tan apreciado por algunos psicoanalistas franceses, no tiene sin embargo valor decisivo a los ojos de Freud, quien, una vez más, minimiza su propio hallazgo gracias a esa estrategia de conferenciante y escritor que no deja de sorprender al lector. ¿No se tratará —insinúa— de una tendencia a la dominación, indiferente al carácter agradable o desagradable del recuerdo? ¿No podemos incluso pensar en que el niño se venga de su madre, arrojándola fuera, tal como lo hiciera el niño Goethe arrojando la vajilla por la ventana? Siendo así, no nos inclinarán necesariamente esas ideas de dominación y venganza a buscar, en el impulso de repetir una experiencia desagradable, algo más allá del principio del placer.<sup>5</sup>

Pero ¿se habría Freud dilatado en este ejemplo si no se manifestase, mezclada con los motivos de dominación y venganza, una tendencia más radical que incita a repetir el placer en forma simbólica y lúdica? La sugerencia resulta inapreciable, ya que el ejemplo del *Fort-Da* no se limita a confirmar el anterior acerca del sueño de la neurosis traumática; este último nos hace pensar que lo más allá del principio del placer, la tendencia más primitiva, tras la que andamos, se expresa únicamente en la compulsión de repetición. Ahora bien, todo lo simbólico y todo lo lúdico repiten igualmente el placer, pero en forma no compulsiva, creando simbolismo con la ausencia. En cambio el *Fort-Da* del niño nos invita a reservar para la pulsión de muerte un campo expresivo distinto de la compulsión de repetición y aun de la destructividad. ¿No consistirá esta otra cara no patológica de la pulsión de muerte en ese dominio de lo negativo, de la ausencia y la pérdida, implicado ya en el paso al símbolo y al juego? Hay que confesar que Freud no ha desarrollado la teoría de la pulsión de muerte en esa dirección, sino tan sólo en la línea de la compulsión de repetición, por una parte, y por otra en la línea de la destructividad. Quizá debiera decirse también que, dando a esa pulsión silenciosa una figura clamorosa y espectacular, ha limitado el alcance de sus dos representantes.

La experiencia decisiva que puso a Freud en el camino de las pulsiones de muerte fue una peripecia del tratamiento analítico;

<sup>5</sup> "Es la prueba convincente de que, incluso bajo el predominio del principio del placer, existen medios y **caminos** para convertir algo desagradable en sí en el objeto del recuerdo y el **tema** de una reestructuración **psíquica**... [Tales casos y situaciones] no son útiles a nuestro propósito, ya que presuponen la existencia y el predominio del principio del placer y nada testimonian en favor de la actuación de tendencias situadas más allá del principio del placer, esto es, de tendencias más primitivas que él e independientes de él." G. W. XIII, p. 15; S. E. XVIII, p. 17; tr. esp. I, p. 1102.

concretamente, una dificultad ligada a la lucha contra las resistencias: la tendencia del paciente a *repetir*, como si se tratase de una experiencia actual, el material reprimido, en lugar de *evocarlo* como un recuerdo pretérito. Esta compulsión es a la vez la aliada y enemiga del médico; su aliada por inherente a la transferencia, y su enemiga porque impide al enfermo reconocer ahí la expresión del pasado olvidado. Pues bien, si la resistencia del yo a la reminiscencia va de acuerdo con el principio del placer (en virtud del placer que sentiría al liberar lo reprimido), y si la disposición a tolerar el placer de la evocación concuerda con el principio de realidad, la compulsión de repetición en cambio parece inscribirse fuera de ambos principios. Lo que el enfermo repite son precisamente todas las situaciones de angustia y fracaso pasadas durante la infancia, particularmente en la época del complejo de Edipo. Esa tendencia, corroborada por el extraño destino de esas personas que parecen atraer sobre sí los golpes repetidos del rayo, parece justificar la hipótesis de una compulsión repetitiva "más primitiva, más elemental y más pulsional que ese principio del placer al que aquélla eclipsa".<sup>6</sup>

Tal es la base de hecho —puede decirse que bastante estrecha— sobre la cual va a edificarse la ulterior especulación (cap. IV) sobre la pulsión de muerte. Con consumada habilidad, Freud prepara al lector para las novedades de su explicación vinculándolas a las partes más antiguas de la metapsicología, que se remontan a la época del *Proyecto* y de los estudios sobre *La histeria*. Recuérdese que Freud había tomado de Breuer la hipótesis de dos regímenes de la energía psíquica: la energía "libre" y la energía "ligada". Ahora incorpora esta concepción a su propia especulación, relacionándola con la teoría ya expuesta, según la cual la conciencia es una función "superficial" en sentido casi anatómico; esta comparación se basa en razones ontogenéticas y permite comparar los divergentes destinos de la percepción interna y la percepción externa; en efecto, la recepción de los estímulos externos está condicionada por la construcción de un escudo protector: "para el organismo viviente, la defensa contra los estímulos es una labor casi más importante que la recepción de los mismos".<sup>7</sup> Pues bien, "no puede existir tal escudo para el interior";<sup>8</sup> esto es, para las pulsiones. Freud relaciona

<sup>6</sup> G. W. XIII, p. 22; S. E. XVIII, p. 23; tr. esp. I, p. 1905.

<sup>7</sup> G. W. XIII, p. 27; S. E. XVIII, p. 27; tr. esp. I, p. 1107.

<sup>8</sup> G. W. XIII, p. 28; S. E. XVIII, p. 29; tr. esp. I, p. 1108. (Cf. *Proyecto de una psicología para neurólogos*, primera parte, secc. I [9].) El paralelismo entre protección externa e interna permite, de paso, arriesgar una hipótesis referente a la proyección. Al producir los estímulos internos un exceso de placer, "se tiende a tratarlos como si actuasen no desde dentro sino desde fuera, y esto

esa **carentia** de escudo contra estímulos con la noción de **Breuer** sobre la **energía** ligada, con lo cual abre una brecha en su propia concepción de **un** aparato psíquico **autorregulado** por el solo principio del placer, ya que éste no interviene sino después de afianzada una labor **previa**: la de ligar la energía que afluye al aparato psíquico, o sea la tarea de hacerla pasar del estado de libre circulación al estado de reposo o **quiescente**. He aquí —declara Freud— la función anterior al principio del placer. Es cierto que nada hemos dicho todavía acerca de la pulsión de muerte, pero al menos hemos limitado en un punto importante el reinado del principio del placer; ese punto es el de la defensa.

Esta función, irreductible y previa, se pone al descubierto cuando fracasa. ¿Qué es, en efecto, un traumatismo sino una brecha abierta en la bañera contra estímulos, **habitualmente** eficaz? Hay, pues, antes del placer, procedimientos destinados a domeñar las\* energías que han roto los diques, una reacción contra la invasión **energética**, o sea una **contrainvestigación** o una **sobreinvestigación**, para hablar en términos económicos.

Tales especulaciones sobre el escudo antiestímulos y sobre las brechas en el abiertas no resultan inútiles, ya que permiten explorar las relaciones entre defensa y **angustia**. Freud propone llamar angustia (**Angst**) a "un particular estado de **expectación** del peligro y preparación para el mismo, aunque nos sea **desconocido**",<sup>9</sup> en cambio el sobresalto o susto (**Schreck**) designaría el estado provocado por un peligro al que nos vemos expuestos sin estar preparados, y su característica sería la sorpresa.

En cuanto al miedo (**Furcht**), procede de un encuentro actual con un peligro determinado. La preparación ante el peligro da a la angustia una función positiva, y en este sentido equivale a un **escudo antiestímulos**; tal preparación para **el** peligro, propia de la **angustia**, es la que falla en eso que llamábamos ruptura del escudo o traumatismo. Ya podemos **reinterpretar**, a la luz de estas consideraciones sobre las relaciones entre defensa y placer, los sueños de la neurosis traumática. No podemos incluirlos entre los sueños de realización del deseo, ni colocarlos bajo el principio del placer, **puesto** que pertenecen a la labor defensiva que precede al reinado del placer:

**"Tales** sueños tratan de dominar retrospectivamente los **estímu-**

**permite emplear** el **escudo** antiestímulos como medio defensivo contra **aquellos**.  
Este es el origen de la **proyección**, a la que tan importante papel está reservado \* en la producción de procesos patológicos". C. W. **xiii**, p. 29; S. E. **xviii**, p. 29;  
tr. esp. I, p. 1108.

• G. W. **xiii**, p. 10; S. E. **xviii**, p. 12; tr. esp. I, p. 1099.

los, desarrollando la angustia cuya omisión causó **la neurosis traumática**".<sup>10</sup> Se confirma así la idea de que la compulsión repetitiva representa una excepción al principio del placer, en la medida en que la labor de ligar las impresiones traumáticas resulta ser a su vez **anterior** a la labor de procurarse placer y evitar el **displacer**.<sup>11</sup>

Alguien podría objetar que tal prioridad de las medidas defensivas destinadas a "ligar" la energía libre sobre el principio del placer (y sobre esa modificación suya que es el principio de realidad) nada tiene que ver con una eventual pulsión de muerte. Y es aquí donde el hábil manipulador descubre de repente su juego: eso que permanece **inexplicado** en la compulsión repetitiva es su carácter "**pulsional**" (*triebhaft*), incluso "**demoniaco**" (*demonisch*). Debemos citar íntegramente el párrafo en que Freud da su golpe decisivo, desproporcionado respecto a todas sus prudentes preparaciones **anteriores**: "Pero ¿de qué modo se halla en conexión el aspecto pulsional (*das Triebhafte*) con la compulsión de repetición? Se nos impone la idea de que ya estamos en la pista de un carácter universal de las **pulsiones**, y acaso de la vida orgánica en general, no reconocido claramente hasta ahora, o al menos no subrayado de modo expreso. Una pulsión sería, pues, una exigencia (*Drang*) inherente al organismo vivo que le impulsa a restablecer un estado de cosas anterior, estado que el viviente ha tenido que abandonar bajo la presión de fuerzas exteriores perturbadoras; dicho de otro modo, una especie de elasticidad orgánica o, si se quiere, la manifestación de la inercia (*Trägheit*) inherente a la vida **orgánica**".<sup>12</sup>

Es decir, que todos aquellos preparativos fueron montados para aislar el carácter pulsional de la compulsión repetitiva, previamente tratada como una peripécia defensiva y sustraída al reino del principio del placer mediante **un** rodeo. Y ese carácter pulsional es lo que autoriza, de modo **definitivo**, a erigir la inercia en pie de igualdad con la pulsión de vida.

Toda **la** continuación del ensayo consiste, de una parte, en llevar la hipótesis al extremo o, mejor dicho, dejarla llegar hasta sus últimas consecuencias, como un gas con todo el lugar libre para **expandirse**, y de otra **parte**, en hacerla **plausible** mediante un método de convergencia de indicios.

**¡Vayamos**, pues, a lo extremo! Y lo extremo es esto: **el** viviente es muerto no por fuerzas exteriores que lo **sobrepasan**, como en

<sup>10</sup> G. W. XIII, p. 32; S. E. XVIII, p. 32; tr. esp. I, p. 1109.

<sup>11</sup> "Si existe un '**más allá** del principio del placer', será lógico admitir también un tiempo anterior (*Vorzeit*) a la tendencia del sueño a **realizar los deseos**." G. W. XIII, p. 33; S. E. xvm, p. 33; tr. esp. I, p. 1110.

<sup>12</sup> G. W. XIII, p. 38; S. E. xvm, p. 36; tr. esp. I, p. 1111.

**Spinoza**,<sup>13</sup> muere, va hacia la muerte por un impulso interior: "Todo ser viviente muere por razones internas... la meta de toda vida es la muerte".<sup>14</sup> Mejor —¿o peor?—: la vida misma no es voluntad de cambiar, de desarrollarse, sino voluntad de conservarse. Si, pues, la muerte es meta de la vida, todas las motivaciones de la vida sólo son rodeos hacia la muerte, y el así llamado instinto de conservación sólo es una tentativa del organismo para defender su propia manera de morir, su personal camino hacia la muerte. Los cambios nos son impuestos por los factores exteriores, por la tierra y el sol, o sea por el medio ambiente preorgánico de la vida; el progreso es trastorno y distracción, a los que se adapta la vida a fin de proseguir, en este nuevo plano, su designio conservador. Por eso resulta cada vez más difícil morirse: cuanto más se prolonga y se complica el camino hacia la muerte, más se individualiza y singulariza. En cuanto al llamado "instinto de perfección", representa sin duda una consecuencia de esa forzada adaptación; si todos los caminos están interceptados hacia atrás por la represión, ¡qué remedio sino seguir huyendo hacia adelante, por el camino del progreso intelectual y la sublimación ética! Pero nada de todo ello demanda un "instinto de perfección" diferente de las tendencias conservadoras de la vida.

¿Se quieren pruebas? Repárese en las migraciones de peces y pájaros, retornando a los antiguos parajes de la especie; en la recapitulación por el embrión de las fases anteriores a la vida; en los datos de regeneración orgánica. ¿No testimonia todo ello la índole conservadora de la vida y la compulsión repetitiva inherente a la vida?

Dirá el lector: ¿a qué viene todo eso? Ante todo, se trata de acostumbrarnos a reconocer en la muerte una figura de la necesidad, para que nos sea más fácil someternos a la sublime **Ananké**, "a la ley inexorable de la naturaleza".<sup>15</sup> Pero, sobre todo, ¡para permitirnos entonar ahora el himno a la vida, a la libido, al Eros! Por lo mismo que la vida camina hacia la muerte, la sexualidad es la gran excepción en esa marcha de la vida hacia la muerte.<sup>16</sup> Es Tánatos quien revela

<sup>13</sup> Spinoza, *Ethica* III, proposición IV: "Nada puede ser destruido sino por una causa exterior"; y la prueba de la proposición VI: "Cada cosa, conforme a su potencial entitativo (*quantum in se est*), se esfuerza en perseverar en su ser".

<sup>14</sup> G. W. XIII, p. 40; S. E. XVIII, p. 38; tr. esp. I, p. 1112.

<sup>15</sup> G. W. XIII, p. 45; S. E. XVIII p. 45; tr. esp. I, p. 1115. Volveremos sobre este término mítico de Ananké. Freud, esbozando su propia crítica, observa: "Puede que esta creencia en la interna necesidad del morir no sea tampoco sino una de las ilusiones que nos hemos forjado —um die Schwere des Daseins zu ertragen (Schiller, *La desposada de Messina*, I, 8)— para soportar la carga de la existencia". *Ibidem*.

<sup>16</sup> "¿Será preciso decir que, a excepción de las pulsiones sexuales, sólo existen pulsiones que buscan el restablecimiento de un anterior estado de cosas, y no

el sentido de Eros como lo que resiste a la muerte. Las pulsiones sexuales son "las auténticas pulsiones de vida; actúan contra el designio de las otras pulsiones, designio que, en razón de sus funciones, conduce a la muerte; este hecho señala entre unas y otras pulsiones una contraposición cuya importancia ha sido reconocida desde mucho tiempo atrás por la teoría de las neurosis".<sup>17</sup>

Un franco *dualismo* pulsional viene, pues, resultando de esta sinuosa discusión. Pero ¿qué dualismo? ¿Y cómo se comporta este dualismo frente a las expresiones anteriores del dualismo pulsional?

La sustitución de la libido por Eros obedece a un propósito muy concreto de la nueva teoría de las pulsiones: si el viviente camina hacia la muerte a impulso de un proceso interior, eso que lucha contra la muerte no puede ser algo interior a la vida sino la conjugación de un mortal con otro mortal. Y a esa conjugación Freud la denomina **Eros**: el deseo del otro está implicado inmediatamente en la posición de Eros; es siempre en compañía de otro como el viviente lucha contra la muerte, contra su **muerte**, tras la que va cuando está aislado y separado, a través de largos rodeos de adaptación al medio ambiente natural y cultural. Freud no busca aquel impulso en algún > deseo de vivir inscrito en cada uno: en el viviente *solitario* él sólo encuentra la **muerte**.<sup>18</sup>

Tal es la intuición que Freud extraña a las grandes unidades y a las pequeñas. Por una parte, a las grandes unidades: en el estudio de 1921, *Psicología de las masas y análisis del yo*, atribuye expresamente a Eros, al vínculo libidinal, la cohesión de conjuntos humanos cada vez más extensos y, particularmente, de las colectividades organizadas y artificiales como la Iglesia y el ejército. Por otra parte, también a las pequeñas unidades: la copulación de los seres monocelulares sugiere que se "aplica" la teoría de la libido incluso a las relaciones intercelulares, lo cual exige dotar de sexualidad a las células, una sexualidad que neutralizaría un poco la pulsión de muerte entre ellas: "De este modo la libido de nuestras pulsiones

existen las que tienden hacia un estado nunca antes alcanzado?" G. W. XIII, p. 43; S. E. XVIII, p. 40; tr. esp. I, p. 1114.

<sup>17</sup> G. W. XIII, p. 43; S. E. XVIII, p. 40; tr. esp. I, pp. 1113-4.

<sup>18</sup> Freud no deja de relacionar su teoría (cap. VI) con la de Weissmann, quien identifica las partes mortales de la sustancia viviente con el *soma*, y la parte **inmortal** con el *germen*. Pero Freud se separa de Weissmann cuando éste atribuye la inmortalidad a los protozoos y considera la muerte como una adquisición posterior de la organización. Si la pulsión de muerte es primitiva, no cabe atribuir la inmortalidad tampoco a los protozoos. Freud se aproxima a los autores que han sostenido la senescencia como un hecho "universal de la vida, causada por la imposibilidad de eliminar los deshechos del metabolismo, y que han especulado sobre el "rejuvenecimiento" de los protozoos mediante la "conjugación".

sexuales coincidiría con el Eros de los poetas y filósofos, que mantiene unidas todas las cosas vivientes".<sup>19</sup>

Tamaña generalización de la sexualidad no simplifica sino que complica la situación. El dualismo Eros - Tánatos se nos presenta como una dramática *inversión del pro o contra*, y no tanto como una delimitación de dos campos. En cierto sentido todo es muerte, ya que la **autoconservación** no es sino el camino de rodeo que cada ser viviente sigue hacia su propia muerte; en otro sentido todo es vida, puesto que también el narcisismo es una figura de Eros: puesto que Eros es lo que conserva todas las cosas, y la conservación del individuo **deriva** de la mutua adhesión **de** las células somáticas. El nuevo dualismo expresa más bien la mutua invasión de dos reinos que se superponen exactamente.

Si confrontamos ese dualismo con las expresiones anteriores del dualismo pulsional, veremos que la **perplejidad** se confirma. Freud siempre fue dualista, pero hay cambios continuos en la distribución de los términos opuestos y en la naturaleza misma de la oposición. Cuando distinguía entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo, no le guiaba un antagonismo **pulsional** sino la distinción popular entre el amor y el **hambre**, así como la polaridad objeto - yo. Al introducir el narcisismo en su teoría, la distinción vino a ser **tópico-económica** para designar un conflicto de **investigaciones**.<sup>20</sup> El nuevo dualismo, en lugar de sustituir al **precedente**, más bien lo **confirma**: si la libido **narcisista** es, en efecto, una forma de Eros, quiere decirse que está **del** lado de la vida. Y, sin embargo, dijimos que las pulsiones del yo se oponían a las pulsiones sexuales como las pulsiones de muerte se oponen a las de **vida**.<sup>21</sup> No es que se anule esta asimilación. Hay que llevar el nuevo dualismo no ya al nivel de las **direcciones**, de los fines y de los objetos, sino al nivel de las **fuerzas** mismas; según

<sup>19</sup> G. W. XIII, p. 54; S. E. XVIII, p. 50; tr. esp. I, p. 1118.

<sup>20</sup> G. W. XIII, p. 56; S. E. XVIII, p. 52; tr. esp. I, p. 1119.

<sup>21</sup> "Resulta de lo precedente una tajante oposición entre 'pulsiones del yo' y 'pulsiones sexuales', las primeras impulsándonos a la muerte y las segundas tratando de mantener la vida; pero tal conclusión no resulta tan satisfactoria en muchos aspectos." G. W. XIII, p. 46; S. E. xviii, p. 44; tr. esp. I, p. 1115. Y poco más lejos: "No corresponde ese resultado a nuestras intenciones. Partimos, por el contrario, de una tajante distinción entre pulsiones del yo, identificadas a las pulsiones de muerte, y pulsiones sexuales, identificadas a las pulsiones de vida. Incluso estábamos dispuestos a incluir los llamados instintos de conservación del yo entre las pulsiones de muerte, pero renunciamos a ello al vernos obligados a rectificar. Nuestra concepción ha sido *dualista* desde un principio y lo es ahora en forma más tajante aún desde que entendemos la antítesis, no ya como contraposición entre pulsiones del yo y pulsiones sexuales, sino como oposición entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte". G. W. XIII, p. 57; S. E. XVIII, p. 53; tr. esp. I, p. 1120.

esto, no hay necesidad de hacer coincidir la dualidad: pulsiones del yo - pulsiones sexuales, con la **dualidad**: pulsiones de vida - **pulsiones** de muerte. Ésta afecta a *cada una* de las formas de la libido, como lo verificaremos al estudiar los "representantes" de la pulsión de muerte. El amor **objetal** es pulsión de vida y *también* de muerte, como el amor **narcisista** es Eros que se ignora y cultivo clandestino de la muerte. La sexualidad está operando allí donde también lo está la muerte. Pero es entonces cuando el dualismo **pulsional** se convierte de verdad en antagonismo; justamente porque no se trata de diferencias cualitativas, como en la primera teoría pulsional entre el amor y el **hambre**, ni de diferencias de investigación, según que la **libido** vaya hacia el yo o hacia el objeto, como en la segunda teoría de las pulsiones, el dualismo se convertirá de verdad en lo que *El malestar en la cultura* denominará "una lucha de gigantes".

## 2. LA **PULSIÓN** DE MUERTE Y LA DESTRUCTIVIDAD DEL **SUPERYÓ**

Hemos insistido antes en el exceso de **sentido** que la "especulación" otorga a la pulsión de muerte en relación con cualquier desciframiento de esta pulsión en sus "representantes", no importa de qué nivel o de qué orden se trate. Tal discordancia se nos ha presentado como un dato irreductible de la teoría. Ahora debemos tratar de comprenderla. ¿A qué se debe esa falta de simetría entre la hermenéutica de la vida y la hermenéutica de la muerte? ¿Por qué k conjetura **prevalece** sobre la interpretación al pasar de la teoría de la libido, tomada en sus dos etapas anteriores de elaboración, a la teoría de las pulsiones de vida y muerte?

Una observación insistente de Freud mismo puede servir de cebo a nuestra reflexión. Repetidas veces (ya en *Más allá...*, pero sobre todo en *El yo y él ello* y en *El malestar en la cultura*) habla Freud de la pulsión de muerte como de una energía "muda", por oposición al "**clamor**" de la **vida**.<sup>22</sup> Este abismo entre la pulsión y sus **expresiones**, entre el deseo y k palabra —**significado** por el epíteto "**mudo**"—, ya nos advierte que la semántica del deseo ya no tiene ahí el mismo sentido. El deseo de muerte no habla como el deseo de vida. La muerte actúa en silencio. Por eso encuentra dificultades el método de desciframiento, basado en k equivalencia de dos **sistemas** de referencia, el de la pulsión y el del sentido. Y sin embargo, no tiene el psicoanálisis otro recurso que el de interpretar, es decir,

<sup>22</sup> "Las pulsiones de muerte son, por naturaleza, mudas y el **clamor** de la **vida procede**, esencialmente, de Eros." G. W. **xiii**, p. 275; S. E. **xix**, p. 46; **tr.** esp. I, p. 24.

el de leer un juego de fuerzas en un juego de síntomas. Por eso se limita Freud, en sus últimas obras, a yuxtaponer una especulación aventurada a un desciframiento parcial. Sólo "partes" de la pulsión se manifiestan en tal o cual "representante". Pero nunca habrá equivalencia entre lo descifrado y lo conjeturado.

No se olvide ese punto al emprender la secuencia de escritos que han explotado la brecha abierta por *Más allá del principio del placer*. Observamos un doble desplazamiento de acento: primeramente se insiste más en la tendencia a *destruir* que en la tendencia a *repetir*, y además las expresiones *culturales* se acentúan más que las expresiones *biológicas*. Claro es que esa serie de manifestaciones de la pulsión de muerte no agota la carga de sentido proporcionada por la *especulación*; hasta es posible que se haya perdido una significación esencial al transcribir aquel mutismo en clamor. Freud habla, además, de *las pulsiones de muerte de mejor gana que de la pulsión de muerte (cosa que no hicimos notar al exponer la especulación freudiana)*, previendo así la posibilidad de una gran diversidad de expresiones y una enumeración no exhaustiva de sus manifestaciones.

El primer cambio de acento resulta ya muy evidente en *Más allá del principio del placer*. La compulsión repetitiva introduce la pulsión de muerte, pero es la agresividad, en su doble figura de sadismo y masoquismo, quien la confirma y la verifica. Por supuesto que estos dos últimos ejemplos no tienen la misma significación: el primero simplemente se incorpora a la nueva teoría, mientras que el segundo vuelve a interpretarse a su luz.

La teoría del sadismo es, en efecto, muy antigua. Ya a partir de los tres ensayos de *Una teoría sexual* abarca tres grupos de fenómenos. Por una parte designa un componente más o menos perceptible en toda sexualidad normal e integrada; por otra parte alude a una perversión, el sadismo propiamente dicho, o sea una modalidad independiente de este componente sexual; finalmente, designa una organización *pregenital*, la fase sádica, en que ese componente representa un papel dominante.

Muy diferente es el caso del masoquismo, ya que hasta ahora (en *Una teoría sexual* y en *Los instintos y sus destinos*) el masoquismo no era sino un sadismo "vuelto" contra el yo. Ahora Freud ve en tales formas de masoquismo un fenómeno derivado, en cuanto que sólo indicarían el retorno, la regresión a un masoquismo primario. Ya veremos oportunamente su importancia para perfilar una teoría del superyó, de la conciencia moral y de la culpabilidad.

Todo ello aparece esbozado en pocas líneas. En 1920 Freud no había elaborado aún los conceptos de intriccación (*Vermischung*) y desintriccación (*Entmischung*), mediante los cuales explicará la co-

operación entre la pulsión de muerte y la sexualidad y su **funcionamiento disociado**.<sup>23</sup> Al menos estas dos indicaciones muestran con **claridad** el desfase entre la pulsión de muerte y sus manifestaciones; éstas señalan la aparición de la pulsión de muerte al nivel de una relación **objetal**. A primera vista, el caso de la pulsión de muerte no parece diferir del caso de la pulsión de vida: también aquí sadismo y masoquismo se dejan interpretar, porque tienen un "destino" especial —destruir— y "objetos" determinados —el compañero sexual o el yo. Pero nada permite afirmar que la pulsión de muerte se vierta enteramente en estas expresiones comparables a los representantes de la pulsión de vida; ni el juego del *Fort-Da*, ni siquiera la compulsión de repetición son reductibles a la destructividad. La **destructividad** sólo es *una* de las pulsiones de **muerte**.<sup>24</sup>

Este doble movimiento —la **sustitución** de la compulsión **repetitiva** por la destructividad, y el paso de una metabiología a una **metacultura**— sólo se redondeará en *El malestar en la cultura*; pero los capítulos **IV** y **V** de EZ *yo y el ello* sirven de transición indispensable entre la metabiología de *Más allá del principio del placer* y la metacultura de *EZ malestar en la cultura*.

El rasgo genial, en EZ *yo y el ello*, consiste en la conexión (por así decirlo) de la teoría de las tres instancias —yo, ello y superyó— con la teoría dualista de las pulsiones de *Más allá del principio del placer*. Esta confrontación permite pasar de una especulación suspendida en el vacío a un verdadero desciframiento; en adelante vamos a desimplificar las pulsiones de muerte en el espesor del ello, el yo y el superyó, en lugar de examinarlas cara a cara en una mitología dogmática.

Hablando en absoluto, el dualismo de las pulsiones compete exclusivamente al ello: es una guerra intestina del *ello*.<sup>25</sup> Pero se difunde a partir del fondo instintivo para estallar en las zonas superiores del psiquismo, en lo "sublime". Este proceso de **desintricación** asegura la transición de la especulación biológica a la **interpretación cultural**, y permite el despliegue de todos los "representantes" de la pulsión de muerte, hasta el punto en que se convierte en castigo interior.

Necesitamos, pues, elaborar los conceptos de "intricación" y "**desintricación**", que son sin duda conceptos económicos, igual que

<sup>23</sup> *El yo y el ello*, cap. IV: "Las dos clases de pulsiones".

<sup>24</sup> "La pulsión de muerte nos aparecería así (cierto que en forma sólo parcial, según parece) como una *pulsión destructiva* dirigida contra el mundo exterior y contra los otros seres vivientes." G. W. XIII, p. 269; S. E. XIX, p. 41; tr. esp. II, p. 22.

<sup>25</sup> Y es en estos términos, como las *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* combinan la segunda tópica y la teoría dualista de las pulsiones.

los de investigación, regresión e incluso perversión. Para dotarlos de una base energética, Freud recurre a una hipótesis que no carece de parentesco con el concepto jacksoniano de "liberación funcional": la desintricación de una pulsión libera "una energía desplazable, de suyo neutra pero susceptible de agregarse a un impulso erótico o destructor, cualitativamente diferenciado, y de intensificar su investigación total".<sup>26</sup> ¿Acaso estamos recayendo pura y simplemente en la especulación sobre lo **cuantitativo**, sobre la energía libre y ligada? Es innegable que se trata de una conjeta, tal como lo anota Freud mismo: "En la presente discusión sólo aventuro una hipótesis; no tengo pruebas que ofrecer. Parece plausible suponer que dicha energía desplazable y neutra, **indiscutiblemente** activa tanto en el yo como en el ello, procede de la reserva **narcisista** de la libido, en consecuencia, del Eros **desexualizado**".<sup>27</sup> Señal de ello es la movilidad **requerida** por los "desplazamientos" característicos de los procesos primarios.

Dichos conceptos de "**intricación**" y "desintricación" son, pues, conceptos construidos con miras a formular en lenguaje energético lo que ocurre cuando una pulsión pone su energía al servicio de fuerzas que laboran en sistemas diferentes. Por eso es que no **descansan** en nada que pueda verificarse en el mismo nivel de las energías donde se supone que actúan. Intricación y desintricación son, sencillamente, el correlato, en lenguaje energético, de lo que aparece en un **trabajo** de interpretación aplicado al plano de los "representantes" **pulsionales**.

Si se quiere poner orden en la serie de "representantes" de la pulsión de **muerte, destrucción** recorrerlos de abajo arriba, yendo de lo más biológico a lo más cultural.

En el grado inferior, encontramos la forma erótica del **masoquismo**, el placer de sufrir (**Schmerzlust**). Apenas se habla de él en *El yo y el ello*; pero sí aparece tratado con detenimiento en *El problema económico del masoquismo*.<sup>28</sup> ¿Cómo puede el hombre llegar a gozar sufriendo? No basta con decir, como en *Una teoría sexual*, que el exceso de dolor o placer libera una coexcitación **libidinal** (**libidinöse Miterregung**), a título de efecto secundario (**Nebenwirkung**). Supuesto que exista tal mecanismo, sólo nos proporcionaría un sustrato fisiológico; lo esencial se desarrolla afuera, a **nivel** propiamente **pulsional**. Es preciso suponer que la pulsión destructora se

<sup>26</sup> G. W. **xiii**, pp. 272-3; S. E. **xix**, p. 44; tr. esp. **ii**, p. 23.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Das **ökonomische Problem des Masochismus**, G. W. **xm**, pp. 371-83; S. E. **xix**, pp. 159-70; tr. esp. **i**, *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis* (15), pp. 1023-9.

distribuye en dos tendencias: una, bajo la presión de la pulsión de vida que intenta hacerla inofensiva, se vierte hacia afuera por las vías musculares, y es la corriente destructiva que se pone al servicio de la **sexualidad** y constituye el sadismo propiamente dicho. Pero la parte **no** vertida hacia el exterior, "ligada como está libidinalmente por la coexcitación sexual de que se habló **antes**", constituye el masoquismo erógeno, el placer de sufrir. El masoquismo **erógeno** es, pues, **el** "residuo", que queda en el interior, de una destructividad equivalente al sadismo primitivo o masoquismo primitivo. Como se ve, abundan los enigmas. Ignoramos cómo se produce la "domesticación" (*Bändigung*) de la pulsión de muerte por parte de la libido que actúa no sólo en el sadismo, o sea en la parte de la pulsión de muerte vertida en los objetos exteriores, sino también en el "residuo", que queda adentro, es decir, en el masoquismo, que se nos muestra así como la más primitiva "aleación" (*Legierung, coalescencia*) del amor y la muerte. Es él quien **transparece** bajo "ropajes" (*Umkleidungen*) sucesivos, en las diversas etapas de la organización **libidinal**: miedo de ser devorado (**fase oral**), deseo de ser azotado (fase **sádico-anal**), fantasía de castración (fase **fálica**), fantasía de **coito-pasivo** (fase **genital**). **Intricación** y **desintricación** son, pues, nombres de una dificultad más bien que la solución de un problema.

En Eí yo y *el ello* (cap. **v**), la que se beneficia fundamentalmente con esa relectura de las instancias bajo el signo de la muerte es la teoría del **superyó**. Recuérdese que el **superyó** es, para el **psicoanálisis**, un derivado del complejo paternal y, a este título, una **estructura** más próxima al *ello* que el *yo* perceptivo. Pero sigue sin explicación un rasgo del superyó: su crueldad. A este extraño carácter se agregan varios fenómenos desconcertantes que a primera vista parecen no tener relación con él, tales como la resistencia a la curación. Pero considerando que tal resistencia tiene un aspecto "moral", que es un modo de **castigarse** mediante el sufrimiento y, en consecuencia, que implica un sentimiento inconsciente de culpabilidad que se Satisface en la enfermedad, se va perfilando una red coherente que **incluye**, por un lado, la neurosis obsesiva y la melancolía, por otro lado, la severidad de la conciencia ética normal, pasando por la **resistencia** a la curación. No vamos a discutir ahora si hay motivo para hablar de un "sentimiento inconsciente de culpabilidad". Lo que interesa es la conexión descubierta entre la Falta y la Muerte. Ahí **está** la consecuencia más extremosa del parentesco entre el superyó y *d ello*. El carácter pulsional del superyó implica no sólo que éste **comporta residuos** libidinales a través del complejo de Edipo sino también que está cargado de rabia destructora, en virtud de la "desintricación" de la pulsión de muerte. La cosa llega hasta menguar

la importancia de la instrucción, de la lectura, de las "cosas oídas", brevemente, de las representaciones verbales que haya en la conciencia moral, en **beneficio** de las grandes fuerzas oscuras que surgen de abajo. ¿Cómo es posible —se pregunta Freud— que el superyó se manifieste esencialmente en el sentido de culpabilidad y despliegue tal crueldad contra el *yo*, que llegue a mostrarse "tan cruel como sólo pueda serlo el ello"? <sup>29</sup> El caso de la melancolía nos invita a pensar que el superyó se adueña de todo el sadismo disponible, que el componente destructivo se parapeta en el superyó y **se** revuelve contra el *yo*: "Lo que entonces reina en el superyó diríase que es el puro cultivo de la pulsión de **muerte**..." <sup>30</sup>

Emergiendo así al nivel del superyó, la pulsión de muerte descubre de golpe la amplitud de lo que acabamos de llamar puro cultivo de la pulsión de muerte: atrapado entre un ello criminal y una conciencia moral igualmente tiránica y humillante, el *yo* parece no tener más salida que la de torturarse o la de torturar a otros, desviando su agresividad hacia ellos. De ahí la paradoja: "Cuanto más domina un hombre su agresividad hacia fuera, se vuelve tanto más severo, es decir, más agresivo, en su ideal del *yo*", <sup>31</sup> como si la agresividad tuviera por fuerza que canalizarse contra otro o volverse contra sí mismo. Percibimos de inmediato la aplicación de esta crueldad **ética** a la proyección de un ser superior que castiga sin piedad.

Si relacionamos esta crueldad del superyó con la anterior descripción del "masoquismo **erógeno**", parece a primera vista que falta todo lazo con la sexualidad y que cabe suponer un enlace directo entre destructividad y superyó, sin una etapa erótica. En *El problema económico del masoquismo* intenta Freud restablecer los lazos ocultos entre el erotismo y lo que él denomina "masoquismo moral", si bien es cierto que éste no abarca todo el dominio del superyó.

El sentimiento inconsciente de culpabilidad que se descubre en la furiosa resistencia a la curación y que sería más correcto llamar necesidad de castigo (*Strafbedürfnis*) deja entrever ese lazo disimulado entre masoquismo moral y erotismo. El nexo que revela tener la angustia de conciencia con el erotismo se relaciona con el profundo parentesco del superyó con el ello, debido a los vínculos **libidinales** con la fuente parental de la prohibición. Hay que repetirlo aquí: el superyó es el "representante del ello" (*Vertreter des Es*).

<sup>29</sup> G. W. XIII, p. 284; S. E. XIX, p. 54; tr. esp. II, p. 28. Es curioso que Freud recuerde el **sentimiento** de culpabilidad de ciertas neurosis obsesivas "muy ruidosas" (*überlaut, over-noisy*): sin duda se trata de una de las "voz clamorosas" de la pulsión que es de suyo "**muda**".

<sup>30</sup> G. W. XIII, p. 283; S. E. XK, p. 53; tr. esp. II, p. 28.

<sup>31</sup> *Ibid.*

Este lazo **libidinal** puede distenderse indefinidamente a medida que la "imagen" paterna va sustituyéndose por figuras cada vez más lejanas y cada vez más impersonales, hasta llegar a ese sombrío poder del Destino que tan pocos hombres llegan a desgajar de toda representación **parental**.

Pero dicha aproximación nos ofrece, al mismo tiempo, ocasión de introducir matices que parecían desdeñados en *El yo y el ello*. Ante todo, un matiz entre sadismo del superyó y masoquismo del yo o "masoquismo moral" propiamente dicho: *Lo* descrito en *El yo y el ello* es el sadismo del superyó, que "prolonga la moral hasta el inconsciente" (*eine solche unbewusste Fortsetzung der Moral*); tampoco la aspiración del *yo* a ser castigado es exactamente lo mismo; es él quien se liga al deseo de ser azotado por el padre, deseo cuyo lugar entre las expresiones del "masoquismo **erógeno**" vimos ya antes. Tal deseo expresa, pues, una resexualización de la moral en sentido inverso al proceso normal de la conciencia ética, que procede de la demolición, es decir, de la **dessexualización** del complejo de Edipo. Es, pues, una moralidad resexualizada productora de aquella **monstruosa "intricación"** del amor y la muerte la que corresponde, en el plano de lo "sublime", a lo que en el plano "perverso" era el goce de sufrir.

Se ve cuán peligroso sería confundirlo todo: moralidad normal, crueldad (sadismo del superyó) y necesidad de castigo (masoquismo del *yo*).

No hay duda de que las tres modalidades —**represión** cultural de las pulsiones, vuelta del sadismo contra el *yo* y refuerzo del masoquismo propio del *yo*— son tendencias peligrosamente concurrentes; pero al menos en principio son tendencias distintas. Lo que llamamos sentimiento de culpa se compone de todo ello, pero en proporciones variables.

Volviendo a mirar los análisis de *El yo y el ello* a la luz de las **distinciones** propuestas en *El problema económico del masoquismo*, se concluye que lo descrito más arriba se **refiere** al sadismo **del** superyó más bien que al masoquismo del *yo* o "masoquismo moral". ¿Se contrapone dicho sadismo del superyó a la conciencia normal tanto como el masoquismo caracterizado antes por la resexualización **del** complejo de Edipo? Es difícil decirlo; pero es notable que Freud se haya limitado, en el capítulo v de *El yo y el ello*, a describir dos enfermedades del sentimiento de culpa: la neurosis obsesiva y la melancolía, y que haya manifestado mayor interés por sus respectivas **diferencias** que por sus comunes semejanzas con la moralidad ordinaria. El superyó se revela en la melancolía como puro cultivo de la pulsión de muerte, hasta el extremo del suicidio. En la neurosis

obsesiva, por el contrario, el yo se **protege** contra su propia muerte transformando sus objetos de amor en objetos de odio; y contra este odio, vuelto hacia el exterior y no adoptado por el yo, lucha el yo sufriendo los asaltos del **superyó** que le considera responsable; de ahí los tormentos sin fin del yo que sostiene su lucha en dos frentes. Estos tormentos del **obsesivo**, ese culto del melancólico a la muerte, ¿se oponen a la **desexualización** de la conciencia ética normal tan claramente como el masoquismo? No parece que así sea. Pero el cuadro se vuelve más inquietante; en efecto, aun supuesto que el sadismo no implique una etapa erótica, al menos representa una inclusión directa de la pulsión de muerte en el sadismo del superyó y realiza lo que podríamos llamar una sublimación mortal. Y esto sugiere un acercamiento entre **desintricación**, dessexualización y sublimación. Según eso, el sadismo del superyó representa una forma sublimada de la destructividad, y en la exacta medida en que se **desexualiza**, por desintricación, resulta movilizable en provecho del superyó, convirtiéndose así en "puro cultivo de la pulsión de muerte". La dessexualización del sadismo no resulta, en consecuencia, menos peligrosa que la resexualización del **masoquismo**.<sup>32</sup>

Tal es el pasmoso descubrimiento: también puede sublimarse la pulsión de muerte. Y para redondear este cuadro siniestro, podría tal vez afirmarse que la base pulsional de todo este proceso la ofrece esencialmente el miedo a la castración. En efecto, voy a cotejar el último texto citado con una incidental observación de Freud respecto a la filiación entre castración y angustia de conciencia (observación notable, y la traigo a colación deliberadamente, si recordamos el papel atribuido al miedo a la castración en *El final del complejo de Edipo*). La observación se encuentra hacia el final de *El yo y el ello*: "Aquel ser superior que se transformó en ideal del yo amenazó un día al sujeto con la castración; y esta angustia de castración es **probablemente** el núcleo en torno del cual **cristaliza** luego la angustia de conciencia; aquélla se perpetúa en angustia de **conciencia**".<sup>33</sup>

Así pues, incluso aquel miedo que habíamos vinculado a la génesis de las ilusiones, el miedo propiamente humano, la angustia de

32 "Pero como por su labor de **sublimación** [el yo] desemboca **en** una disociación de las pulsiones y en una liberación de las pulsiones agresivas en el superyó, se expone en su combate contra la libido al peligro de ser maltratado y de morir. Sufriendo bajo los golpes del superyó, incluso sucumbiendo a éstos, se somete a un **destino** comparable al de los protozoos que sucumben a los efectos de los productos de descomposición creados por ellos mismos. La moral que actúa en el superyó **se** nos muestra, en sentido económico, como uno de tales productos de **descomposición**." G. W. XIII, p. 287; S. E. XIX, pp. 56-7; tr. esp I p. 29.

33 G. W. XIII, p. 288; S. E. XIX, p. 57; tr. esp. II, p. 30.

conciencia (*Gewissenangts*), resulta ser incomprendible sin la pulsión de muerte.

### 3. LA CULTURA ENTRE EROS Y TÁNATOS

Todavía no hemos examinado la repercusión más importante de la nueva teoría de las pulsiones sobre la interpretación de la cultura: la **destructividad** del **superyó** sólo es un componente de la conciencia moral individual, en la frontera de lo normal y lo patológico. Ahora bien, la pulsión de muerte entraña una reinterpretación de la cultura misma. Confrontando la definición de cultura dada antes, siguiendo los primeros capítulos de *El porvenir de una ilusión*, y el reajuste de esa misma **definición** en los capítulos ra, **iv** y v de *El malestar en la cultura*, observamos una **profundización** y también una unificación de la noción de cultura frente a la pulsión de muerte.

Cierto que Freud se muestra en *El malestar...* tan deseoso de **dar** una definición puramente económica de la cultura como en *El porvenir de una ilusión*; sólo que también la economía del fenómeno cultural resulta renovada al relacionarla con una estrategia global: la de Eros frente a la muerte.

**Estudiemos** tal repercusión de la interpretación económica de la cultura en *El malestar en la cultura*.

La interpretación se despliega en dos tiempos: primero tenemos todo lo que puede decirse sin recurrir a la pulsión de muerte, y luego, lo que no puede decirse sin que entre en juego esta pulsión.

Más acá del punto de inflexión que le hace desembocar en lo trágico de la cultura, el ensayo avanza con calculada naturalidad. La economía de la cultura parece coincidir con lo que podríamos llamar una "erótica" general: las metas perseguidas por el individuo y las que animan a la cultura se presentan como figuras, unas veces convergentes y otras divergentes, del mismo Eros: "El proceso **cultural** respondería a esa modificación del proceso vital, experimentada bajo el influjo de una tarea impuesta por Eros y urgida por **Ananké**, la necesidad **real**, a saber, la unión de seres humanos aislados en Una comunidad cimentada por sus reciprocas relaciones **libidinales**".<sup>34</sup> Se ve, pues, que es la misma "erótica" la que establece lazos internos entre los grupos y la que lleva al individuo a buscar el placer y huir del sufrimiento (del triple sufrimiento que le infligen el mundo, su Cuerpo y los otros **hombres**). La evolución cultural, como el **crecimiento**

<sup>34</sup> *El malestar en la razón*, G. W. **xiv**, pp. 499-500; S. E. **xxi**, p. 139;  
tr. <p. ra, p. 60.

miento individual desde la infancia a la edad adulta, es fruto de Eros y Aranké, del amor y el trabajo; debemos decir que del amor más que del trabajo, porque unirse en el trabajo para explotar la naturaleza significa mucho menos que el lazo libidinal que une a los individuos en un solo cuerpo social. Parece, pues, ser el mismo Eros quien anima la búsqueda de la dicha individual y quien quiere unir a los hombres en grupos cada vez más amplios. Pero no tarda en aparecer la paradoja: lucha organizada contra la naturaleza, la cultura otorga al propio hombre el poder conferido antes a los dioses; pero esta semejanza con los dioses le deja insatisfecho: malestar en la cultura...

¿Por qué? Basándonos únicamente en esa "erótica" general, podemos sin duda explicar ciertas tensiones entre el individuo y la sociedad, pero no el grave conflicto que determina lo trágico de la cultura. Se explica, por ejemplo, fácilmente que el lazo familiar se resista a extenderse en grupos más vastos. Para cada adolescente, el paso de un círculo al otro se presenta necesariamente como una ruptura del lazo anterior, más limitado. Se comprende también que algo de la sexualidad femenina se resista a transferir lo sexual privado en las energías libidinales del lazo social. Cabe ir mucho más lejos en la línea de las situaciones conflictivas sin encontrar, no obstante, contradicciones radicales. Ya sabemos que la cultura impone cortapisas a la omnímoda satisfacción sexual: prohibición del incesto, censura de la sexualidad infantil, canalización rígida de la sexualidad en las estrechas vías de la legitimidad y la monogamia, obligatoriedad del imperativo de procreación, etc. Pero por penosos que sean tales sacrificios y enredados dichos conflictos, no tienen por qué crear todavía un verdadero antagonismo. Lo más que puede decirse es, por una parte, que la libido resiste con todas las fuerzas de su inercia a la tarea, impuesta por la cultura, de abandonar sus anteriores posiciones; por otra, que el lazo libidinal constitutivo de la sociedad toma su energía de la sexualización privada, hasta amenazarla de atrofia. Pero todo ello resulta tan escasamente "trágico", que podemos soñar en una especie de armisticio o de componenda entre la libido individual y el lazo social.

Así, pues, volvemos a preguntar: ¿Por qué fracasa el hombre en ser dichoso? ¿Por qué esa insatisfacción del hombre como ser de cultura?

Aquí es donde el análisis cambia de sesgo. He aquí que un mandamiento absurdo se plantea frente al hombre: amar a su prójimo como a sí mismo. Una exigencia imposible: amar a los enemigos. Una orden peligrosa: no resistir al malvado. Mandamiento, exigencia y orden que dilapidan el amor, dan una ventaja al malvado y con-

denan al fracaso al imprudente que les obedezca. Pero la verdad oculta tras de la *sinrazón del imperativo* es la sinrazón de una pulsión que escapa a una simple erótica: "La parte de verdad encubierta tras de todo eso y que se niega deliberadamente podemos resumirla como sigue. El hombre no es ni con mucho ese ser bonachón, con un corazón sediento de amor, del que decimos que se defiende cuando se le ataca, sino un ser que, por el contrario, tiene que contar entre sus realidades pulsionales una buena suma de agresividad... En efecto, el hombre se ve tentado a satisfacer su necesidad de agresión contra el prójimo, a aprovecharse de su trabajo sin suficiente compensación, a utilizarlo sexualmente sin su consentimiento, a apropiarse de sus bienes, a humillarlo, a infingirle sufrimientos, a martirizarlo y matarlo. *Homo homini lupus...*"<sup>85</sup>

La pulsión que así perturba la relación del hombre con el hombre y obliga a la sociedad a convertirse en implacable justiciera ya vemos que es la pulsión de muerte, identificada aquí con la hostilidad primordial del hombre frente al hombre.

Con la pulsión de muerte aparece lo que Freud llamará en adelante "pulsión anticultural". A partir de entonces el vínculo social no podrá ya ser tenido por una mera extensión de la libido individual, como se da a entender en *Psicología de las masas y análisis del yo*, ya que él mismo resulta ser la expresión del conflicto pulsional: "La pulsión innata de agresividad en el hombre, la hostilidad de cada uno contra todos y de todos contra cada uno, se opone a la tarca cultural. Esta pulsión de agresividad es el derivado y representante principal de la pulsión de muerte, que hemos hallado junto al Eros y que con él comparte la dominación del mundo. Me parece que ahora deja ya de ser enigmático el sentido de la evolución cultural; por fuerza debe presentársenos como una lucha entre Eros y la muerte, entre las pulsiones de vida y las pulsiones de destrucción, tal como se abren paso en la especie humana. La vida consiste esencialmente en esa lucha; y en lo sucesivo podemos describir el desarrollo de la civilización como la lucha de la especie humana por la existencia. ¡Y es este combate de titanes el que nuestras nodrizas pretenden aplacar exclamando: *Eiapoēia* del Cielo!"<sup>86</sup>

¡Ya tenemos a la cultura misma transportada al gran escenario cósmico de la vida y la muerte! Como desquite, la pulsión "muda" habla en su "derivado" y "representante" principal. No se nos descubre la muerte antes de llegar a la cultura, que es el espacio de su

<sup>85</sup> G. W. XIV, pp. 470-1; S. E. XXI, p. 111; tr. esp. III, p. 37.

<sup>86</sup> G. W. XIV, p. 481; S. E. XXI p. 122; tr. esp. III, p. 46. *Eiapoēia vom Himmel* es una expresión de Heine, en *Deutschland*, canto I, estrofa 7\*. [Eiapoēia equivale al "¡Arrró!" de nuestras nanas. T.j]

manifestación. Por eso una teoría puramente biológica de la pulsión de muerte no debe pasar de especulación, y la especulación sobre la pulsión de muerte sólo cabe descifrarla en la interpretación del odio y la guerra.

Ya tenemos así una progresiva revelación de la pulsión de muerte a través de los tres niveles: **biológico**, psicológico y cultural; al captarla **inicialmente** en la filigrana del Eros, la pulsión de muerte seguía enmascarada en su componente sádico; tan pronto duplicaba a la libido **objetal** como sobrecargaba a la libido **narcisista**. Su antagonismo se nos va haciendo gradualmente menos silencioso a medida que se despliega el Eros, uniendo al viviente consigo mismo, después al yo con su objeto, y finalmente a los individuos en grupos cada vez más amplios. Y es en este último nivel donde la lucha entre Eros y Tánatos se convierte en guerra abierta; diríamos, parafraseando a Freud, que la guerra es el clamor de la muerte. No por eso se atenúa el aspecto mítico de la especulación; la muerte ya no se nos presenta sólo **demónica (démonique)**, sino demoniaca (**démoniaque**); y es cuando Freud toma prestada la voz a Mefistófeles para hablar de la muerte, como antes invocara el **Banquete** de Platón para ilustrar a Eros.

La interpretación cultural de la pulsión de muerte afecta, de rechazo, a la especulación biológica en forma considerable; produce como último fruto una interpretación del sentimiento de culpabilidad **bastante** distinta de la interpretación que daba en términos de psicología individual *El yo y el ello*. Mientras que en este ensayo el sentimiento de culpa estaba visto por su lado patológico, en virtud de la semejanza entre la crueldad del **superyó** y los rasgos sádicos o **masoquistas** de la melancolía y la neurosis obsesiva, los capítulos **VII** y **VIII** de *El malestar en la cultura* acentúan, por el contrario, la función cultural del sentimiento de culpabilidad. Y entonces dicho sentimiento se nos muestra como medio del que se sirve la cultura, no contra la libido sino precisamente contra la agresividad. Este cambio de frente es importante. Como que ahora la cultura representa los intereses de Eros **contra** el propio yo, foco del mortal **egoísmo**; y se sirve de mi propia violencia para conmigo mismo para hacer fracasar mi violencia para con el otro.

Esta nueva interpretación de la culpabilidad desplaza todos los acentos: enfocada desde el punto de vista del yo y dentro del marco de sus "relaciones de dependencia" (EZ yo y *el ello*, cap. **V**), la severidad del superyó parecía **exagerada** y peligrosa, cosa que sigue siendo verdadera y la tarea del psicoanálisis no cambia a este respecto: consistirá siempre en atenuar tal severidad. Pero mirada desde el punto de vista de la cultura y de lo que podríamos denominar

intereses generales de la humanidad, dicha severidad resulta **insustituible**. Tenemos, pues, que articular ambas lecturas del sentimiento de culpa. Su economía desde el punto de vista de la conciencia aislada y su economía desde el punto de vista del cometido **cultural** resultan complementarias. De tal modo la primera lectura no queda anulada por la segunda, que Freud la trae a colación al comienzo del capítulo **vii** de *El malestar en la cultura*. Pero la renuncia principal **que** la cultura exige del individuo no es, según la segunda lectura, **lá** renuncia al deseo como tal, sino a la agresividad. Quiere decirse que ya no **será** suficiente definir la angustia de conciencia como tensión entre el yo y el **superyó**, sino que debemos transportarla a ese escenario más amplio del amor y la muerte: "La culpabilidad [diremos ahora] es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre Eros y la pulsión de destrucción o de muerte".<sup>37</sup>

No sólo **se** superponen las dos lecturas, sino que se implican mutuamente. La función cultural de la culpabilidad pasa por la función psicológica de la angustia de conciencia; desde el punto de vista de la psicología individual el sentimiento de culpabilidad —al menos en su forma cuasi **patológica**— no parece ser sino el efecto de una agresividad interiorizada, de una crueldad reasumida a cuenta del superyó y vuelta contra el yo. Pero su completa economía sólo aparece cuando la necesidad de castigo vuelve a colocarse en una **perspectiva** cultural: "La cultura domina, pues, el peligroso **apetito** de agresión del individuo debilitándolo, desarmándolo y haciéndolo vigilar por mediación de una instancia en él instaurada, a manera de una guarnición colocada dentro de una ciudad ya **conquistada**".<sup>38</sup>

Y llegamos así al centro del "malestar" propio de la vida cultural. El sentimiento de culpa interioriza ahora el conflicto de ambivalencia enraizado en el dualismo pulsional; por eso hay que llegar hasta ese conflicto, el más radical de todos, para descifrar el sentimiento de culpabilidad: "Así se concibe fácilmente que el sentimiento de culpabilidad, **engendrado** por la cultura, no se reconozca como **tal**, sino que permanezca inconsciente en gran parte o se manifieste como un malestar (*Unbehagen*), un descontento (*Unzufriedenheit*) que se pretende atribuir a otras **motivaciones**".<sup>39</sup> La extraordinaria complejidad de este sentimiento proviene de que el conflicto entre pulsiones se expresa mediante un conflicto al nivel de las instancias; por eso no se invalida la lectura de *El yo y el ello*, sino que queda incorporada.

\* G. W. **xiv**, p. 492; S. E. **xxi**, p. 132; tr. esp. **III**, p. 54.

**38** G. W. **xiv**, p. 483; S. E. **xxi**, p. 124; tr. esp. **III**, p. 47.

»• G. W. **xiv**, p. 495; S. E. **xxi**, p. 135; tr. esp. **III**, pp. 56-7.

Dígase otro tanto de la interpretación edípica, a escala individual o a escala de la especie. El juego de ambivalencia característico de la situación edípica —amor y odio frente a la instancia parental— forma también parte de ese juego más amplio de la ambivalencia de las pulsiones de vida y de muerte. Miradas aisladamente, las parciales consideraciones genéticas (que Freud elaboró en diferentes épocas) referentes a la muerte del padre primitivo y a la institución de los remordimientos siguen siendo algo problemáticas, en virtud de la contingencia introducida en la historia por un sentimiento que se presenta, al mismo tiempo, con rasgos de algo "fatalmente inevitable".<sup>40</sup> El carácter contingente de dicho proceso, tal como lo reconstruye la explicación genética, queda atenuado si la explicación genética misma se subordina a los grandes conflictos que dominan el hecho cultural. La familia que sirve de marco cultural al episodio edípico no es, a su vez, sino una figura de la gran empresa de ligar y unir que compete a Eros; y entonces el episodio edípico no es la única vía posible de la creación de los remordimientos.

Así, la reinterpretación del sentimiento de culpa que nos presentan las últimas páginas de *El malestar en la cultura* representa sin duda el punto más agudo de la pulsión de muerte; cuyas sucesivas figuras hemos ido considerando. Mortificando al individuo, la cultura hace que la muerte se ponga al servicio del amor, invirtiendo la relación **inicialmente** existente entre la vida y la muerte. Recordemos las frases pesimistas de Más allá del principio del placer: "La meta de toda vida es la muerte" . . . "Las pulsiones conservadoras . . . tienen como función vigilar para que el organismo siga su propio camino hacia la muerte . . . Tales guardianes de la vida fueron, pues, originalmente escolta de la muerte". Pero tras de llegar a un punto tan crítico, el mismo texto como que recoge velas: las pulsiones de vida luchan contra la muerte. Y ya tenemos a la cultura como la gran empresa de hacer que la vida prevalezca contra la muerte, teniendo como arma **suprema**: el usar de la violencia interiorizada contra la violencia exteriorizada; suprema astucia ésta de hacer que la muerte trabaje contra la muerte.

Freud quiso de manera expresa redondear así la teoría de la cultura mediante la reinterpretación del sentimiento de culpabilidad. Tras ofrecer excusas por haber prolongado inesperadamente su **discusión** en torno a dicho sentimiento, declara: "Eso puede haber perjudicado a la composición de la obra; pero tenía yo la clara intención de presentar el sentimiento de culpabilidad como el problema capital de la evolución de la cultura, señalando además que

<sup>40</sup> *Die verhängnisvolle Unvermeidlichkeit des Schuldgefühls*, G. W. XIV, p. 492; S. E. XXI, p. 132; tr. esp. III, p. 54.

el precio pagado por su progreso reside en la pérdida de felicidad a causa del reforzamiento del sentimiento mencionado".<sup>41</sup>

Esa artimaña de la cultura es lo que, finalmente, quiere ilustrar Freud al citar como apoyo de su interpretación la famosa frase del monólogo de Hamlet: *Thus conscience does make cowards of us all* (así es como la conciencia [moral] hace de todos nosotros unos cobardes). Pero esta "cobardía" también representa la muerte de la muerte; es la labor del espía que la cultura, trabajando para Eros, ha instalado como "guarnición" en el corazón del individuo, como en una ciudad conquistada. Porque "el malestar en la cultura" constituye, en último análisis, "el sentimiento de culpabilidad engendrado por la cultura".<sup>42</sup>

<sup>41</sup> G. W. XIV, pp. 493-4; S. E. XXI, p. 134; tr. esp. III, p. 55.

<sup>42</sup> G. W. XIV, p. 495; S. E. XXI, p. 135; tr. esp. III, p. 57.

## CAPÍTULO III

### INTERROGACIONES

Quisiera rendir homenaje a Freud recopilando en este capítulo algunas de las cuestiones que quedan más pendientes que resueltas. Pese al tono tajante y aun intransigente del maestro, que muy rara vez aceptó disidencias y desacuerdos, la última fase de la doctrina freudiana desemboca en cierto número de cuestiones no resueltas y cuyo balance provisional vamos a intentar aquí:

1] ¿Es tan seguro que conocemos mejor la pulsión de muerte conforme se nos va manifestando más y más, hasta aflorar finalmente al nivel de la cultura en forma de instinto de destrucción? ¿No hay en la especulación biológica un exceso que no encaja en el desciframiento cultural, y que da todavía mucho que pensar? ¿Qué es, a fin de cuentas, la negatividad en la doctrina freudiana?

2] ¿No debemos dudar igualmente de nuestras afirmaciones más firmes relativas al placer? Lo hemos mirado continuamente como el "guardián de la vida": ¿puede, según esto, expresar únicamente la reducción de tensiones? Si su suerte va ligada a la de la vida, y no sólo a la de la muerte, ¿no debería ser algo más que el índice **psíquico** de la reducción de tensiones? Quiero decir: ¿sabemos en última instancia cuál es el significado del placer?

3] **Finalmente**, ¿qué hay de ese principio de realidad que parece anunciar una sabiduría más allá de la ilusión y la **consolación**? ¿Cómo hacer que en definitiva **concuerde** el amor a la vida con esa lucidez, aureolada de austeridad pesimista, que parece traer a la mente una dramaturgia del amor y la muerte? ¿Acaba la doctrina freudiana por encontrar una unidad de tono filosófico, o sigue definitivamente dividida entre el científicismo de sus primeras hipótesis y la **Naturphilosophie** hacia la que tiende Eros y que nunca dejó, quizás, de animar esta tenaz exploración del universo del deseo?

Tal es el sentido de los tres interrogantes en que desemboca, en mi opinión, la última lectura de Freud. ¿Qué es la pulsión de muerte y cuál su relación con la *negatividad*? ¿Qué es el placer y cuál su relación con la *satisfacción*? ¿Qué es la realidad y cuál su relación con la *necesidad*?

## 1. ¿QUÉ ES LA NEGATIVIDAD?

La pulsión de muerte resulta un concepto problemático en muchos aspectos:

Ya comienza siendo problemática la relación entre especulación e interpretación. A ningún lector se le escapa el carácter incierto, sinuoso y literalmente “*yojo*”<sup>1</sup> de esa especulación y de su cortejo de hipótesis incomprobadas. Freud mismo reconoce no saber hasta qué punto cree en todo ello.<sup>2</sup> Habla en una ocasión de una ecuación entre dos magnitudes *desconocidas*.<sup>3</sup> Llega incluso a decir que la suposición de una tendencia a restablecer una situación anterior, si bien cabe compararla a un rayo de luz entre tinieblas, es “un mito más que una explicación *científica*”.<sup>4</sup> Ningún otro tratado de Freud resulta tan aventurado. Y se entiende la razón: toda especulación *directa* sobre las pulsiones, es decir, fuera de sus representantes, resulta mítica. Pues bien, la tercera teoría lo es más que las precedentes, por lo mismo que pretende llegar hasta el sustrato mismo de las pulsiones. El primer concepto de la libido, **globalmente** contrapuesto a las pulsiones del yo, era un concepto unitario presupuestado por las diversas vicisitudes o destinos pulsionales; el segundo concepto de la libido, donde se unen libido de objeto y libido del yo, era más amplio que el primero, puesto que determinaba las diversas distribuciones de las investiciones libidinales. La especulación sobre la vida y la muerte viene a situarse detrás de esos dos conceptos de la libido; la red de “analogías, correlaciones y **conexiones**”<sup>5</sup> a que nos remite la hipótesis deja más cabos sueltos que nunca. La especulación resulta desproporcionada respecto al fenómeno que le sirve de revelador; Freud admite que la hipótesis misma de la pulsión de muerte pudo inducirle a aumentar la importancia de los hechos vinculados con la compulsión de **repetición**.<sup>6</sup> Pero ya hemos visto que todos los demás hechos absorbidos por este fenómeno central podrían interpretarse, en rigor, de otro modo.

Por eso toda la secuencia de nuestro estudio ha consistido en **reconquistar**, progresiva y parcialmente, en el plano de la interpretación analógica lo que primeramente se planteó en el plano de la **especulación**.

<sup>1</sup> Freud cita, como conclusión de su *Más allá del principio del placer*, dos versos orientales sacados del *Maqāmāt* de Al-Harīrī: “Lo que no puede lograrse volando, bueno es que se logre cojeando. Pues está dicho en la Escritura: no es pecado el cojear”.

<sup>2</sup> Más *allá...*, G. W. XIII, p. 64; S. E. XVIII, p. 59; tr. esp. I, p. 1123.

<sup>3</sup> G. W. xm, p. 62; S. E. XVIII, p. 57; tr. esp. I, p. 1122.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> G. W. xm, p. 66; S. E. XVIII, p. 60; tr. esp. I, p. 1124.

<sup>6</sup> *Ibid.*

ción. Pero es necesario tomar conciencia del exceso inicial de la especulación sobre la interpretación, porque ahí está el carácter más relevante, desde el punto de vista epistemológico, de dicho ensayo. Exceso del sentido especulativo que corresponde al carácter directamente metabiológico de las hipótesis manejadas: "La biología es realmente un dominio de posibilidades ilimitadas"<sup>7</sup>? Pero dicha **metabiología** resulta también ser más mitológica que científica, pese a las discusiones sobre Weismann y la muerte de los protozoos. El nombre mítico de Eros testimonia ya que estamos más cerca de los poetas que de los sabios, más cerca de los filósofos especulativos que de los filósofos críticos; no es casual que el único texto filosófico citado esté tomado de la parte **mítica** del *Banquete* de Platón (**el** discurso de Aristófanes sobre el andrógino **primitivo**); es un "**filósofo-poeta**" quien **enseña** que Eros quiere reunir lo que una maligna divinidad ha dividido y dispersado. Más aún: ¿no nos parece estar escuchando a un pensador **presocrático** al oír que Eros es "quien hace que se mantengan juntas todas las cosas vivientes", "quien conserva todas las **cosas**"?<sup>8</sup>

¿Por qué se arriesga Freud, con tanta duda como intransigencia, en el terreno de la metabiología, la especulación y el mito? No basta con decir que en él la teoría ha excedido siempre a la interpretación paso a paso y firmemente. Lo problemático es la naturaleza casi mitológica de dicha metabiología. Acaso cabe suponer que Freud realizaba uno de sus más viejos anhelos, el de pasar de **la** psicología a la filosofía, dando así curso libre a las exigencias románticas de todo su pensamiento, sólo enmascaradas bajo el científicismo **mecanicista** de sus **primeras** hipótesis.

Al mismo tiempo, resulta que lo más sospechoso en ese ensayo es también lo más revelador: bajo un ropaje científico, o más bien bajo la librea de una mitología científica, lo que resurge es la **Naturphilosophie**, aquella misma que, de joven, Freud admiraba en Goethe.

Pero en este caso ¿no debiera afirmarse que toda la teoría de la libido cae bajo la **Naturphilosophie** y que la doctrina freudiana toda entera es una protesta de la filosofía de la naturaleza contra la filosofía de la conciencia? La paciente *lectura* del deseo en sus síntomas, en sus fantasías y, en general, en sus signos no ha **igualado** jamás a la **hipótesis** de la libido, la pulsión y el deseo. Freud pertenece a la línea de pensadores para quienes el hombre es deseo antes que palabra;<sup>9</sup> el

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> G. W. **xiii**, pp. 54 y 56; S. E. **xviii**, pp. 50 y 52; tr. esp **i**, pp. 1118 y 1119.

<sup>9</sup> Propondremos, en la "Dialéctica", ciertas semejanzas entre la **libido freu-**

hombre es palabra porque la primera semántica del deseo es delirio y el hombre jamás acaba de rectificar esta distorsión inicial. Si las cosas son así, quiere decirse que la doctrina freudiana estaría de principio a fin animada por un conflicto entre la "mitología del deseo" y la "ciencia del aparato psíquico" en donde vanamente intentó encajar a aquélla, y que la doctrina fue desbordada, ya desde el *Proyecto*, por sus propios contenidos.<sup>10</sup> Ese sordo conflicto volverá a aparecer al final de este capítulo, no ya al nivel de las hipótesis iniciales sino de la sabiduría final.

Pero el exceso de sentido de la pulsión de muerte, tomada en sus expresiones más especulativas, revela respecto a la serie de sus expresiones biológicas, psíquicas y culturales otro aspecto problemático de tan extraño concepto. ¿Estamos seguros de que todo el sentido de que es portador pasa totalmente a la interpretación cultural? En mi opinión, el exceso de sentido de la especulación sobre la interpretación no designa un vicio de la teoría; al contrario, sugiere que la progresiva determinación de la pulsión de muerte, que acaba en destructividad y anticultura, acaso disimule otro posible sentido, tal como lo sugerirá más tarde el estudio de *La negación*.

Si leemos en orden inverso la serie de "representantes" de la pulsión de muerte, nos sorprenderá el desfase entre estos tres temas: la inercia de la vida, la compulsión repetitiva y la destructividad. Y paramos en la sospecha de que la pulsión de muerte es una designación colectiva, conjunto heteróclito: inercia biológica no es obsesión patológica, ni repetición es destrucción.

Nuestra sospecha crece al considerar otras afloraciones de lo negativo que tampoco se dejan reducir a la destructividad.

El famoso ejemplo del juego del *Fort-Da* ya nos deja muy intrigados. Volvamos a él. Este juego de hacer desaparecer y reaparecer simbólicamente a la madre no hay duda de que también consiste en repetir una renuncia afectiva; pero a diferencia del sueño en la neurosis traumática, la repetición lúdica no es una repetición forzada, obsesiva. Jugar con la ausencia es ya dominarla y comportarse activamente frente al objeto perdido en cuanto perdido. Siendo así, volvemos a preguntarnos como al exponer el análisis freudiano: ¿no descubrimos otra cara de la pulsión de muerte, un aspecto no patológico que consistiría en dominar incluso lo negativo, la ausencia

diana y el conatus de Spinoza, la apetición de Leibniz e incluso la voluntad según Schopenhauer y la voluntad de poder de Nietzsche.

<sup>10</sup> Cf. *supra*, "Analítica", parte primera, capítulo I.

y la pérdida? Y tal **negatividad** ¿no está implicada en todo paso al símbolo y al juego?

Esta cuestión empalma con otra planteada a propósito de las creaciones de **Leonardo**; el objeto arcaico perdido —decíamos con Freud— es al mismo tiempo "negado y superado"<sup>11</sup> por la obra de arte que lo recrea o, más bien, que lo crea por primera vez ofreciéndolo a todos como objeto de contemplación. La obra de arte es también un **Fort-Da**, un desaparecer del objeto arcaico como fantasía y un reaparecer del mismo como objeto cultural. ¿No tendrá la pulsión de muerte como expresión normal, no patológica, ese **desaparecer-reaparecer** en que consiste la elevación de la fantasía al símbolo? Esta interpretación no carece de apoyo en Freud. Hemos reservado para esta otra cara de la pulsión de muerte el estudio de uno de los más sorprendentes pequeños ensayos de Freud, intitulado *Die Verneinung*,<sup>12</sup> palabra que en alemán designa habitualmente lo contrario de **Bejahung**, afirmación, y por tanto queda perfectamente bien traducida por *Negación*, ya que designa pura y simplemente el uso del No por oposición al Sí. Freud nos lleva, por una serie de meandros, a asimilar expresamente la negación a la pulsión de muerte.

Pero ¿de qué negación se trata? Muy exactamente de la que no se encuentra en lo inconsciente. Recordemos que lo inconsciente no implica negación, ni tiempo, ni función de lo real. En **consecuencia**, la negación pertenece al mismo sistema Cs. que la organización temporal, el control de la acción, la detención motriz implicada en todo proceso de **pensamiento** y hasta en el principio de realidad. Estamos, pues, en presencia de un resultado inesperado: existe una **negatividad** que no pertenece a las pulsiones sino que pertenece a la conciencia, conjuntamente con el tiempo, el dominio motor y el principio de realidad.

La primera manifestación de esta negatividad de conciencia consiste, justamente, en la toma de conciencia de lo reprimido. Cuando un paciente —anota Freud en las primeras líneas de su **artículo**— agrega a una asociación de ideas o a un fragmento de sueño una protesta como "esa persona no es mi madre", la negación no pertenece a la fuerza que conduce la representación a la conciencia. Es más bien una condición para que la idea reprimida penetre en la conciencia: "La **negación** es una forma de tomar conciencia de lo **reprimido**; incluso es ya un modo de levantar (*Aufhebung*) la represión sin por eso aceptar (*Annahme*) lo reprimido".<sup>13</sup> Freud puede incluso

<sup>11</sup> Cf. *supra*, p. 247, n. 22.

<sup>12</sup> *Die Verneinung* (1925), G. W. XIV, pp. 11-5; S. E. XIX, pp. 235-9; tr. esp. II, *La negación*, en *Psicoanálisis aplicado*, pp. 113-6.

<sup>13</sup> G. W. XIV, p. 12; S. E. XIX, pp. 235-6; tr. esp. II, p. 113.

**afirmar:** "No hay prueba más fuerte de que hemos llegado al inconsciente como cuando el paciente reacciona con la frase: '**Yo** no lo he pensado, en eso no he pensado jamás'. Ese 'no' es el certificado de procedencia —el *made in Germany*— que garantiza la pertenencia de un pensamiento al inconsciente; gracias al símbolo de la negación (*Verneinungssymbol*) el pensamiento se libra de las limitaciones de la represión y se enriquece con contenidos necesarios para **su desarrollo**. La negación pensada **es**, de este modo, el sustituto intelectual de la **represión**".<sup>14</sup>

El segundo grado de la negación concierne a la prueba de realidad; esta nueva función deriva de la precedente: sabemos, en efecto, que las condiciones del "devenir-consciente" y las de la "prueba de la realidad" son las mismas, puesto que regulan la discriminación de lo interior y lo exterior. Ahora bien, el juicio negativo —A no posee el atributo B— no es de verdad un juicio de realidad a no ser que supere el punto de vista del yo de placer, para quien decir sí es **introyectar** lo que le viene bien, es decir, a fin de cuentas "devorarlo"; y decir no es expulsar lo malo, es decir, a fin de cuentas "escupirlo". El juicio de realidad marca la sustitución del "yo inicial de placer" (*anfängliches Lustich*) por el "yo real terminal" (*endgültiges Real-Ich*). La cuestión no es saber si lo percibido, "comprendido" (*wahrgenommen*), puede ser "prendido" [acogido] (*aufgenommen*) en el **yo**, sino saber si lo que está presente en el yo a título de representación puede ser *reencontrado* en la realidad. Así es como se efectúa la discriminación entre la representación, que sólo está "adentro", y lo real, que está igualmente "afuera". Ahora bien, ¿cuál es el **momento** del *no* en esta prueba de la realidad? Ese momento está en el intervalo entre "encontrar" y "reencontrar" (*wiederfinden*); ahí reside la función de la negación, implícita en **cualquier** juicio, incluso en el positivo. En efecto, la representación no es una inmediata presentación de las cosas, sino una reproducción, que vuelve a hacer presentes las cosas ausentes: "La condición para poner en obra la prueba de la realidad es que los objetos que antes procuraban la satisfacción real se hayan perdido"; y sobre este fondo de ausencia, de pérdida es donde la representación se ofrece a la prueba de realidad: "El fin primario e inmediato de la prueba de realidad no es, pues, *encontrar* un objeto correspondiente a una representación, sino *reencontrarlo*, convencerse de que aún **existe**".<sup>15</sup> De este modo el intervalo de negación que separa la presencia primitiva de su **representa-**

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> G. W. **xiv**, p. 14; S. E. **xix**, p. 238; tr. esp. **u**, p. 1135. Se encuentra **una** fórmula idéntica en *Una teoría sexual*: "hallar un objeto consiste, de hecho, en volver a encontrarlo", G. W. **v**, p. 123; S. E. **vii**, p. 222; tr. esp. **II**, p. 813.

ción hace posible la prueba crítica, de donde emergen a la vez un mundo *real* y un yo *real*. Relacionando los tres análisis —el del *Fort-Da* en *Más allá del principio del placer*, el de la creación estética en el *Leonardo...* y el del juicio de percepción en el artículo *La negación*— comienzan a precisarse los rasgos de la función de la negatividad. Hemos podido captar una operación común entre el desaparecer-reaparecer del juego, el negar-superar de la creación estética y el perder-reencontrar del juicio de percepción.

¿Cuál será ahora la relación de esa negatividad con la pulsión de muerte? He aquí lo que escribe Freud al final de su artículo sobre *La negación*: "El estudio del juicio nos permite, por primera vez quizás, atisbar el origen de una función intelectual por medio del mecanismo de los impulsos primarios. El juicio es la continuación, dirigida hacia un fin (*zweckmäßig, along Unes of expediency*), del proceso de incorporación al yo, conforme al principio del placer, o de expulsión del yo. La polaridad del **juicio** parece corresponder a la **oposición** de dos grupos de pulsiones: la afirmación, como sustituto de la fusión, pertenece al Eros; la negación, que sucede a la expulsión, pertenece a la pulsión de destrucción. El placer de negar, el **negativismo** de tantos psicóticos, probablemente es signo de la **desintricación** (*Entmischung*) de las pulsiones por **retiro** de los **componentes libidinales**. Pero la operación del juicio sólo es posible cuando la creación del símbolo de la negación ha permitido al pensamiento un primer grado de independencia respecto a los resultados de la represión y, con ello, también de la compulsión del principio del **placer**".<sup>16</sup>

Freud no dice que la negación sea otro representante de la pulsión de muerte; sólo dice que deriva genéticamente por "sustitución", como más en general el principio de realidad sustituye al principio del placer (o como la avaricia **sustituye**, por ejemplo en el análisis del carácter, a una arcaica constitución libidinal, como lo es la **anal**). No nos asiste, por tanto, ningún derecho a sacar de ese texto más de lo que da, **ofreciendo** su inmediata transcripción hegeliana. Podríamos hacerlo por nuestra cuenta y riesgo, pero no como intérpretes de Freud.

Lo que Freud articula es una "económica" de la negación y no una "dialéctica" de la verdad y de la certeza, al estilo del primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*. No obstante y pese a sus limitaciones, la aportación de ese **articulito** es considerable: la conciencia implica la negación, tanto en la "toma de conciencia" de su propia riqueza enterrada como en el "reconocimiento" de lo real.

<sup>16</sup> G. W. **xiv**, p. 15; S. E. **xix**, pp. 238-9; tr. esp. **ii**, p. 1135.

Lo extraño no es que la negación derive por sustitución de la pulsión de muerte, sino más bien, y en sentido inverso, que la pulsión de muerte esté representada por una función tan considerable que nada tiene que ver con la destructividad sino, por el contrario, con la simbolización lúdica, con la creación estética y finalmente con la misma prueba de realidad. Hallazgo que basta para volver a poner en flujo todo el análisis de los representantes de pulsión. La pulsión de muerte no se cierra en esa destructividad que, según decíamos, es su clamor; acaso se abre hacia otros aspectos del "trabajo de lo negativo" que permanecen tan "silenciosos" como ella misma.

## 2. PLACER Y SATISFACCIÓN

¿En qué ha venido a parar el principio del placer al término del ensayo que pretende sobrepasarlo?

Plantear la cuestión es preguntarse: ¿qué es lo que, finalmente, está "más allá del principio del placer"? No existe respuesta concreta a este interrogante. Y si se piensa en el título mismo del tratado, es como para sorprenderse; el más allá resulta, en verdad, inencontrable. No sólo no hay allí una respuesta definitiva, sino que en el camino se ha perdido hasta una respuesta provisional. Y no deja de ser este hecho uno de los aspectos más "problemáticos" del ensayo.

Recordemos cuáles eran, por una parte, la cuestión inicial y, por otra, la respuesta provisional dada antes de introducir la pulsión de muerte.

La cuestión tenía un sentido concreto en la medida en que se admitía la equivalencia entre principio de constancia y principio del placer. Esto admitido —y Freud no lo pondrá seriamente en tela de juicio en *Más allá...*, sino solamente en *El problema económico del masoquismo*—, buscar un más allá del principio del placer es preguntarse sobre la existencia de "tendencias más primitivas que el principio del placer e independientes de él",<sup>17</sup> es decir, irreductibles a la tendencia del aparato psíquico a reducir sus tensiones y mantenerlas al nivel más bajo posible. Ahora bien, tal tendencia la habíamos encontrado incluso antes de haber introducido las pulsiones de muerte. En efecto, por una parte se había manifestado mediante la compulsión repetitiva, que actúa pese al displacer que ella aviva; por otra parte, la habíamos podido vincular a una tarea anterior a la búsqueda del placer: a la tarea de "ligar" la energía libre. No cabe

<sup>17</sup> Cf. *supra*, p. 244, n. 4.

duda que tal tendencia y tal tarea no se contraponen al principio del placer, pero al menos tampoco derivan de él.

Pero he aquí que entran en escena los grandes papeles de la Muerte y la Vida. Lejos de consolidar el primer resultado, la introducción de la pulsión de muerte lo deshace. La pulsión de muerte resulta ser la más sorprendente ilustración del principio de constancia, del que siempre el principio del placer se consideraba como simple doble psicológico. En efecto, es imposible no relacionar la "tendencia a restaurar un estado anterior" —que define la pulsión de muerte— con la tendencia del aparato psíquico a mantener la cantidad de excitación en él existente al más bajo nivel posible o, cuando menos, a mantenerlo constante. ¿Debemos llegar a afirmar que principio de constancia e instinto de muerte coinciden? Pero entonces la pulsión de muerte, introducida expresamente para explicar el carácter pulsional de la compulsión repetitiva, no estaría más allá del principio del placer, sino que en cierta forma se identificaría con él.

Creo que debemos dar este nuevo paso, al menos mientras se admite la equivalencia entre el principio del placer y el principio de constancia. Si el placer expresa una reducción de tensión y la pulsión de muerte señala el retorno de lo viviente a lo inorgánico, debería decirse que placer y muerte están del mismo lado. Freud bordea más de una vez semejante paradoja: "La tendencia dominante de la vida psíquica y acaso de la vida nerviosa en general es el esfuerzo por reducir, por mantener constante o por suprimir la tensión interior debida a los estímulos (el 'principio de Nirvana', para usar una expresión de Barbara Low), tendencia que se expresa en el principio del placer; el reconocimiento de este hecho es una de las más sólidas razones para creer en la existencia de pulsiones de muerte".<sup>18</sup> Y poco después: "Parece que el principio del placer está al servicio de las pulsiones de muerte".<sup>19</sup> El parentesco del placer sexual con un desfallecimiento, con la momentánea extinción de una excitación intensa, va en el mismo sentido paradójico, y *El yo* y *el ello* insiste sobre este mismo tema.<sup>20</sup>

Pero entonces —cabe preguntar— ¿qué es lo que está más allá del principio del placer? Todos los términos hasta ahora contrapuestos entre sí van a parar al mismo lado, el de la muerte: constancia, retorno a un estado anterior, placer...; y considerando que la tarea de "ligar" la energía libre constituye a su vez una operación

<sup>18</sup> Más allá del principio del placer, C. W. XIII, p. 60; S. E. XVIII, pp. 55-6; tr. esp. I, p. 1121.

<sup>19</sup> G. W. XIII, p. 69; S. E. xviii, p. 57; tr. esp. I, p. 1125.  
"o G. W. xm, p. 276; S. E. xix, p." 47; tr. esp. I, p. 25.

previa "que introduce y afianza la dominación del principio del placer",<sup>21</sup> resulta que también esta labor está al servicio del principio del placer, y en consecuencia al servicio de la pulsión de muerte. Todas las diferencias quedan anuladas en la tendencia general a la anulación.

Sólo queda una respuesta posible. Si el principio del placer no significa nada diferente del principio de constancia, ¿no debería decirse que más allá del principio del placer sólo queda Eros? Eros es la gran excepción al principio de constancia. Ya sé que Freud escribió que todas las pulsiones son conservadoras;<sup>22</sup> pero añadiendo que las pulsiones de vida lo son en grado más alto, en cuanto que ofrecen especial resistencia a las influencias exteriores y, en otro sentido, en cuanto que conservan la vida misma durante un período relativamente largo.<sup>23</sup> Además, la hipótesis de una "sexualidad celular" permite interpretar la propia conservación y aun el narcisismo como un sacrificio "erótico" de cada célula en bien de todo el cuerpo, por lo tanto como una manifestación de Eros. En fin y sobre todo, si Eros "conserva todas las cosas" esto se debe a que "une todas las cosas". Pues bien, este designio sale al encuentro de la pulsión de muerte: "La unión con una sustancia viviente de un individuo diferente aumenta las tensiones y aporta, por así decirlo, nuevas *diferencias vitales* que luego explotará la vida".<sup>24</sup> Ya tenemos, pues, el esbozo de una respuesta: quien escapa al principio de constancia es precisamente Eros, el turbador del sueño, el "perturbador de la paz". Pero ¿no arruina tal propuesta la hipótesis misma que está en el origen de la teoría psicoanalítica, a saber, que el aparato psíquico está cuasi automáticamente regulado por el principio de constancia?

Sin duda hay que llevar más lejos todavía la discusión de los conceptos rectores de la teoría inicial; y el más problemático de todos resulta ser la significación misma del placer. En Más allá... no se pone explícitamente en tela de juicio la equivalencia más antigua de toda la metapsicología, la equivalencia entre principio del placer y principio de constancia. Pero las conclusiones que se sacan de ella, una vez introducidas las pulsiones de muerte, la hacen totalmente insostenible. Lo que está del lado de la muerte es el principio del Nirvana, única transcripción fiel del principio de constancia en la afectividad humana. Pero ¿acaso se agota el principio del placer en el principio del Nirvana? Resulta difícil sostener hasta el fin el su-

<sup>21</sup> Más allá..., G. W. XIII, p. 67; S. E. XVIII, p. 62; tr. esp. I, p. 1124.

<sup>22</sup> G. W. XIII, pp. 42-3; S. E. XVIII, p. 40; tr. esp. I, p. 1113.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> G. W. XIII, p. 60; S. E. XVIII, p. 55; tr. esp. I, p. 1121.

puesto de que el placer y el amor puedan no estar del mismo lado en esa lucha de gigantes que libran la vida y la muerte. ¿Cómo podría el placer estar al margen de la creación de tensiones, o sea de Eros? ¿No es esa creación lo que se experimenta hasta en la descarga de tensiones? ¿No debería decirse, con Aristóteles, que el placer se da como una añadidura al cumplimiento de la función, de la operación, del acto, o como quiera decirse? Pero entonces lo sospechoso es definir el placer en términos puramente cuantitativos, como simple función del aumento o disminución de una cantidad denominada tensión de excitación. Freud comenzó a sacar esta conclusión en *El problema económico del masoquismo* (1924): el principio del placer —concede— no es lo mismo que el principio del Nirvana, único en estar "totalmente al servicio de las pulsiones de muerte".<sup>25</sup> Es preciso admitir que "sentimos directamente el aumento o la disminución de las magnitudes de estímulo en la serie de sentimientos de tensión (*Zunahme und Abnahme der Reizgrößen direkt in der Reihe der Spannungsgefühle empfinden*), y es indudable que hay tensiones experimentadas como placer y distensiones experimentadas como displacer".<sup>26</sup> El placer estaría ligado, según eso, a un carácter cualitativo de la misma excitación, acaso a su ritmo, a su desenvolvimiento temporal.

Freud limita, sin embargo, la amplitud de tal concesión al vincular el principio del placer al principio del Nirvana a manera de una modificación impuesta por la pulsión de vida. De este modo sigue siendo indudable que el principio del placer es el "guardián" de la vida. Su papel de guardián expresa sus conexiones con el principio de constancia, pero es guardián de la vida y no de la muerte.

¿No equivale a reconocer que el gran dualismo del amor y la muerte atraviesa también al placer? ¿Y no equivale a decir que no sabemos nada de lo que está más allá del principio del placer, porque no sabemos lo que es el placer?

Las razones para dudar de nuestro conocimiento acerca de la naturaleza del placer son numerosas en la obra misma de Freud. Ante todo, no olvidemos que la formulación más antigua del principio del placer es solidaria de una representación del aparato psíquico cuyo carácter solipsista hemos subrayado varias veces. La hipótesis tópico-económica resulta solipsista por construcción, pero jamás lo son los hechos clínicos por ella transcritos —relación con el seno materno, con el padre, la constelación familiar, las autoridades—, y menos aún

<sup>25</sup> *El problema económico del masoquismo*, G. W. XIII, p. 372; S. E. XIX, p. 160; tr. esp. I, en *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, p. 1024.

<sup>26</sup> *Ibid.*

la experiencia analítica dramatizada en la transferencia, en cuyo interior se desenvuelve la interpretación. La misma noción de pulsión, más fundamental que cualesquiera representaciones auxiliares de la tópica, se distingue de la noción habitual de instinto en la medida en que la pulsión se dirige a otro. No es posible, según eso, que la última significación del placer consista en la descarga de tensiones "en" un aparato aislado; así sólo se definiría el placer solitario de la sexualidad autoerótica. Ya en el *Proyecto* Freud llamaba satisfacción (*Befriedigung*) a esa cualidad del placer que requiere el concurso de otro.

Pero en tal caso, introduciendo al otro en el circuito del placer, aparecen otras dificultades. La estructura del **Wunsch** nos ha enseñado que el deseo no es una tensión que pueda ser descargada; tal como Freud mismo lo describe, el deseo revela una constitución estrictamente insaciable. El drama edípico sería imposible si el **niño** no quisiera demasiado, no quisiera lo que no puede obtener (poseer a la madre, o tener un hijo con la **madre**); el "mal infinito" que en él habita lo excluye de la satisfacción.

Por otra parte, si el hombre pudiera satisfacerse estaría privado de algo más importante que el placer y que es la contrapartida de la insatisfacción: la simbolización. El deseo da que hablar en cuanto que es demanda insaciable. La semántica del deseo, de la que estamos hablando continuamente aquí, es solidaria de esa prórroga de la satisfacción, de esa **mediatización** sin fin del placer.

Es curioso que tenga Freud una concepción más sutil y matizada de los males que constituyen "el fardo de la existencia", que del placer. Mientras que continúa hablando del placer como de una descarga de tensión, distingue perfectamente el displacer —simple contrario del placer— tanto de la trilogía del miedo, el sobresalto y la angustia, como del triple miedo que engendran el peligro exterior, el peligro pulsional y el peligro de conciencia; y al llegar al miedo de la muerte se diferencia entre miedo biológico y miedo de conciencia, vinculado con la amenaza de castración. Freud distingue todavía el "malestar" (*Unbehagen*) inherente a la existencia cultural del hombre. El hombre no puede estar satisfecho como ser de cultura, porque persigue la muerte ajena y la cultura se sirve contra él mismo de la tortura que él primero infligió al prójimo. La tarea de la cultura tiene algo de contradictorio e imposible: coordinar el egoísmo del yo (vuelto biológicamente hacia la muerte, según hemos dicho) y el impulso hacia la fusión con los otros en la comunidad (impulso que hemos denominado **altruista**). Y finalmente la lucha, sin solución previsible, entre el amor y la muerte prolonga sin fin la insatisfacción. Eros quiere la unión, pero tiene

que perturbar la paz de la inercia; la pulsión de muerte quiere regresar a lo inorgánico, pero tiene que destruir al viviente. La paradoja prosigue en los estratos superiores de la vida cultural. ¡Extraña lucha en verdad, ya que la cultura nos mata para hacernos vivir, usando del sentimiento de culpabilidad en "su favor y contra nosotros, y por otra parte hemos de desligarnos de su abrazo para poder vivir y gozar!

Así es como el imperio del sufrimiento resulta más vasto que el del simple placer, ya que se extiende a todo lo que constituye la dureza de la vida.

¿Qué significa, en consecuencia, este contraste que observamos en la obra de Freud entre la diversificación del sufrir y la monotonía del gozar? ¿Debe completarse a Freud en este punto? ¿Deben discernirse a toda costa tantos grados de satisfacción cuantos grados hay de sufrimiento? ¿Habrá que restaurar la dialéctica del placer, vislumbrada por Platón en el *Filebo*, o incluso la dialéctica del placer y la felicidad a la manera de la *Ética* aristotélica? ¿O bien el pesimismo del placer debe llevarnos al reconocimiento de que el hombre es más rico en capacidad de sufrimiento que en poder de gozo? ¿No hay frente al sufrir múltiple sino el recurso de un gozar simple y, en cuanto al resto (es decir, en cuanto a todo el exceso del sufrir sobre el gozar), sólo nos queda el recurso de endurecernos y soportarlo con resignación? Creo sinceramente que toda la obra de Freud se inclina hacia la segunda hipótesis. Y ésta nos lleva al principio de realidad.

### 3. ¿QUÉ ES LA REALIDAD?

¿En qué consiste, finalmente, el principio de realidad? Dejábamos la cuestión pendiente al final del capítulo primero, hasta que descubriéramos una nueva dimensión del concepto de realidad que correspondiera a la revisión del principio del placer impuesta por la introducción de la pulsión de muerte.<sup>27</sup>

Recapitulemos brevemente el análisis anterior. Habíamos partido de una oposición elemental referente al "funcionamiento del aparato psíquico". En la medida en que el principio del placer tenía una significación sencilla, el principio de realidad carecía igualmente de misterios. Las interpretaciones directas e indirectas propuestas por

<sup>27</sup> El problema económico del masoquismo: "Llegamos así a una corta pero interesante serie de relaciones: el principio del *Nirvana* traduciría la tendencia de la pulsión de muerte; el principio del *placer* defendería la causa de la libido; y el principio de *realidad*, modificación del precedente, representaría la influencia del mundo exterior". G. W. XIII, p. 373; S. E. XIX, p. 160; tr. esp. I, p. 1024.

Freud prolongan, todas ellas, la única línea trazada por el ensayo de 1911 Los dos *principios del suceder psíquico*, que es la línea de lo útil; mientras que el principio del placer es biológicamente peligroso, lo útil representa el interés bien entendido y verdadero del ser vivo. Todas las significaciones estratificadas del principio de realidad que consideramos seguidamente se mantienen dentro de los límites de esta utilidad; de ese modo la realidad representa ante todo lo opuesto a la fantasía, el hecho, tal como lo constata el hombre normal; es lo otro del sueño, lo otro de la alucinación. En sentido más específicamente analítico, el principio de realidad designa la adaptación al tiempo y a las necesidades de la vida en sociedad; y así la realidad se convierte en el correlato de la conciencia, y luego del yo. Mientras que lo inconsciente —el *ello*— ignora el tiempo y la contradicción y no obedece sino al principio del placer, la conciencia —el *yo*— tiene una organización temporal y tiene en cuenta lo posible y lo razonable.

Como se ve, en ese análisis nada conlleva un acento trágico; nada anuncia la visión del mundo dominada por la lucha entre Eros y la muerte.

El problema se plantea con toda razón: ¿en qué viene a parar esa simple contraposición entre deseo y realidad al situarla en el campo de la nueva teoría de las pulsiones? Sí, el planteo de la cuestión es legítimo; primero en la medida en que el primer término de la pareja, el placer, vacila en su más fundamental significación; y además, en la medida en que la realidad contiene la muerte. Pero la muerte que la realidad nos reserva no es ya la pulsión de muerte, sino morir, la muerte como destino; y es la que da a la realidad su aspecto ineluctable, inexorable. A causa de esa muerte-destino, la realidad se llama necesidad y lleva el nombre trágico de Ananké. Sigamos, pues, esta pista y preguntémonos hasta qué punto el tema más viejo del freudismo (el del doble funcionamiento del aparato psíquico) ha sido tratado a tono con la gran dramaturgia de las últimas obras.

Debemos reconocer que la última filosofía de Freud no transformó de verdad, sino que más bien reforzó y, por así decirlo, endureció los viejos rasgos del principio de realidad. Sólo dentro de límites muy estrechos, muy estrictos, puede decirse que el tema "romántico" de Eros transformó, de rebote, el principio de realidad. Pero este desfase entre la relativa mitificación de Eros y la fría consideración de la realidad merece atención y reflexión: esta fina discordancia acaso revele lo esencial del talante filosófico del freudismo.

En efecto, a la vez que Freud acentuaba el dualismo de Eros y la muerte, acentuaba la lucha contra la ilusión, último reducto del principio del placer; reforzaba así lo que podríamos denominar su

"concepción científica del mundo", cuyo lema podría decir: más allá de la ilusión y el consuelo.

Los últimos capítulos de *El porvenir de una ilusión* resultan muy significativos al respecto: la religión —declara Freud— no tiene porvenir; ha agotado sus recursos de coacción y de consolación. El principio de realidad, en el que ya *Tótem y tabú* había reconocido un estadio de la historia humana paralelo a un estadio libidinal, se convierte así en el principio que preside la era posreligiosa de la cultura. En esta era, ya próxima, el espíritu científico tomará el relevo de la motivación religiosa y sólo el interés social dará fuerza a las prohibiciones morales. Recopilando sus enfoques anteriores acerca de las excesivas exigencias del superyó, Freud sugiere que lo que se pierda por el lado de la santidad del mandamiento también se perderá por su lado de rigidez e intolerancia; y es posible que el hombre, al dejar de soñar en su abolición, trabaje en su mejoramiento, encontrándolo finalmente razonable y quizás hasta amable.

Todo esto podría hacer pensar en las profecías racionalistas y optimistas del pasado siglo; pero Freud mismo se objeta que la prohibición jamás ha estado basada en la razón, sino en poderosas fuerzas emocionales, como por ejemplo los remordimientos por el asesinato primitivo. ¿Y no fue también Freud quien reveló el poder de las fuerzas destructivas que trabajan contra la ética y, lo que es peor, en el corazón de la ética? Nada de ello ha sido olvidado por Freud, y lo afirmará con mayor fuerza todavía algunos años más tarde en *El malestar en la cultura*. Su tímida esperanza pende de un solo punto: siendo la religión una neurosis universal de la humanidad, por una parte es responsable del retardo intelectual de la humanidad; ella es tanto la expresión de poderosas fuerzas surgidas de las profundidades como su educadora. El proyecto de una humanidad no religiosa implica, pues, un riesgo que podemos medir con exactitud recurriendo al paralelismo entre el crecimiento de la humanidad y el del individuo: "¿No es cierto que el infantilismo está destinado a ser superado? Los hombres no pueden permanecer eternamente niños; tienen que aventurarse, finalmente, en el 'universo hostil'. Podemos llamarlo '*educación para la realidad*': ¿habré de decirle todavía que mí único propósito al escribir este libro es señalar la necesidad de dar tal paso adelante?"<sup>28</sup> Tal suena el optimismo moderado y arriesgado que sostiene esa profecía de la era positiva. Dirigiéndose a un adversario hipotético que sugiere conservar la religión a título de ilusión eficaz, Freud se permite, en su réplica, dar el nombre de un dios —el dios Logos— a la idea fuerza de su sobria profecía;

<sup>28</sup> *El porvenir de una ilusión*, G. W. xiv, p. 373; S. E. xix, p. 49; tr. esp. II, p. 95.

pero creo que no hay que ver en ello sino una irónica fabulación, insertada en un argumento *ad hominem*: "La voz del intelecto es débil, pero no descansa hasta haber logrado su audiencia. Y finalmente, tras de innumerables rechazos, se hace oír... Nuestro dios Logos realizará todos aquellos deseos nuestros que la naturaleza exterior nos autoriza, pero sólo lo hará gradualmente y sólo en un futuro imprevisible, y para una nueva generación de seres humanos. A nosotros que sufrimos dolorosamente de la vida no nos promete ninguna compensación... Nuestro dios Logos no es quizá muy poderoso; puede que sólo cumpla una pequeña parte de lo que sus predecesores prometieron; si debemos reconocerlo así, lo aceptaremos con resignación".<sup>29</sup>

El parentesco entre Logos y Ananké —los dioses gemelos del poeta holandés Multatuli— excluye todo lirismo de la totalidad. Lo demuestra esa orgullosa protesta final que quiere dar su tono a todo el libro: "No, nuestra ciencia no es una ilusión. La ilusión sería creer que podemos obtener en otra parte cualquiera lo que ella no nos pueda dar".<sup>30</sup>

Este texto no deja lugar a dudas: la realidad tiene al final de la vida de Freud el mismo sentido que al principio; es el compendio de un mundo sin dios. Su sentido final no sólo no contradice sino que amplía el concepto de utilidad, anteriormente contrapuesto a las ficciones suscitadas por el deseo. Esta coherencia entre el sentido terminal y el sentido inicial queda atestiguada en el *alegato en pro del más acá* con que Freud termina uno de sus últimos capítulos de *El porvenir de una ilusión*. Freud toma de Heine esa pincelada en forma de dístico: "Entonces podrá el hombre, sin pesares, decir con uno de nuestros compañeros de incredulidad (*Unglaubengenossen*):

*den Himmel überlassen wir  
den Engeln und den Spatzen.*  
[En cuanto al cielo, lo abandonamos  
a los ángeles y a los pájaros.]<sup>31</sup>

La idea de la realidad que surge de todos estos cotejos no cabe que sea menos romántica, ni parece tener que ver con el término Eros. La palabra misma de Ananké —situada en ese contexto— parece designar claramente el rostro de la realidad una vez que se la ha despojado de cualquier analogía con la figura del padre; si la ilusión religiosa procede del complejo del padre, la "demolición" del Edipo

<sup>29</sup> G. W. XIV, pp. 377-9; S. E. XXI, pp. 53-4; tr. esp. II, pp. 97-8.

<sup>30</sup> G. W. XIV, p. 380; S. E. XXI, p. 56; tr. esp. II, p. 99.

<sup>31</sup> G. W. XIV, p. 374; S. E. XXI, p. 50; tr. esp. II, p. 96.

sólo se cumple con la representación de un orden de cosas privado de todo coeficiente paternal, de un orden anónimo, impersonal. Ananké vendría a ser el símbolo de la desilusión. El término aparece con este sentido por primera vez, según creo, en el *Leonardo...*<sup>32</sup> incluso antes que en *Tótem y tabú*. Ananké es el nombre de una realidad sin nombre, para quien ha "renunciado al padre". Es además el azar, la ausencia de relaciones entre las leyes de la naturaleza y nuestros deseos o nuestras ilusiones.

¿Se trata, no obstante, de la última palabra de Freud? La expresión misma de "resignación", de "sumisión" a la Ananké apunta hacia una sabiduría total, que dice más que el principio de realidad, considerado desde el punto de vista psicológico como la prueba sensorial de la realidad. ¿No es sólo cuando la realidad es acogida con resignación cuando viene ella a ser Ananké?

Me parece que la Ananké simboliza una visión del mundo, y no sólo un principio de funcionamiento psíquico; resumen de una sabiduría que es réplica de eso que hemos llamado numerosas veces dureza de la vida; un arte de "tolerar el fardo de la existencia", según la hermosa expresión de Schiller evocada en *El yo y el ello*.

Podemos encontrar así en Freud el esbozo de un sentido spinoziano de la realidad, ligado —como en el gran filósofo— a una ascensis del deseo limitado a la perspectiva corporal y al conocimiento imaginativo que la precede. ¿No es la necesidad un conocimiento del segundo género, el conocimiento según la razón? Y si hay en Freud —ya lo discutiremos— el principio de una reconciliación en forma de resignación, ¿no sería un eco del conocimiento del tercer género? Claro que se trata de un esbozo tan poco desarrollado filosóficamente, que bien puede hablarse de un amor del destino en sentido nietzscheano. La piedra de toque del principio de realidad, conforme a su interpretación filosófica, sería la total victoria del amor al todo sobre mi narcisismo, sobre mi miedo de morir, sobre las reapariciones en mí de la consolación infantil.

Intentemos esta "segunda navegación", como diría Platón, tomando como guía la diferencia que el análisis anterior no ha dejado de ahondar —pese a la continuidad de significación— entre la simple prueba perceptiva de la realidad y la resignación al orden inexorable de la naturaleza. Sin forzar para nada los textos, quiero sencillamente recopilar algunas pinceladas, algunos signos y bosquejos que amplifican ese respeto hacia la naturaleza en un sentido que armoniza mejor el principio de realidad con los temas de Eros y la muerte.

<sup>32</sup> *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, C. W. viii, p. 197; S. E. xi, p. 125; tr. esp. II, p. 486.

La cuestión de la muerte, o mejor del morir, es quizá la que podemos con mejor derecho vincular al tema de la resignación. Fundamentalmente la resignación es un trabajo sobre el deseo, que incorpora a éste la necesidad de morir. La realidad viene a inscribirse en el deseo mismo, en cuanto que aquélla anuncia mi muerte.

Freud recuerda desde 1889 la frase de Shakespeare: "Tú eres deudor a la naturaleza de una muerte".<sup>33</sup> Encontramos otra alusión al comienzo de la segunda conferencia de *Consideraciones de actualidad sobre la güeña y la muerte*, escritas al principio de la primera guerra mundial.<sup>34</sup>

Al poner la muerte fuera de las perspectivas de la vida —explica Freud—, seguimos la tendencia natural del deseo; el deseo conlleva la convicción de su propia inmortalidad. Es un aspecto de la ausencia de contradicción en el inconsciente. Por eso disfrazamos de mil maneras la muerte, convirtiendo su necesidad en accidente. Pero en cambio "la vida se empobrece, pierde interés, cuando la apuesta máxima en el juego de la vida, la vida misma, no podemos arriesgarla".<sup>35</sup> Paralizados así al excluir la muerte de la vida, no podemos entender la orgullosa divisa de la liga hanseática: *¡navigare necesse est, vivere non necesse!* Nos conformamos con perecer ficticiamente con nuestros héroes de teatro o de novela, a fin de sobrevivirlos.

Al escribir Freud esas líneas, se daba perfecta cuenta del mentís que la guerra infligía a dicho trato convencional de la muerte; y se atreve a escribir: "La vida ha encontrado, en verdad, su interés; ha recobrado su plena significación".<sup>36</sup> En modo alguno ignoraba Freud lo que unas declaraciones de retaguardia, una salida de tono de un no combatiente podía tener de odioso; pero le importaba la conquista de la veracidad a través de la crueldad de la frase. Sólo al reconocer la muerte como terminación de la vida recobra su relieve la vida finita.

Pero el reconocimiento de la muerte no resulta menos oscurecido por el miedo a la muerte que por la incredulidad de nuestro inconsciente en nuestra propia muerte; el miedo a la muerte viene de otra parte: es un subproducto de culpabilidad.<sup>37</sup> Al final de *El yo y el ello*, leemos algo más fuerte todavía: "Creo que la angustia de la muerte es algo que se produce entre el yo y el superyó... Basándonos en

<sup>33</sup> Carta 104. Shakespeare dice textualmente: "*Thou owest God a death*" (*Henry IV*, v, 1).

<sup>34</sup> *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, G. W. x, pp. 324-55; *Thoughts for the Times on War and Death*, S. E. xiv, pp. 275-300; tr. esp. II, en *Psicoanálisis aplicado*, pp. 1094-108.

<sup>35</sup> G. W. x, p. 342; S. E. xiv, p. 290; tr. esp. II, p. 1103.

<sup>36</sup> G. W. x, p. 343; S. E. xiv, p. 291; tr. esp., n, p. 1103.

<sup>37</sup> G. W. x, p. 350; S. E. xiv, p. 297; tr. esp. II, p. 1106.

estas consideraciones podemos interpretar la angustia de la muerte, exactamente igual que la angustia de la conciencia, como obra (*Verarbeitung*) de la angustia de castración".<sup>38</sup> Tal miedo a la muerte no representa, en consecuencia, un obstáculo menor que la invulnerabilidad del inconsciente cuando proclama: nada puede sucederme. Si añadimos el hecho de que matamos con facilidad al enemigo, al extranjero, parece que el número de actitudes inauténticas ante la muerte resulta considerable; inmortalidad del ello, angustia de la muerte ligada a la culpabilidad e impulso de matar son otras tantas pantallas interpuestas entre el sentido de la muerte como destino y nosotros. Se comprende así que aceptar la muerte sea toda una tarea. Si vis *vitam*, para *mortem*. Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte.<sup>39</sup>

Pero entonces, ¿qué es la resignación?

La integración de la muerte en la vida nos está simbólicamente propuesta en *El tema de la elección de cofrecillo*,<sup>40</sup> ese admirable ensayito que tanto gustó a Ernest Jones. El tercer cofrecillo, que no es de oro ni de plata, sino de plomo, contiene el retrato de la mujer bella; el pretendiente que escoja aquel cofrecillo se casará con ella. Pero si los cofrecillos son mujeres, según un símbolo onírico muy conocido, ¿no cabe asociar este tema de comedia al otro tema, esta vez trágico, del viejo rey Lear? Éste no elige, desgraciadamente, a la tercera, Cornelia, la única empero que le amaba de verdad. El folklore y la literatura proponen, gradualmente, una serie de casos en que "se elige a la tercera": la Venus del juicio de Paris, la Cenicienta, la Psiquis de Apuleyo... ¿Quién será esta tercera? Sin duda la más bella, pero también la más silenciosa de las hermanas. Pues bien, el mutismo significa, en los sueños, la muerte. Y entonces ¿no será que las tres hermanas representan a las Moiras, figuras del destino, la tercera de las cuales se llama Átropos, la Inexorable? Si la comparación es correcta, la tercera significa que el hombre sólo cumple con seriedad las leyes de la naturaleza cuando se siente obligado a subordinarse a ellas aceptando su propia muerte.

Alguien podría objetar: ¡Pero no se elige la muerte, ni Paris escogió la muerte sino a la mujer más bella! ¡Sustitución!, replica Freud.

<sup>38</sup> *El yo y el ello*, G. W. xiii, p. 289; S. E. xix, pp. 58-9; tr. esp. ii, p. 30.

<sup>39</sup> *Consideraciones de actualidad...*, G. W. x, p. 355; S. E. xiv, p. 300; tr. esp. ii, p. 1108.

<sup>40</sup> *Das Motiv der Kästchenwahl*, G. W. x, pp. 24-37; *The Theme of the Three Caskets*, S. E. xii, pp. 291-301; tr. esp. u, en *Psicoanálisis aplicado*, pp. 1063-8.

Nuestro deseo sustituye la muerte por su contraria, la belleza, quizá al amparo de la confusión de los contrarios en el inconsciente; sobre todo al amparo de la ancestral identidad de la vida y la muerte, tal como se conserva en el mito de la gran diosa. Pero si la mujer más bella resulta ser la sustituta de la muerte, ¿qué significa elegir la muerte? Seguimos en la sustitución, bajo el imperio del deseo: al aceptar lo peor, resulta que elegimos lo mejor. Vale la pena citar la respuesta de Freud: "También ahí se ha producido un trastorno bajo la influencia del deseo: la elección toma el lugar de la necesidad, de la fatalidad. Y así, el hombre vence a la muerte, que su pensamiento ha tenido que admitir. No cabe imaginar un mayor triunfo de la realización del deseo. Se elige allí donde en realidad se obedece a una coerción ineludible, y la elegida no es la Terrible, sino la más bella y la más deseable".<sup>41</sup>

El hecho de que Shakespeare nos commueva profundamente en *El rey Lear* se debe a que supo remontarse al mito primitivo: no es que se escoja a la más bella, sino que se cae en la tercera, en la desgracia y la muerte. Pero esto no es todo: Lear es a la vez el que ama y el que muere, y es lo que Shakespeare nos revela al descubrir la relación escondida entre la Muerte y la Mujer: Lear se entrega a la muerte y quiere hacerse decir por última vez hasta qué punto es amado. ¿Cuál es, entonces, la relación entre la muerte y la mujer? Decíamos que la tercera mujer es la muerte; pues bien, si es así, debemos también afirmar, en sentido inverso, que la muerte es la tercera mujer, la tercera figura de mujer. Tras de la madre, tras de la amante (elegida a imagen de la primera), henos ahí ante "la Tierra Madre, que vuelve a tomarle en sus brazos".<sup>42</sup>

¿Quiere decirse que el hombre no puede "elegir la muerte, familiarizarse con la necesidad de morir",<sup>43</sup> si no es regresando a la figura de la madre? ¿Debemos entender que la figura de la madre debe convertirse para el hombre en figura de la muerte a fin de que deje de ser fantasía y regresión? Las últimas palabras de Freud no nos permiten zanjar la cuestión: "Pero el anciano en vano intenta aferrarse al amor de la mujer, tal como primero lo hizo con su madre; sólo la tercera de las hijas del Destino, la silenciosa Diosa de la Muerte, le acogerá entre sus brazos".<sup>44</sup>

Podría indudablemente añadirse, en la línea de *El porvenir de una ilusión*, que la aceptación verdadera de la muerte se distingue de una fantasía regresiva de vuelta al seno materno sólo si aquélla

<sup>41</sup> G. W. x, p. 34; S. E. xn, p. 299; tr. esp. II, p. 1067.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*. ~

«« G. W. x, p. 36; S. E. xn, p. 301; tr. esp. II, p. 1068.

ha atravesado la prueba de una visión científica del mundo. Tal me parece el verdadero pensamiento de Freud, aunque la respuesta no agota, incluso en una perspectiva freudiana, totalmente el problema. Resignarse a lo inexorable no se reduce a un simple conocimiento de la necesidad, quiero decir, a una extensión puramente intelectual de lo que hemos llamado prueba de la realidad, al nivel de la percepción; la resignación es una tarea afectiva, un trabajo de corrección aplicado al núcleo mismo de la libido, a la entraña del narcisismo. Por eso es por lo que la visión científica del mundo debe incorporarse a la historia del deseo.

Puesto que se ha evocado a los poetas, a Shakespeare en *El rey Lear*, podemos seguir otra pista no menos familiar a Freud, la del arte. Al tratar la obra de arte bajo el ángulo de la creación artística,<sup>45</sup> no hemos agotado los recursos de la estética freudiana; recuérdese que dicha investigación del fenómeno estético resultaba prudente y fragmentaria en virtud de su índole puramente analógica. La obra de arte no entraba en el campo psicoanalítico sino como análogo del sueño y la neurosis. No obstante, la especificidad de la obra artística se nos mostró bajo un doble punto de vista: mediante el placer preliminar (o prima de placer) que nos procura la técnica del artista se liberan profundas fuentes de tensión; y por otra parte, las fantasías del pasado abolido vuelven a recrearse a la luz del día en una forma simbólica.

Si volvemos a examinar tales vistas fragmentarias desde el punto de vista del cometido cultural, tal como lo hemos definido antes (disminuir la carga pulsional, reconciliar al individuo con lo inevitable, compensar las pérdidas irreparables mediante satisfacciones sustitutivas), es lícito preguntarse si el arte, mirado ahora desde el punto de vista del usuario, del aficionado, no extrae su sentido de su posición entre la ilusión que representa la religión y la realidad que representa la ciencia. ¿No podríamos restituir a esa función intermedia del arte aquella misión de reconciliar y compensar que se quitó a la religión? ¿No constituiría el arte un aspecto de aquella educación para la realidad de que hablaba el ensayo de 1911 acerca de *Los dos principios del suceder psíquico*?

Para comprender la función estética en Freud convendría encontrar el lugar exacto de la seducción, del encanto de la obra artística, en la trayectoria que va del principio del placer al principio de realidad. Es cierto que la severidad de Freud para con la religión sólo

<sup>45</sup> Cf. *supra*, "Analítica", parte II, cap. I.

tiene igual en su simpatía hacia las artes. La ilusión es el camino regresivo, es el retorno de lo reprimido". El arte, por el contrario, es la forma no obsesiva, no neurótica de la satisfacción sustitutiva: el "encanto" de la creación estética no procede del recuerdo del parricidio. Recordemos nuestro anterior análisis del placer preliminar, de la prima de seducción. La técnica del artista crea un placer formal, al amparo deí cual nuestras fantasías pueden exhibirse sin vergüenz., al mismo tiempo que se reducen todos los umbrales de inhibición. No hay aquí ninguna reconstrucción ficticia del padre que nos haga regresar hacia la sumisión infantil. Jugamos más bien con las resistencias y con las pulsiones, obteniendo así un alivio general de todos los conflictos. Freud se encuentra aquí muy cerca de la tradición catártica de Platón y Aristóteles.

¿Qué pasa entonces con la relación entre la seducción estética y el principio de realidad? Freud trata en forma explícita este punto en el ensayo de 1911. El arte, dice el parágrafo 6,<sup>46</sup> consigue una conciliación muy particular de ambos principios; el artista, como el neurótico, se aparta de la realidad, porque no puede resignarse a sus exigencias de renuncia pulsional, y traspone al plano de la fantasía y el juego sus deseos eróticos y ambiciosos. Pero merced a sus dones especiales, encuentra un camino para regresar del mundo de la fantasía al de la realidad: crea una nueva realidad, la obra de arte, en la que llega a ser efectivamente el héroe, el rey, el creador que deseaba ser, sin necesidad de hacer ese rodeo que consiste en transformar de modo efectivo el mundo. Los otros hombres se reconocen en esa nueva realidad, "porque experimentan la misma insatisfacción que él ante la renuncia impuesta por la realidad, y porque esta insatisfacción resultante de la sustitución del principio del placer por el principio de realidad es por sí misma una parte de la realidad".

Como se ve, si el arte inicia una reconciliación de los dos principios de placer y de realidad, ello sucede sobre todo en el terreno del principio del placer. En efecto, creo que pese a su gran simpatía hacia las artes, no hay en Freud ninguna complacencia hacia lo que podría considerarse como una visión estética del mundo. Así como distingue la seducción estética de la ilusión religiosa, también deja entender que la estética —o, para decirlo con mayor justicia, la visión estética del mundo— sólo queda a medio camino de la terrible educación para la necesidad requerida por la dureza de la vida, educación que hace tan conmovedor el conocimiento de la muerte, que contrarresta el incorregible narcisismo y que desorienta a nuestra sed de consolación infantil.

<sup>46</sup> Los dos principios..., G. W. VIH, p. 236; S. E. xa, p. 224; tr esp II, p. 497.

Me limito a ofrecer uno o dos indicios. En su interpretación del humor (al final de *El chiste —1905—*), Freud parece conceder mucha importancia a ese don de crear placer a expensas de los afectos penosos: el humor que sonríe a través de las lágrimas, e incluso el atroz humor de cadalso (que hace decir al condenado a muerte, llevado a la horca el lunes por la mañana: ¡Vaya que esta semana comienza mal!), parecen tener algún crédito ante sus ojos. Interpretado económicoamente, hay una ganancia de placer derivada de un ahorro de gasto a costa de sentimientos penosos. Pero ya en el texto de 1905, una **pequeña** anotación nos advierte: "Sólo puede afirmarse una cosa; y es que en el caso en que un hombre triunfe sobre sus afectos dolorosos, comparando la inmensidad de los intereses mundiales con su propia **pequeñez**, tal triunfo no se deberá al humor, sino al pensamiento filosófico. Tampoco sentimos ningún placer en transportarnos al meollo de tales **pensamientos**..."<sup>47</sup>

Pues bien, Freud escribió en 1927 una nota adicional sobre *El humor*,<sup>48</sup> donde se muestra mucho más severo y que cabe aplicar a todos los sentimientos de lo sublime. El humor sólo nos hace superar el infortunio si logra salvar al narcisismo del desastre: "Lo sublime **reside**, evidentemente, en el triunfo del narcisismo, en la **victoriosa** afirmación de la **invulnerabilidad** del yo. El yo se rehusa a dejarse ofender, a dejar que las realidades exteriores le impongan sufrimientos, y se rehusa a admitir que los traumatismos del mundo exterior puedan afectarle; más aún: hace ver que pueden **convertirse** en motivos de **placer**... El humor no se resigna, sino que se rebela; no sólo implica el triunfo del yo, sino también del principio del placer, que encuentra así manera de afirmarse sobre la adversidad de las realidades exteriores". ¿De dónde saca el humor tal poder de retirada y desaire? Del **superyó**, que consiente en permitir al yo una pequeña ganancia de placer. Concluye Freud: "El superyó, al provocar la actitud humorística, en el fondo rechaza la realidad y se pone al servicio de una **ilusión**... Finalmente, el superyó se esfuerza mediante el humor en consolar al yo y preservarlo del sufrimiento, pero sin renegar por ello de su origen, su derivación de la instancia **parental**".

Sé muy bien que no puede juzgarse de todo el arte y de todas las artes basándose en un sentimiento tan circunscrito como el humor. La cosa queda en que hemos alcanzado, en el humor, un punto en que el placer de seducción parece confinar con la resignación filosófica; y en este punto es donde justamente Freud nos

<sup>47</sup> *El chiste y su relación con lo inconsciente*, G. W. vi, p. 226; S. E. viii, p. 233; tr. csp. I, p. 935.

<sup>48</sup> G. W. xiv, pp. 283-9; S. S. xxI, pp. 161-6; tr. esp. III, en *Obras inéditas de los años 1905 a 1937*, pp. 510-4.

sale con una altanera negación. Como si dijera: ¿Aceptación de la vida y de la muerte? Sí, ¡pero no a tan bajo precio! En Freud todo da a entender que la verdadera resignación, activa, personal, a la necesidad es la gran obra de la vida, y que no corresponde ya a la estética.

Sin embargo, si bien el arte no puede ocupar el lugar de la sabiduría, conduce a ella a su modo. La resolución simbólica que ofrece a los conflictos, la transposición de los deseos y los odios al plano del juego, del sueño despierto y de la poesía, lindan con la resignación. Antes de la sabiduría, en espera de la sabiduría, el modo simbólico propio de la obra artística nos hace tolerar la dureza de la vida y, flotando entre la ilusión y la realidad, nos ayuda a amar el destino.

Intentemos dar un último paso, a fin de delimitar ese punto que no podemos encontrar en la obra de Freud, donde se anudaría sus antiguos e incambiados puntos de vista sobre el principio de realidad y sus más recientes enfoques sobre la lucha entre Eros y la muerte. ¿O deberíamos dejar incomunicadas las dos líneas del pensamiento, la que denominaré vía de desilusión y la del amor a la vida? ¿Será posible que la aceptación de la realidad nada tenga que ver con "la lucha de gigantes"? Si el sentido de la cultura es una lucha de la especie por sobrevivir, si el amor debe ser más fuerte que la muerte, ¿qué significa la aceptación de la muerte en relación con ese cometido de Eros? ¿No debería la aceptación de la muerte vencer esa última falsificación que sería precisamente la pulsión de muerte, ese querer morir *contra el que* Eros se dirige?

No veo nada explícito en este sentido acerca de ello en la obra de Freud, pero sí alusiones muy antiguas en el *Leonardo*... y algunos toques en *El yo y el ello* y EZ malestar en la cultura. La reconversión, en *Leonardo*, de la libido en curiosidad intelectual, en investigación científica del mundo nos enseña cómo la fuerza de reflexionar debe expresar el poder de amar, so pena de matar la libido y decaer ella misma; precisamente Leonardo ni vivió ni creó a la altura del himno que él dirige a "la augusta necesidad que reina en la naturaleza: o *mirabile necessitatem*"<sup>49</sup>. Mientras que Fausto reconvierte la curiosidad intelectual en gozo de vivir, Leonardo se dedica a la investigación en lugar de amar. Y observa Freud: "El desarrollo espiritual de Leonardo se efectuó más bien al modo del pensamiento spinozista"<sup>50</sup>, lo que daría a entender que el amor intelectual según Spinoza no le satisfizo. Continúa: "Colmado de admiración y ha-

<sup>49</sup> Un *recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, G. W. VIH, pp. VIH, pp. 141-2; S. E. xi, p. 75; tr. esp. u., p. 463.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

ciéndose de verdad humilde, olvida con demasiada **fácilidad** que también él forma parte de aquellas energías actuantes y que debe intentar, conforme a sus fuerzas personales, modificar en una pequeñísima parte el curso necesario del mundo, de este mundo en que las pequeñas cosas no son menos admirables ni menos importantes que las grandes".<sup>51</sup>

¿Significa eso que el conocimiento de la necesidad, separada de Eros, se pierde a su vez en un callejón sin salida? ¿Representa ya una traición a Eros sublimar la libido en instinto de investigación, como en Leonardo? ¿Cuál es el auténtico gemelo de Ananké: Logos, como en el final de *El porvenir de una ilusión*, o Eros, como lo daba a entender *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*? ¿No habrá que recurrir nuevamente a los viejos mitos andróginos —justamente recordados en el *Leonardo*. . .—<sup>52</sup> que significaban la primitiva fuerza creadora de la naturaleza? ¿No dicen lo mismo que el mito de *El banquete*, largamente citado en *Más allá del principio del placer*: el mito de la confusión originaria de los sexos? En resumen, ¿no quiere Eros tocar y trocar también el principio de realidad, como trastocó el principio del placer? Citemos por última vez el *Leonardo*. . .: "Tenemos aún demasiado respeto hacia la naturaleza, que, según las palabras sibilinas de Leonardo (palabras que anuncian ya otras de Hamlet), está llena de infinitas razones que no estuvieron jamás en la experiencia. (*La natura è piena d'infinite regioni che non furono mai in isperienza.*) Cada uno de los hombres, cada uno de nosotros responde a uno de esos innumerables intentos por los que tales 'razones' de la naturaleza se aprestan a pasar a la existencia".<sup>53</sup> Es la última frase de *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*.

Supuesto que esas líneas tengan un sentido, ¿no dan a entender que eso que es más grande que el principio de realidad —entendido como visión científica del mundo— consiste en el respeto hacia la naturaleza y hacia esas "innumerables razones" que "se aprestan a pasar a la existencia"? Pero nada nos indica que Freud haya finalmente armonizado el tema del principio de realidad, tema esencialmente crítico, vuelto contra los objetos arcaicos y las ilusiones, con el tema de Eros, tema esencialmente lírico del amor a la vida, vuelto contra la pulsión de muerte. En el freudismo no hay un indiscutible más allá del principio de realidad, como sí lo hay en el caso del principio del placer; lo que sí hay es una competencia entre cientificismo y romanticismo. ¿Residirá el humor filosófico de Freud en ese delicado equilibrio —¿o en ese sutil conflicto?— entre la lucidez

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> G. W. VIII, pp. 162-8 S. E. XI, pp. 93-8; tr. esp. II, pp. 472-4

<sup>53</sup> G. W. VIII, pp. 210-1; S. E. XI, p. 137; tr. esp. II, p. 493.

sin ilusión y el amor de la vida? Quizá. Puede que ese equilibrio halle su expresión más frágil en la resignación ante la muerte; porque la muerte figura ahí dos veces y con diferentes sentidos: por una parte, la lucidez sin ilusión me invita a aceptar mi muerte, esto es, a colocarla entre las necesidades de la naturaleza ciega; pero Eros, que quiere unir todas las cosas, me llama a luchar contra el instinto humano de agresión y autodestrucción y en consecuencia a jamás amar la muerte; me llama a amar la vida a pesar de mi muerte. Parece que Freud jamás unificó su antigua visión del mundo, expresada desde sus inicios en la alternancia del principio del placer y el principio de realidad, con la nueva visión del mundo, expresada en la lucha entre Eros y Tánatos. Por eso Freud no es Spinoza, ni tampoco Nietzsche.

Cedamos a Freud la última palabra, que resulta ser también su última frase en *El malestar en la cultura*: "Y ahora, a esperar que la otra de ambas 'potencias celestes', el eterno Eros, haga un esfuerzo para afirmarse en la lucha con su no menos inmortal adversario".<sup>54</sup>

<sup>54</sup> G. W. XIV, p. 506; S. E. XXI, p. 145; tr. esp. II, p. 65. Cuando en 1931 declaró la amenaza hitleriana, Freud añadió la frase con que termina la obra en su segunda edición: "Mas, ¿quién podría augurar el desenlace final?"

**LIBRO TERCERO**

DIALÉCTICA:

UNA INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA DE FREUD

**Nuestra** lectura de Freud toca ya a su fin.<sup>1</sup> Pero **comienza** nuestro debate con Freud. ¿Qué podemos esperar legítimamente de ello? ¿Una respuesta a las cuestiones que quedaron en suspenso al **término** del libro primero? Desde luego. Pero el asunto es de envergadura, y fuera ingenua la esperanza de una respuesta fácil y pronta. Pedimos a la filosofía dos cosas a la vez: arbitrar la guerra de las hermenéuticas e integrar todo el proceso de la interpretación en la reflexión filosófica. Es decir, estas dos cosas: sustituir una antítesis, que dejaba a las partes adversarias como extrínsecas entre sí, por una dialéctica en que cada una de ellas nos remita a la otra; simultáneamente y por medio de esta dialéctica, llevarnos de la reflexión abstracta a la reflexión concreta. Pero la gran filosofía del lenguaje y de la imaginación que nos diera de un golpe el principio de tal integración resulta no estar al alcance de la mano. Se dice demasiado pronto que el símbolo entraña en sí, en su sobredeterminada textura semántica, la posibilidad de numerosas interpretaciones, desde una interpretación que lo reduce a su base pulsional hasta una interpretación que desarrolla la intención total del sentido simbólico. Tal proposición, más que mostrarnos una evidencia, lo que hace es ofrecernos un quehacer. Para vislumbrar la verdad, hay que **alcanzar** el nivel de pensamiento en que puede comprenderse tal síntesis. Por eso he concebido esta dialéctica como una paciente progresión a través de una serie jerarquizada de puntos de vista.

Dedicaremos un primer capítulo al examen del expediente *epistemológico* del psicoanálisis freudiano. Una interpretación filosófica debe comenzar, efectivamente, por un arbitraje efectuado al nivel de una lógica de la experiencia, ventilando la significación misma de las frases del psicoanálisis, su validez y el límite de su validez. Supuesto que los límites de la explicación analítica estén dados en la estructura de su teoría y no en **algún** decreto que le prohiba extenderse a tal o cual esfera de la experiencia de la actividad humana, la búsqueda del lugar filosófico del psicoanálisis habrá que subordinarla al entendimiento de su estructura teórica. Al hacer la comparación, por un lado con la psicología científica y por otro con la fenomenología, nuestro propósito consistirá en determinar, mediante un

<sup>1</sup> He reservado deliberadamente para la "Dialéctica" el estudio de **algunos** textos importantes, en especial sobre la "**técnica**" **psicoanalítica**, y de algunos problemas, como el de la *sublimación*, pensando que adquirirían mayor relieve en el nuevo contexto de la "Dialéctica".

método diferencial, el sitio de la *experiencia analítica* dentro del campo total de la experiencia que el hombre tiene o hace de sí mismo.

En segundo lugar, y pasando ya a un nivel propiamente filosófico, nos preguntaremos si acaso una filosofía de la reflexión puede justificar los conceptos realistas y naturalistas que regulan, en la teoría freudiana, esa experiencia sui *generis*. El concepto rector para esta etapa *reflexiva* será el de *arqueología del sujeto*. No se trata de una idea elaborada por el propio psicoanálisis, sino de un concepto que forma el *pensamiento reflexivo* para dotar de un apoyo filosófico al discurso analítico, a la vez que el propio pensamiento reflexivo sufre un cambio al integrar el discurso de su propia arqueología; comienza a convertirse de reflexión abstracta en reflexión concreta.

En tercer lugar, una arqueología sólo deja de ser abstracta si se la concibe en una relación de oposición complementaria con una *teleología*, es decir, con una progresiva composición de figuras o *categorías* en que el sentido de cada una se va esclareciendo mediante el *sentido* de las figuras o las categorías ulteriores, siguiendo el *modelo* de la fenomenología hegeliana. Así se perfila un tercer nivel propiamente *dialéctico*, nivel donde comienza a aparecer la posibilidad de articular las dos hermenéuticas contrapuestas; regresión y *progresión* representan, además, dos posibles direcciones de interpretación cuyo contraste y *complementariedad* vamos a explicar. Este nivel de pensamiento es tan importante que da su nombre a este tercer libro: "Dialéctica". No conviene, sin embargo, exagerar su importancia. Se trata sin duda de un punto de vista central; pero sólo constituye una transición. La misión de una dialéctica entre regresión y progresión, entre arqueología y teleología, consiste en conducirnos de una reflexión que comprende su arqueología a una inteligencia simbólica que leyera, en el nacimiento mismo de la palabra, la invisible unidad de su arqueología y su teleología. La dialéctica no lo es todo; sólo es un procedimiento de la reflexión para sobreponer su abstracción, para hacerse concreta, es decir, completa.

En cuarto lugar, el último capítulo lo he subtitulado así: "Los enfoques del símbolo". Un subtítulo que explica el título: "Hermenéutica". No quiero dar a entender que dispongamos ya de la hermenéutica general en la que veríamos la reconciliación de las interpretaciones antitéticas; sólo he querido contribuir a esa hermenéutica general, intentando resolver algunas aporías de la interpretación psicoanalítica, tales como la de la sublimación. La solución que propongo sólo es exploratoria; pero al menos me autorizará a intentar una nueva formulación del problema que originó este libro: el conflicto (*dentro de mí mismo* y *fuera de mí*, en la cultura contemporánea) entre una hermenéutica que desmisticifica la religión y una

hermenéutica que intenta reconquistar, en los símbolos de la fe, una posible demanda de respuesta, un *Kerygma*. Sólo al final de todo comienzo a entrever los enfoques de la solución a un problema que, no obstante, quedó ya planteado al principio de mi investigación. Allá veremos toda la envergadura del problema y también toda la ingenuidad de nuestras exigencias de respuesta. Si la marcha hacia el punto de partida resulta tan penosa, ello se debe a que lo concreto representa la última conquista del pensamiento.

## CAPÍTULO I

### EPISTEMOLOGÍA: ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA

Volveré en este capítulo a los problemas metodológicos discutidos en la primera parte de la "Analítica". Procedimos allá a una inspección interna del discurso freudiano, sin preocuparnos de situarlo en el conjunto del discurso sobre la experiencia humana. Conviene que ahora lo confrontemos con otros discursos y justifiquemos, en relación con ellos, su paradoja central.

Como referencias exteriores al psicoanálisis tomaremos, por un lado, a la psicología científica y por otro a la fenomenología.

En modo alguno se trata de establecer un balance comparativo, ni de hacer que el psicoanálisis oscile entre esos dos polos. Las dos fases de la comparación implican por sí mismas una progresión determinada. La diferencia entre psicoanálisis y psicología científica, objeto de los dos primeros párrafos, es lo primero que debemos comprender, a fin de pasar provechosamente al segundo episodio. La primera confrontación tiene como mira principal el disipar un malentendido; se trata de hecho de resistir a la tentación de disolver el psicoanálisis en una psicología general de estilo behaviorista; esta fusión sólo podría conducirnos a una confusión, y esto es lo que, en mi opinión, debe evitarse. La segunda confrontación tiene un sentido completamente diferente, y nos lleva más lejos; consiste en acercarnos gradualmente, por medio del método fenomenológico, a lo verdaderamente propio del psicoanálisis. La fenomenología fracasa, por su parte, al tratar de extraer de sí un equivalente de la experiencia analítica; pero tal fracaso no tiene el sentido de un malentendido, sino que más bien hace aparecer una diferencia al término de una aproximación.

#### I. EL PROCESO EPISTEMOLÓGICO DEL PSICOANÁLISIS

El psicoanálisis se ha visto sometido, sobre todo en los países de cultura inglesa y norteamericana, a un severo cuestionamiento sobre su carácter científico. Epistemólogos, lógicos, semánticos y filósofos del lenguaje han pasado por la criba sus conceptos, sus proposiciones,

su argumentación, su estructura teórica para acabar concluyendo, en general, que el psicoanálisis no satisface las más elementales exigencias de una teoría científica.

Los analistas han replicado, sea huyendo, sea valorando exageradamente los criterios científicos de su disciplina, sea intentando una "reformulación" con pretensiones de hacerla aceptable a los ojos de la gente de ciencia. Con ello han escapado de la "revisión desgarradora" a la que, en mi opinión, condena la crítica de los lógicos, revisión que yo formularía en el siguiente reconocimiento: "No, el psicoanálisis no es una ciencia de observación, por lo mismo que es una interpretación, más comparable a la historia que a la psicología".

Examinaré sucesivamente las críticas de los lógicos, las reformulaciones internas del psicoanálisis y finalmente las reformulaciones propuestas desde afuera.

### a] *La crítica de los lógicos*

Comenzaré deliberadamente con la crítica más "devastadora", la que Ernest Nagel expuso en un simposio celebrado en Washington en 1958 sobre el tema "Psicoanálisis, método científico y filosofía".<sup>1</sup>

Si el psicoanálisis es una "teoría", en el sentido de la teoría molecular de los gases, o de la teoría de los genes en biología, esto es, un conjunto de proposiciones que sistematizan, explican y prevén ciertos fenómenos observables, debe satisfacer a los mismos criterios lógicos que la teoría de las ciencias de la naturaleza o de las ciencias sociales.

Ante todo, debe ser capaz de validación empírica; y para ello tiene que poder deducir de sus proposiciones consecuencias determinadas, sin lo cual la teoría misma dejaría de tener un contenido definido. Además, debe disponer de procedimientos determinados (llámense reglas de correspondencia, definiciones coordinadoras o definiciones operatorias) que permitan relacionar tal o cual noción teórica con hechos definidos y no ambiguos.

Pues bien, no parece que pueda deducirse nada preciso de las nociones energéticas del freudismo, por ser tan vagas y metafóricas; pueden ser nociones sugestivas, pero no susceptibles de validación científica, aparte de que una insuperable ambigüedad afecta a toda

\* Ernest Nagel, "Methodological Issues in Psychoanalytic Theory", en Stanley Hook (ed.), *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy* (simposio). Grove Press, Nueva York, 1959, pp. 38-56. Estudio de réplica a la metodológica presentada por Heinz Hartmann, "Psychoanalysis as a Scientific Method", *ibidem*, pp. 3-37.

coordinación con hechos de comportamiento. Tan es así, que tampoco puede determinarse en qué condiciones podría ser refutada la teoría.<sup>2</sup>

En segundo lugar, la validación empírica debe satisfacer a una lógica de la prueba, si quiere ser tenida por evidente. Se dice que su método principal es la interpretación (además de su confirmación por el estudio del desarrollo del niño y por la etnología). Pues bien, ¿en qué condiciones resulta válida una interpretación? ¿Se debe a su coherencia, o a su aceptación por parte del paciente, o a la mejoría del enfermo? Pero esa interpretación debería poseer primeramente un carácter de objetividad, y para ello se necesitaría que una serie de investigadores independientes pudieran llegar a un mismo material, recogido en circunstancias cuidadosamente codificadas. Además, debería haber procedimientos objetivos para zanjar entre interpretaciones rivales, y la interpretación debería dar lugar a previsiones verificables. Ahora bien, el psicoanálisis no está en condiciones de satisfacer tales requisitos. Su material depende de una singular relación entre el analista y el analizado; siempre queda la duda de que el intérprete imponga a los hechos la interpretación, a falta de procedimiento comparativo y de investigación estadística; finalmente, las alegaciones de los psicoanalistas sobre la eficacia terapéutica no satisfacen a las reglas más elementales de la verificación. Incapaz de establecer o incluso definir en forma estricta, mediante estudios del tipo "antes-después", los coeficientes de mejoría, no cabe comparar la eficacia terapéutica del psicoanálisis con la de otra investigación u otro tratamiento, ni siquiera con los coeficientes de mejoría de las curaciones espontáneas; por todas esas razones, el criterio del éxito terapéutico es inservible.<sup>3</sup>

#### b] *Las tentativas internas de reformulación*

Me parece que este ataque contra el psicoanálisis no admite réplica, si de lo que se trata es de situar el psicoanálisis entre las ciencias de observación. Para satisfacer tales criterios, algunos psicoanalistas han intentado "reformular" la teoría en términos aceptables para la "psicología académica"; algunos partidarios de esta psicología les han tendido la mano, no sin agregar ciertas sospechas a la buena voluntad, pero a menudo con el sincero deseo de integrar a la psicología científica ciertos hechos y ciertos conceptos del psicoanálisis, a costa

<sup>2</sup> Este argumento fue desarrollado por Michael Scriven, "The Experimental Investigation of Psychoanalysis", *ibidem*, pp. 226-51.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 228, 234-5.

de lo que algunos han llamado "reconversión **operacional**". Esta **tentativa**, además, ocurre en momentos en que la muerte de las **teorías** representa un fenómeno general en las ciencias humanas.

Eso hace más urgente situar exactamente el lugar en que el freudismo original ofrece resistencia a tales tentativas. Pues bien, eso que se resiste a ser "**reformulado**" es precisamente el carácter híbrido del psicoanálisis, esto es, el hecho de que llega a la energética por la sola vía de la interpretación. Todo acabará llevándonos, en consecuencia, a esa "anomalía" constitutiva de la interpretación analítica dentro del concierto de las ciencias humanas.

Veamos hasta dónde cabe llegar por este **camino**.<sup>4</sup>

La reformulación debe, ante todo, llevarse al nivel de las más generales presuposiciones, que hacen de la psicología una ciencia de hechos. Rapaport propone tres tesis que sitúan los hechos psicoanalíticos entre los "observables" de la psicología científica.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Dentro del movimiento **psicoanalítico**, el origen de esta revisión metodológica se **remonta** al importante trabajo de H. Hartmann, "Ichpsychologie und Anpassungsproblem", *Intern. Ztschrift f. Psychoanalyse*, 24, 1939. Se tradujo parcialmente en D. Rapaport, *Organization and Pathology of Thought*, Nueva York, Columbia University Press, 1951. Es un trabajo actualmente accesible en inglés *Egopsychology and the Problem of Adaptation*, Nueva York, International University Press, 1958. [Tr. esp. *Estructura del yo y problemas de adaptación*, Pax, México, 1917.] He consultado los trabajos siguientes: Hartmann, Kris, Loewenstein, "Comments on the Formation of Psychic Structure", *The Psychoanal. Study of the Child*, u., 1946, 11-38; Kris: "The Nature of Psychoanalytic Propositions and Their Validation", en S. Hoock y N. R. Konvitz (eds.), *Freedom and Experience*, Comell Univ. Press., 1947; L. Kubie, "Problem and Techniques of Psychoanalytic Validation and Progress", en E. Pumphian-Mindlin (ed.), *Psychoanalysis as Science*, Stanford Univ. Press, 1952. [Tr. esp. *El psicoanálisis como ciencia*, UNAM, México, 1960.] Else Frenkel-Brunswik, "Meaning of Psychoanalytic Concepts and Confirmation of Psychoanalytic Theory", en *Scientific Monthly*, 79, 293-300, 1954; del mismo autor: "Psychoanalysis and the Unity of Science", *Proc. of the Am. Acad. of Arts and Sciences*, 80, 1954; Loewenstein, "Some Thoughts in Interpretation in the Theory and Practice of Psychoanalysis", *Psychoanal. Study of the Child*, xn, 1957; Rapaport y Gill, "The Points of View and Assumptions of Metapsychology", *Intern. J. of Psychoanal.*, vol. 40, n. 1, 1959. [Tr. esp. en *Aportaciones a la teoría y técnica psicoanalítica*, Pax, México, 1967.] Y sobre todo Rapaport, "The Structure of Psychoanalytic Theory (a Systematizing Attempt)", en S. Koch (ed.), *Psychology, A Study of a Science*, Nueva York, McGraw Hill, 1958, vol. 3, pp. 55-183 [tr. esp. *La estructura de la teoría psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires, 1970].

<sup>5</sup> H. Heinemann, en Sidney Hook (ed.), *op. cit.*, pp. 3-16; Rapaport, *The Structure of Psychoanalytic Theory*, pp. 82-104. El trabajo de Rapaport es muy significativo: necesitaba entrar en la red de cuestiones del doctor Koch y plantear al psicoanálisis cuestiones que le son extrañas, tales como el papel de las "variables independientes, intermedias, dependientes" y la "cuantificación" de sus **leyes**.

1] Digamos que el objeto del psicoanálisis es la *conducta*, y en esto no difiere fundamentalmente, desde el "punto de vista empírico", de cualquier psicología, a no ser a título secundario, en cuanto que aquél trata de la conducta "latente".

2] El psicoanálisis comparte el "punto de vista *gestaltista*" que ha conquistado toda la psicología moderna, y según el cual toda conducta está integrada y es indivisible; en este aspecto, los "sistemas" e "instituciones" (ello, yo y superyó) no son "entidades" sino aspectos de conducta. Dícese de una conducta que está "sobreterminada" cuando puede estar relacionada con varias estructuras y sometida a múltiples niveles de análisis.

3] Toda conducta tiene que ver con la personalidad integral. Pese a las acusaciones de atomismo y mecanicismo, el psicoanálisis satisface el punto de vista "*organísmico*", por todas las interconexiones que establece entre los sistemas e instituciones del sujeto.

Una vez admitida esta triple asimilación del psicoanálisis a los "puntos de vista" generalmente admitidos por la psicología científica, al nivel de los "hechos" mismos, es posible reformular igualmente los "modelos" de que se sirve la teoría analítica y asimilarlos a los "puntos de vista" familiares a la psicología académica.<sup>6</sup> Resulta interesante eso de descomponer la metapsicología freudiana en un haz de "modelos diferentes", que pueden ser reunificados mediante un "modelo combinado".

El punto de vista tópico se asemeja así al modelo del arco-reflejo; el aparto psíquico responde por partes distintas.

El punto de vista económico sería, a su vez, un aspecto del modelo entrópico: de la tensión a la reducción de tensión; toda conducta motivada puede encajar en ese modelo. La *Wunscherfüllung* y el principio del placer serían su primera aplicación, e indirectamente también el principio de realidad, en cuanto que se reduce a mero rodeo del principio del placer.

La teoría de las "fases", el papel de la fijación y de la regresión, dependerían de un punto de vista genético; además y al amparo de la ley biogenética de Haeckel, cabe hacer coincidir filogénesis y ontogénesis, como se observa en *Tótem y tabú*. De ahí que el psicoanálisis sea comparable a las teorías del *learning*, sin por eso identificarse, en la medida en que subraya más bien el papel y el peso de las experiencias primitivas en la experiencia humana. Pero, dentro de su propio estilo, el psicoanálisis se desenvuelve en forma paralela a una teoría del aprendizaje, por ejemplo investigando la elección de objeto y la historia evolutiva de los sistemas yo y superyó.

• *Op. cit.*, pp. 67-82.

En fin, puede hablarse de un modelo **jacksoniano** en Freud: los **sistemas** forman una jerarquía de integraciones en que el superior controla e inhibe al inferior. La superposición del sistema secundario al primario y las nociones conexas de censura, defensa y represión pertenecen sin duda a ese tipo. En este sentido, ese modelo es el más importante; tópica, económica y genética se asocian a tal modelo jacksoniano en todos los conceptos freudianos que gravitan en torno a la noción de **conflicto**.<sup>7</sup>

Pues bien, tales modelos pueden asimilarse a los "puntos de vista" hoy admitidos por todos los psicólogos:

1] Diríamos que toda conducta forma parte de una serie genética; los fenotipos y los genotipos de **Lewin** dependen del mismo punto de vista genético; lo propio de Freud es haber sometido el punto de vista genético al punto de vista económico.

2] Toda conducta incluye "determinantes decisivos" inconscientes. Toda psicología encuentra condiciones no advertidas; pero Freud **tematiza** lo no-advertido, lo infiere mediante un método de investigación, descubre las leyes propias de esos factores, distinguiendo así lo que puede y lo que no puede llegar a ser **noticeable**, y todo ello manteniendo ambos grupos de factores dentro del campo de la psicología, y no ya de la biología.

Freud elaboró, para explicar tales hechos, el punto de vista "tópico" (inconsciente, preconsciente y consciente), luego el punto de vista "estructural" (ello, yo y **superyó**); pero las mismas nociones de sistema primario y secundario implicaban ya tanto ese paso como la técnica de los **conflictos**.

Y, a su vez, el punto de vista estructural viene a anunciar, median-

<sup>7</sup> **Rapaport** elabora un "modelo combinado" (pp. 71 ss.), a partir del modelo entrópico o económico; en efecto, el modelo jacksoniano permite introducir un principio de jerarquía entre una forma primaria y una forma secundaria del modelo económico. A su vez, el principio del placer, característico de la forma **primaria**, puede hacer de hilo conductor en las tres esferas de la acción (acción **impulsiva**), de la percepción (**cuasi-alucinación**) y del afecto (descarga de afecto, por ejemplo, **angustia**). Viene seguidamente el sistema secundario a superponer sus defensas y sus controles: la **contrainvestigación** sería, entonces, otro nombre del control **integrativo** del modelo jacksoniano; la elevación de los umbrales iniciales mediante la contrainvestigación asegura la "autonomía funcional" —para hablar como **Allport**— de esas "estructuras" de cambio lento que Freud denominó sistemas o instancias. Al mismo tiempo, el punto de vista estructural **reacciona** sobre el punto de vista entrópico, ya que el mantenimiento de las estructuras superiores y su autonomía requieren, no la disminución sistemática y general de todas las tensiones, sino descargas compatibles con la conservación de las tensiones propias para el mantenimiento de las estructuras de control. Se conserva así lo esencial del Proyecto de 1895, del capítulo VIH de *La interpretación de los sueños*, de la **Metapsicología**, de *Inhibición, síntoma y angustia*.

te el empleo de la **contrainvestigación**, el desarrollo de la actual ***egopsychology***.<sup>8</sup>

3] Toda conducta está en última instancia determinada por pulsiones: Este punto de vista dinámico ha vencido desde hace tiempo los prejuicios de la antigua psicología empírica, con su *tabula rasa*; la psicología ha optado en pro de Kant, contra Hume. Pero debemos a Freud el haber reconocido el privilegio de la sexualidad en ese dinamismo pulsional y, así, el haber vuelto a encontrar la raíz salvaje que **precede siempre** a nuestra cultura.

4] Toda conducta dispone de cierta energía psíquica y está regulada por ella. En esto lo más interesante no es el carácter energético de la pulsión, sino el de la **regulación**. Todo cuanto dijo Freud acerca de la energía ligada, acerca de la maniobra **del** psiquismo a base de mínimas cantidades de energía, acerca de la disminución de la tendencia a la descarga mediante la elevación de los umbrales, acerca de la neutralización y la desexualización, acerca de la **des-agresivización** y la sublimación de la energía, encuentra **confirmaciones o paralelos** en **Lewin**, y más todavía en las nociones de **power engineering** y de **information engineering** de la cibernetica. Lo específico de Freud consiste en haber mostrado cómo dicha regulación opera con la energía prestada por los derivados pulsionales.

5] Toda conducta está determinada por la realidad. Este punto de vista adaptativo es **común** no sólo a la psicología, con su esquema fundamental **estímulo-respuesta**, sino también a la biología, donde la realidad representa el papel de medio ambiente, e incluso a la epistemología, donde se denomina **objetividad**. El psicoanálisis encaja en este punto de vista con sus sucesivas teorías de la realidad. Primero la realidad fue lo rehusado por el neurótico; luego fue la fase objetal de la pulsión, el correlato del proceso secundario; finalmente y sobre todo fue el campo de **preadaptación del ego**.<sup>9</sup> Este punto de

<sup>8</sup> "The genetic character of the psychoanalytic theory is ubiquitous in its literature. The concept of 'complementary Series' is probably the clearest expression of it: each behavior is part of a historical sequence shaped both by epigenetic laws and experience; each step in the sequence contributed to the shaping of the behavior and has dynamic, economic, structural, and contextual-adaptive relationships to it. Such complementary series do not constitute an 'infinite regress'; they lead back to a historical situation in which a particular solution of a drive demand was first achieved, or a particular apparatus was first put to a certain kind of use." Rapaport, *The Structure*. . . , p. 87.

<sup>9</sup> Rapaport distingue, en el psiconálisis, cinco teorías sucesivas de la realidad. Antes de 1900, la realidad es el blanco de la defensa, dirigida contra el recuerdo de un acontecimiento real cuyo retorno quiere impedir. De 1900 a 1923 (a excepción del artículo de 1911), la concepción de la realidad se centra en el objeto pulsional y se define por los procesos secundarios (demora, rodeo, juicio). La tercera concepción de la **realidad** depende de la primera formulación de la

vista "adaptativo" ha engendrado un corolario muy digno de representar un punto de vista distinto en el psicoanálisis americano: "Toda conducta está socialmente determinada"; tan es así, que el freudismo más clásico implica ya ese tema tan vinculado a la psicología social (teorías de la elección **anacíltica**, del complejo de Edipo y de la identificación, etc.), sin necesidad de recordar a los disidentes, los **neofreudianos** de la escuela culturalista.

En virtud de todas esas **aproximaciones**, puede el psicoanálisis reintegrarse a la psicología científica con sus grandes dominantes de adaptación, estructuración y evolución. El aporte propio del psicoanálisis es el predominio del modelo **entrópico** y, al mismo tiempo, esa atención especial que dirige hacia los efectos pulsionales vinculados con el proceso primario, mientras que la psicología académica repara más en la experiencia sensorial y el aprendizaje. Pero los papeles están a punto de cambiar. Por una parte, la psicología contemporánea de la motivación hace que la psicología académica se incline hacia el psicoanálisis. Por otra, la reformulación del psicoanálisis en términos de adaptación genética y de estructuración progresiva lo sitúa dentro del campo de la psicología general. Y a partir del trabajo de Hartmann en 1939 (cf. n. 4) el desenvolvimiento del psicoanálisis en el sentido de una **egopsychology** ha acelerado tal evolución, puesto que las funciones del Ego son esencialmente funciones de adaptación.

Así es como se tejen lazos cada vez más estrechos entre el psicoanálisis y la psicología **científica**.

### c] *Reformulaciones "operacionalistas"*

Lo malo es que tal asimilación del psicoanálisis a la psicología de observación no satisface al psicólogo, ni respeta la **constitución propia** del psicoanálisis.

No es un vago parentesco entre psicoanálisis y psicología lo que puede contentarnos, dirían los psicólogos más versados en epistemología; para que el psicoanálisis satisfaga los mínimos requisitos de la

psicología del Ego en los Dos *principios del suceder psíquico* (1911); la realidad es lo enfrentado a una estructura que no es solamente defensiva y conflictiva; el yo tiene una función específica de conciliación y arbitraje. En la cuarta concepción, la de Hartmann, el yo está preadaptado o potencialmente adaptado a la realidad mediante sus mecanismos de autonomía primaria, aunque persista una dualidad entre realidad psíquica y realidad externa. En la quinta concepción, la de Erikson, el hombre está preadaptado no sólo a un medio ambiente previsible, sino a un amplio abanico de medios, no ya "objetivos" sino "sociales". *Op. cit.*, pp. 97-101.

teoría de la ciencia, debería proceder a una total "reformulación" en lo que Bridgman<sup>10</sup> llama "lenguaje operacional".

A decir verdad, sólo el **behaviorismo** satisface a un estricto **operacionalismo**; la conjunción rigurosa de las exigencias operacionalistas y behavioristas se encuentran en Skinner.<sup>11</sup>

Ante los ojos de un estricto operacionalismo, la teoría psicoanálitica y cualquier concepto que gravite en torno a la idea de aparato mental, sólo pueden parecer metáforas peligrosas de tipo flogístico. Para el punto de vista epistemológico, la teoría psicoanalítica no significa un progreso decisivo sobre el animismo y sus sucedáneos (demonio, espíritu, homúnculo, personalidad). "El esquema explicativo de Freud —escribe Skinner— sigue el modelo tradicional que invita a buscar en el interior del organismo una causa del comportamiento humano"; y esta "tradicional ficción de una vida mental"<sup>12</sup> —lo que Ryle llamaba *the ghost in the machine*— lleva a implantar algo que no es observable y sobre lo que no podemos actuar. Pues bien, para el operacionalismo sólo merecen consideración los cambios del organismo relacionados con variables del medio ambiente. Skinner llega hasta acusar a Freud de no haberse interesado sino en los aspectos de conducta que pueden considerarse como expresiones de procesos mentales y de haber reducido considerablemente, así, el campo de observación. Para concluir diciendo que la representación del aparato mental impuesta por Freud al psicoanálisis no ha hecho más que retardar la incorporación de esta disciplina al cuerpo de la ciencia propiamente dicha. Skinner tiene mucha razón al exigir la cuantificación de todas las fuerzas alegadas, si se pretende hacerlas homogéneas a las fuerzas de la naturaleza. Pero se le escapa totalmente que una definición operacional de todos los términos psicoanalíticos sólo es un expediente, mediante el cual se transcribirían

<sup>10</sup> P. W. Bridgman, "Operational Analysis", *Philosophy of Science*, 5, pp. 114-31 (1938); "Some General Principles of Operational Analysis", *Psychological Review*, 52, pp. 246-9 (1945).

Véase también Else Frenkel-Brunswik, "Meaning of Psychoanalytic Concepts and Confirmation of Psychoanalytic Theories", *Scientific Monthly*, 79, pp. 293-300 (1954).

<sup>11</sup> B. F. Skinner, *Science and Human Behavior*, Nueva York, Macmillan, 1953. Del mismo autor: "Critique of Psychoanalytic Concepts and Theories", *Scientific Monthly* (1954), reproducido en *Minnesota Studies in Philosophy of Science, vol. I. The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, ed. por Herbert Feigl y Michael Schiven, Univ. of Minnesota Press, 1956, pp. 77-87. Este volumen es de gran importancia: Herbert Feigl y Rudolf Carnap elaboran ahí una teoría general del lenguaje teórico de las ciencias en la perspectiva del positivismo lógico. También se encuentran allí los artículos de Albert Ellis y Antony Flew citados *infra* notas 13 ss.

<sup>12</sup> *Minnesota Studies*, pp. 77-80.

en términos de psicología del comportamiento los resultados de una labor intelectual totalmente distinta: la de la interpretación analítica. Volveremos sobre esto, que es lo esencial de nuestra discusión.

Sólo cabe, pues, intentar una reformulación del psicoanálisis en una forma **modificada** o revisada del **operacionalismo**.<sup>13</sup> Lo cual requiere que, "para tener sentido en términos operacionales, un enunciado debe relacionarse en algún punto con observables". Sólo hay, pues, una exigencia irreductible: un enunciado o una hipótesis tienen que poder confirmarse de algún modo, es decir, deben **relacionarse** en forma **significativa** o ponerse en correlación con alguna especie de verificable."

Lo que se excluye de este modo son las construcciones hipotéticas y las abstracciones de orden superior, pero no las abstracciones de orden inferior, cuya **verificación** puede ser incluso incompleta o indirecta. Y en este concepto pueden introducirse las llamadas *intervening variables or dispositional concepts*. Las construcciones hipotéticas —**esencia**, flogisto, éter, ello, libido— tal vez resultan heurísticamente deseables, pero han hecho más **daño** que bien a la **ciencia**.<sup>14</sup>

Si es posible una "reformulación" del freudismo —y en la medida limitada en que lo **es**—, tiene qué hacerse en lenguaje enteramente derivado de dos observables o "hechos": la percepción y la respuesta. Para constituir este lenguaje de referencia, basta con "anclar" en tales conceptos empíricos de percepción y respuesta las demás construcciones necesarias o útiles para explicar la conducta humana. Por ejemplo, se distinguirá entre percepción consciente e inconsciente, llamando inconsciente a lo que se percibe sin percibir que se lo ha percibido; se considerarán como dependientes del **learning** todas las organizaciones y reorganizaciones de la percepción y de la respuesta, agregando a las percepciones los predicados de bueno, malo, agradable, desgradable, útil, dañino, a fin de introducir en el esquema los factores de evaluación, emoción y deseo, considerados como respuestas a tales predicados adjuntos.

No voy a resumir las "reformulaciones **operacionales**"<sup>15</sup> que han

<sup>13</sup> Albert Ellis, "An Operational Reformulation of Some of the Basic Principles of Psychoanalysis", *Minnesota Studies*..., pp. 131-54.

<sup>14</sup> "Modern empirism, in fact, seems to have only one invariant requisite: namely, that in same final analysis albeit most indirectly and through a long network of intervening constructs, a statement or hypothesis must in some manner (or in principle) be confirmable—that is, significantly tie—able to or correlatable with some kind of observable. It thereby rules out sheer metaphysical speculation but keeps the door widely open for all other hypotheses." A. Ellis, *ibidem*, p. 135.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 136, 150-2.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 140-50.

sustituido a las hipótesis freudianas, las cuales, además, se han formado de la exposición más escolar de Freud (*Compendio de psicoanálisis*). Ello, yo, **superyó**, Eros, instinto de muerte, vida sexual, erotismo anal y oral, fase fálica, represión, libido, libido sexual, complejo de Edipo, defensa del yo, etc.,<sup>17</sup> resultan así transcritos en un lenguaje totalmente derivado de aquellas dos observables iniciales.

Lo que en tal "reformulación" se olvida simple y llanamente es que nada de todo ello es "observado", ni siquiera indirectamente, a título de respuestas a los estímulos; antes de poder ser "reformulado", todo ello ha sido "interpretado" en la situación analítica —esto es, en una situación de lenguaje.

Como cercano al intento de "reformulación" aquí estudiado, debemos mencionar el importante trabajo de Madison sobre el concepto de Represión y Defensa.<sup>18</sup> Lo citamos ya una primera vez para poner orden en las diversas acepciones del concepto freudiano de represión, pero poniendo entre paréntesis el propósito concreto del autor: someter ese concepto a la prueba de los criterios epistemológicos de Carnap y Nagel. Madison se propone, ante todo, hacer únicas y coherentes las **definiciones** de todos los términos teóricos: relación entre defensa y represión; distinción entre defensa lograda y defensa fracasada; distinción, dentro de estas últimas, entre defensas represivas y no represivas; mutua articulación de las represiones primaria y secundaria (nosotros mismos seguimos este hilo conductor en nuestro análisis del concepto de **represión**). Su labor principal consiste en establecer la correlación entre ese lenguaje teórico y un lenguaje de observación, ligando aquél a éste mediante reglas de correspondencia y definiciones coordenadoras u operatorias. El conflicto entre pulsión y contrainvestigación, que se manifiesta en la represión y la defensa, correspondería así al concepto físico no observable de "vibraciones atómicas en los sólidos" o de "velocidad de los movimientos moleculares desordenados en los líquidos y gases", cuya manifestación sería la temperatura. En el plano del lenguaje **de observación**, síntomas, signos "distorsionados" y "alejados" (sue-

<sup>17</sup> Es curioso que dos grupos de conceptos mayores del freudismo no sean retraducidos, ni deban serlo: a) el concepto de psique, de vida mental, de cualidades mentales, b) y el concepto de energía mental y de **investigación** de energía. Se trata de construcciones anacrónicas del siglo XIX y, a la vez, de conceptos "redundantes" en **relación** con las **behavioral intervening variables** (151). Pues bien, en mi opinión constituyen dos conceptos ónticos que regulan los dos universos del discurso, el de la interpretación y el de la explicación, los mismos que el psicoanálisis combina en su discurso mixto.

<sup>18</sup> Peter Madison, *Freud's Concept of Repression and Defense, Its Theoretical and Observational Language*, Minnesota University Press, 1961. Cf. *supra*, p. 121, n. 58, la exposición sucinta de la obra.

ños, fantasías, juegos de palabras, etc.), diversas inhibiciones en los afectos o en la conducta, resistencia en la situación terapéutica, serían comparables a los "indicadores" subjetivos y objetivos de la temperatura; finalmente, a las técnicas específicas por las que se cuantifican esos indicadores en la física corresponderían los aspectos cuantificables del comportamiento de resistencia (período de silencio en las asociaciones libres, alteraciones del texto de un sueño de un relato a otro). Estima Madison que las diversas manifestaciones de la represión se prestan tan fácilmente a una traducción en lenguaje de observación, como las manifestaciones de la temperatura, a condición de subdividir correctamente las formas de resistencia adoptadas como "indicadores" de represión (resistencia de represión, resistencia de transferencia, resistencia por ventaja secundaria de la enfermedad, resistencia de lo inconsciente, resistencia por sentimiento de culpabilidad).

El trabajo de Madison se diferencia de todos los demás intentos de reformulación en cuanto que se sitúa de verdad en el plano del trabajo analítico mediante la elección de esos "indicadores" de represión: resistencia, procedimientos defensivos diversos (amnesia, conversión, aislamiento, etc.), inhibición de afectos y de comportamiento, grados de distorsión o de alejamiento de los derivados del inconsciente. Para cada uno de estos "indicadores", correctamente subdivididos, propone Madison procedimientos cuantitativos apropiados. Para concluir que "la represión resulta mensurable en principio, aunque no de hecho por falta de técnicas apropiadas".<sup>19</sup> La única precaución que debe guardarse es la de no salirse de la situación terapéutica, puesto que jamás podrá la situación experimental producir artificialmente algo que sea equivalente a la represión de los motivos arcaicos o de los motivos estrechamente ligados con aquéllos. Pero Madison reconoce la imposibilidad de observar y medir algunas partes de la teoría de la represión; cita la represión infantil, el traumatismo de castración y la expresión de pulsiones en el sueño. Estos procesos ataúnen a la hipótesis, no a la observación, como en el caso, por ejemplo, de la ecuación propuesta por Freud entre el miedo del pequeño Hans a ser mordido por los caballos y su miedo a la castración: "En la medida en que los analistas infieran el complejo de Edipo únicamente sobre semejante base simbólica, no podrá jamás enunciarse en términos de observación y, en consecuencia, tampoco será mensurable en principio".<sup>20</sup> Y más tarde: "No resulta observable el traumatismo de castración, si es cierto que se lo infiere sobre una base simbólica o sobre otra base indirecta cual-

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

quiera, que a su vez depende de ulteriores hipótesis teóricas, implicadas en las diversas reglas de traducción de Freud".<sup>21</sup> Por reglas de traducción entiende el autor el simbolismo y, en general, todos los mecanismos del trabajo del sueño. Esta limitación señalada por Madison nos lleva, en realidad, al problema de la interpretación. Pues bien, ésta no interviene sólo en los casos no observables o mensurables; abarca todo el dominio considerado, del que sólo una parte puede traducirse en lenguaje de observación. Además, el complejo de Edipo resulta tan central en la teoría freudiana, que difícilmente puede tenerse por un segmento no observable y no mensurable de la teoría de la represión, sin poner en tela de juicio lo que Madison acaba por denominar "dogmatismo de Freud acerca de la sexualidad".<sup>22</sup> Además, Madison no cree poder salvar una parte importante del sistema freudiano sino a condición de disociar la sexualidad *real*, que sí es un motivo que cae en la jurisdicción de la observación, de la sexualidad que sólo puede ser *alegada* en el cuadro de las reglas freudianas de traducción y que no compete a un lenguaje de observación. ¿Quién no ve que tal diferenciación entre sexualidad *observada* y sexualidad *interpretada* acarrea la ruina del freudismo? Por interesante que sea la empresa de Madison, sobre todo por serla que sea su lectura de Freud y su transcripción parcial en lenguaje de observación, su libro subraya la incapacidad de la psicología de inspiración positivista para ofrecemos un equivalente de las relaciones de **significante** a significado, que son las que colocan al psicoanálisis entre las ciencias hermenéuticas.

## 2. EL PSICOANÁLISIS NO ES UNA CIENCIA DE OBSERVACIÓN

Volvamos a ver, ahora en orden inverso, las fases del proceso epistemológico del psicoanálisis.

a] La crítica de los operacionalistas y su demanda de reformulación ofrecen una buena base para el punto de partida.

b] Descubriendo por qué el psicoanálisis no puede satisfacer a sus requerimientos es como podremos comprender la sutil traición al genio propio del psicoanálisis que se esconde en los intentos de compromiso con el **behaviorismo**, surgidos del propio interior del movimiento **psicoanalítico**.

c] Finalmente, vendremos a parar en la crítica más radical: la de la lógica de las ciencias. Y le haremos la confesión que ella exige:

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 191.

el psiconanálisis no es una ciencia de **observación**. Sólo nos quedará convertir esta confesión en réplica.

a] Frente al “**operacionalismo**”

No discuto el derecho de “**reformular**” el psicoanálisis en términos **operacionalistas**. Es **deseable**, además de inevitable, que el **psicoanálisis** sea **confrontado** con la psicología y con las otras ciencias humanas, y que se intente confirmar o invalidar sus resultados con los de otras ciencias. Pero sabiendo muy bien que tal reformulación no es más que **eso**, una reformulación, es decir, una segunda operación respecto a la experiencia en que se han basado los conceptos freudianos. La reformulación sólo puede hacerse sobre resultados muertos, desgajados de la experiencia analítica, sobre **definiciones** aisladas entre sí, cortadas de su raíz en la interpretación y tomadas de exposiciones escolares, en las que ya se habían convertido en meras palabras mágicas.

Si se desconoce la **originalidad** de la primera fundamentación de esos conceptos respecto a la de los conceptos de la psicología **behaviorista**, perderemos en el camino toda posibilidad de salvar al psicoanálisis como rama distinta de una psicología del comportamiento. Poco a poco, habremos de dar la razón infaliblemente a los operacionalistas más radicales y considerar el psicoanálisis como una forma rezagada de teoría **observacional**, y sus hipótesis como metáforas de tipo flogístico. O no hay diferencia, o esta diferencia es radical: la psicología es una ciencia de observación que versa sobre hechos de conducta; el psicoanálisis es una ciencia **exegética**, que versa sobre las relaciones de sentido entre los objetos sustituidos y los objetos originarios (y perdidos) de la pulsión. Las dos disciplinas **difieren** ya en el punto de partida, al nivel del concepto inicial de hecho y de inferencia a **partir** de los hechos.

Es curioso que hayan sido **los filósofos anglosajones**, atentos al análisis del **lenguaje**,<sup>23</sup> los que han estado **más cerca** de reconocer la índole propia del lenguaje **psicoanalítico** y su verdadero nivel de validez.

<sup>23</sup> Esta **discusión** sobre el “estatuto lógico” del psicoanálisis comenzó en la **revista Analysis**, moviéndose esencialmente en torno a los conceptos de **motivo** y de causa. Stephan Toulmin, “The Logical Status of Psychoanalysis”, *Analysis*, 9, 2, p. 148 (reproducido en Margaret Macdonald [ed.], *Philosophy and Analysis*, Blackwell, Oxford, 1954, pp. 132-93). Antony Flew, “Psycho-analytic explanation”, *Analysis*, 10, 1, 1949, *Phil. and An.*, pp. 139-48. Peters, “Cure, Cause and Motive”, *Analysis*, 10, 5, 1950, *Phil. and An.*, pp. 148-54. Añádase a ellos Antony Flew, “Motives and the Unconscious”, *Minnesota Studies*, I, 1956, pp. 155-72.

Uno de ellos parte de la anomalía misma de este lenguaje; las frases del analista —indica— no se dejan colocar entre las que "explican" la conducta humana en términos de "razón alegada" (*stated reason*) (Hago eso, porque...) (Proposición  $E_1$ ), ni tampoco en términos de "razón relatada" (*reported reason*) (El hace eso porque, dice él...) (Proposición  $E_2$ ), ni tampoco en términos de "explicación causal" (Porque se ha puesto una inyección de cocaína) (Proposición  $E_3$ ).  $E_1$  no puede ser ni errónea, ni verificarse en forma evidente;  $E_2$  puede ser errónea, pero sólo se verifica mediante una proposición  $E_1$ ;  $E_3$  puede ser errónea y verificarse mediante hechos de observación. La explicación analítica constituye otra forma de enunciado,  $E_4$ , situada a igual distancia de los enunciados  $E_1$ ,  $E_2$  y  $E_3$ ; vale decir que las proposiciones psicoanalíticas difieren tanto de la explicación causal como de la motivación alegada o *relatada*.<sup>24</sup> Al final de la cura analítica, el enunciado  $E_4$  se convierte para el sujeto en un motivo alegado plausible; para otro sujeto, que lo acepta a título de confirmación, se convierte en un motivo relatado plausible; y para el analista sólo se trata de una historia causal plausible en tanto no le haya reintegrado al campo psicológico del enfermo; este punto de referencia del lugar epistemológico de las proposiciones psicoanalíticas presupone que el recurso al motivo sigue siendo *irrefutable* a todo recurso a la causa, y que la diferencia entre motivo y causa es total.

Estoy muy de acuerdo con este análisis: las frases del psicoanálisis no encajan en el discurso causal de las ciencias de la naturaleza, ni en el discurso motivacional de la fenomenología. Por lo mismo que versa sobre una realidad psíquica, habla de motivos y no de causas; pero en cuanto que el campo tópico se desplaza en relación con cualquier toma de conciencia, su explicación se parece a una explicación causal, aunque sin confundirse con ella so pena de reíficar todas sus nociones y mistificar la interpretación misma. Si acaso podría hablarse de motivación alegada o relatada, a condición de "des-

<sup>24</sup> Toulmin muestra, con tanta sutileza como precisión, cómo el cuarto tipo de proposiciones  $E_4$  puede perfilarse mediante tres tipos proposicionales mixtos:  $E_{14}$ ,  $E_{24}$ ,  $E_{34}$ .  $E_{14}$  está más cerca del tipo de "razón alegada" (*stated reason*); ej.: *I found myself wishing that I was alone with her*.  $E_{24}$  está más cerca del tipo de "razón relacionada" (*reported reason*); ej.: *he behaved for the moment as though he hated the sight of her*.  $E_{34}$ , finalmente, está más cerca del tipo "explicación causal" (*causal explanation*); ej.: *he behaves like that because his father used to beat him violently as a child*. Ninguna de estas proposiciones es una proposición psiconalítica, pero las tres la delimitan: "*the kernel of Freud's discovery is the introduction of a technique in which the psycho-therapist begins by studying the motives for rather than the cause of neurotic behavior*" (Toulmin, *op. cit.*, p. 138).

**plazar”** esa motivación a un campo análogo al de la realidad física. Y eso es lo que hace la tópica freudiana. Pero si se toma como base epistemológica tal constitución mixta de los enunciados psicoanalíticos, entonces nos condenamos a una de las tres salidas siguientes, discutidas por los protagonistas de la controversia de *Philosophy and Analysis*:

O bien habrá que denunciar, con A. Flew, una contradicción entre, por una parte, la "práctica freudiana que se refiere a motivos (por ejemplo los de un ritual obsesivo), a intenciones (por ejemplo las de un acto fallido), a significaciones (de síntomas, sueños, etc.), y, por otra parte, la "teoría" freudiana, que trata esos mismos fenómenos como "antecedentes psíquicos", que deberán descubrirse en alguna tierra desconocida, tal como lo hizo Cristóbal Colón con América; esta "causa real" de los hechos reales sólo podría conducirnos a una "gratuita multiplicación de entidades dudosas", uno de cuyos inconvenientes mayores sería el de competir con los únicos hechos observables y **verificables**: los de la fisiología.

O bien habrá que intentar simplificar el discurso psicoanalítico, haciéndolo pasar totalmente al lado del motivo y no de la **causa**,<sup>25</sup> el mérito de Freud sería entonces el de haber "extendido" las nociones de motivo, de deseo y de intención a dos nuevas esferas: la de lo **no-conocido** por el sujeto y la de lo **no-voluntario**; pero esta ampliación no cambiaría el carácter esencialmente psicológico o mental, es decir, intencional, de esa clase de motivación. Si es así, la palabra inconsciente debe quedar como **adjetivo**, ya que el sustantivo inconsciente sólo sería expresión abreviada de motivo inconsciente. Sólo por abuso, inaceptable para un lógico, **el** adjetivo vendría a ser nombre de una región del espíritu, de una cosa real que produce efectos reales; por el contrario, debe conservarse el sentido riguroso para la palabra intención, definiéndola como búsqueda de un fin y la posibilidad, al menos en principio, de ser llevada al plano del lenguaje. Miradas bajo esta óptica intencional, las nociones freudianas son lógicamente irreductibles a términos fisicalistas. Lo genial de Freud es haber considerado explicables en términos de ideas intencionales los fenómenos extraños, hasta entonces abandonados, de la fisiología. El parentesco entre motivación y lenguaje significa que es posible, en principio, explicarlo con palabras; y esto es lo distintivo.

<sup>25</sup> Antony Flew, *op. cit.*, *Philosophy and Analysis*, dice como conclusión de su artículo: "My two theses have been, first, that psychoanalytic explanation or at any rate classical Freudian ones in the first instance are 'motive and not 'casual' explanations; and, second, that these two sorts of explanation are so radically different that they are not rivals at all" (*ibidem*, p. 148). Si bien es cierto que, en su prólogo de 1954, A. F. atenua esa contraposición global (*ibidem*, p. 139).

de un agente racional —**aunque** sea **irracional**— respecto de los **seres** no racionales. En definitiva, la cura analítica tiene como función ampliar el campo de racionalidad del sujeto, **sustituir** la **conducta impulsiva** por una conducta controlada.

Siendo así las **cosas**, el psicoanálisis tiene más relación con las disciplinas históricas —**que** intentan comprender las razones de los actos **humanos**— que con la psicología del **comportamiento**.<sup>26</sup>

Nada más cerca de mi posición que este artículo de Antony **Flew**.

Sin embargo, tengo un reproche: que falla en la captación del carácter específico del discurso **analítico**.<sup>27</sup> Si no existe traducción posible del lenguaje causal en lenguaje **motivacional** y viceversa, ¿cómo se explica que su mezcla constituya un error? Se diría que, en psicoanálisis, la mezcla de un procedimiento de detección (por no hablar de una maniobra **detectivesca**), de una técnica aplicada a producir cambios de actividad, y de proposiciones teóricas, debería excluir tal género de clarificación **radical**.<sup>28</sup>

O bien —y es la tercera **salida**— habrá que intentar abatir el **discurso analítico** por el lado de **las** proposiciones empíricas. Tal es la posición de **Peters** en la discusión de *Philosophy and Analysis*. Ante todo se desecha, como no esencial, la diferencia entre motivo y causa, tratándola como simple diferencia de grado o de nivel de **generalización**.<sup>29</sup> Si se **define** el motivo como una relación del tipo **si... entonces** (en tales circunstancias, tal grupo de individuos responderá de tal manera) y la causa se define como una relación del tipo **esto... porque** (el vaso se ha roto porque se le ha hecho caer), la diferencia entre motivo y causa es sólo de grado; se reduce a la diferencia entre la ley general y la condición inicial, entre la explicación teórica y la explicación histórica (**Popper**), entre la explicación

<sup>26</sup> A. Flew subraya en su segundo artículo, el de *Minnesota Studies* (cf. la nota 11), el carácter irredimiblemente psicológico de términos tales como motivo, proyecto, deseo, anhelo, necesidad, intención; pone aparte el término significación, para decir de él lo siguiente: “*The importance of this notion has not previously been noted either here or in the analysis controversy. It would repay special examination: for what is involved seems to range through a spectrum of cases shading from, at one extreme, mere relevance, through the general possibility of motivational interpretation, to the other extreme where the claim is that the performances, dreams, are elements in a fullblown language*”. *Minnesota Studies*, I, p. 159.

<sup>27</sup> A. Flew pone en exergo, en su artículo sobre “Motives and the Unconscious”, una frase de Kris: “*There is, for instance, a lack of trained clarifiers, who might properly co-ordinate the various propositions with each other or try to eliminate the inadequacies of language in psychoanalysis*”. *Minnesota Studies*, I, p. 155.

<sup>28</sup> Peters, “Cure, Cause and Motive”, *Philosophy and Analysis*, pp. 148-50.

<sup>29</sup> Peters, *op. cit.*, pp. 151-4. Cf. G. Ryle, *The Concept of Mind*, cap. IV.

sistemática y la explicación **histórico-geográfica** (Lewin). Pues bien, en virtud de la estructura compleja que acabamos de señalar, el psicoanálisis implica las dos clases de proposiciones: proposiciones generales, cuando —**por ejemplo**— asigna un rasgo de carácter (la *avaricia*) a una arcaica constitución libidinal (la de la fase anal), pero también proposiciones históricas, cuando procede “**detectivamente**”.

Mi posición en este debate epistemológico es doble. Por un lado, sostengo con Toulmin y **Antony Flew** que tal reducción del motivo al tipo de explicación inaugurado por la causa formal de Aristóteles e ilustrada en la moderna epistemología por la noción de dependencia funcional no tiene nada que ver con el motivo entendido como “razón para...”<sup>30</sup> La distinción entre el motivo, en sentido de “razón para...”, y la causa, en sentido de una relación entre hechos observables, en nada concierne al grado de generalidad de las proposiciones. Es la distinción que tenían en mente **Brentano**, **Dilthey** y **Husserl** cuando contraponían la comprensión de lo psíquico o lo histórico a la explicación de la naturaleza; en nuestro caso, el motivo está del lado de lo **histórico**, entendido como **región del ser** diferente de la “región” Naturaleza, no importa que se considere lo histórico según la generalidad o la singularidad de las secuencias temporales. Por otro lado, la oposición pura y simple entre motivo y causa no resuelve el problema epistemológico planteado por el discurso freudiano, que está regulado por un tipo de ser fuera de serie, al que yo llamaría semántica del deseo; un discurso mixto que cae fuera de la alternativa **motivo-causa**. De la discusión sale cuando menos en claro que el discurso analítico cae parcialmente en el campo de los conceptos **motivacionales**, y esto basta para que la escisión entre psicoanálisis y ciencias de observación intervenga desde el principio. Pero perderemos el sentido de tal diferencia si no la llevamos al nivel mismo del “campo” psicoanalítico, es decir, al nivel de esa experiencia analítica en la que y por la que se establece tal diferencia.

#### b] Frente a las **reformulaciones internas**

¿Por qué, entonces, las reformulaciones propuestas por ciertos analistas, a fin de satisfacer las exigencias de la teoría de la ciencia, no nos satisfacen más que las reformulaciones **operacionalistas**? Porque tricionan, según nosotros, a la esencia misma de la experiencia analítica.

En efecto, ¿cómo intervienen en la teoría analítica lo que en psicología se denominan variables del medio ambiente? En modo

<sup>30</sup> Toulmin, “Postscript (1954)”, *Philosophy and Analysis*, pp. 155-6.

alguno constituyen para el analista hechos, tal como los conoce un observador exterior. Lo que importa al analista son las dimensiones del medio ambiente tal como las "cree" el sujeto; para él lo pertinente no es el hecho, sino el sentido que el hecho ha tomado en la historia de un sujeto. No debe, en consecuencia, decirse que "el castigo de una conducta sexual es un hecho observable que produce cambios en el organismo";<sup>31</sup> el objeto de estudio del analista es el sentido que para un sujeto tienen los mismos acontecimientos que el psicólogo mira como observador y erige en variables del medio ambiente.

Según esto, la conducta no es ya para el analista una variable dependiente, observable desde fuera, sino la expresión de los cambios de sentido de la historia del sujeto, tal como afloran en la situación analítica. Incluso cabe hablar de "cambios en la probabilidad de la acción", y a este respecto el paciente de Freud puede también ser tratado en términos de psicología del comportamiento; pero no es así como importan los hechos de conducta al analista. No valen como observables, sino como **significantes** para la historia del deseo.<sup>32</sup> Justamente se trata de esa significación que Skinner arroja a las

<sup>31</sup> Skinner, en *Minnesota Studies*, I, p. 81.

<sup>32</sup> H. Hartmann es muy consciente de la diferencia: "*The data gathered in the psychoanalytic situation with the help of the psychoanalytic method are primarily behavioral data: and the aim is clearly the exploration of human behavior. The data are mostly the patient's verbal behavior, but include other kinds of action. They include his silences, his postures and his movements in general, more specifically his expressive movements. While analysis aims at an explanation of human behavior, those data, however, are interpreted in analysis in terms of mental processes, of motivation, of 'meaning'; there is, then, a clear cut difference between this approach and the one usually called behavioristic, and this difference is even more marked if we consider the beginnings of behaviorism, rather than its more recent formulation*". Sidney Hook (ed.), *Psychoanalysis*, p. 21. Pero no saca las consecuencias inevitables, por estar tan preocupado por reintegrar el psicoanálisis a la **psicología** general y por recibir confirmación de otras formas de la psicología científica. Pues bien, el problema es saber si el psicoanálisis es una ciencia "de observación psicológica". Que la observación se maneje "in a clinical setting" (*ibid.*, p. 25), o que "el objeto psicológico" se estudie "in a real-lifesituation" (*ibid.*, p. 26), no constituye ninguna diferencia esencial; ni tampoco que el psicoanálisis descubra, por ese camino, "motivaciones humanas, necesidades y conflictos humanos" (*ibid.*). Más importante es el hecho de que, en los "case histories" de Freud, la observación y la elaboración teórica marchan juntas, sin que se las pueda dissociar (*ibid.*, p. 259). Hartmann está muy cerca de formular la razón esencial de ello cuando señala que el trabajo clínico está guiado por "signos" (*ibid.*): "A considerable part of psychoanalytic work can be described as the use of signs... In this sense one speaks of the psychoanalytic method as a method of interpretation" (*ibid.*, p. 28). Cabe entonces preguntar si una investigación de las nociones de signo, de señal, de signo expresivo y de símbolo no rompería el marco epistemológico correspondiente a las ciencias experimentales de la naturaleza.

tinieblas exteriores, a la trastera general de las teorías sobre la vida mental y las metáforas precientíficas.<sup>33</sup> Pues bien, tal sentido de una historia no compete a una fase menos avanzada en el único camino del behaviorismo; absolutamente hablando, no hay "hechos" en psicoanálisis, puesto que no se observan, sino que se interpretan.

Tal es, a mi modo de ver, la única réplica del analista al behaviorista. Si acepta la metodología ya constituida con base en los axiomas del behaviorismo, si comienza formulando su investigación en términos de "probabilidad de ciertas respuestas", está condenado, sea a ser rechazado como no científico,<sup>34</sup> sea a mendigar una rehabilitación parcial mediante eso que Skinner llama "simple expediente de una definición operacional de términos". La línea defensiva está en la vanguardia y la salida se decide en esta pregunta previa: ¿qué es lo pertinente en psicoanálisis? Si se responde: la realidad humana, en cuanto pueda ser formulada en términos **operacionales** de "conducta observable", entonces la condenación resulta inexorable.<sup>35</sup> Si no se

<sup>33</sup> Esta función significante escapa a la exigencia, formulada por Skinner, de tratar el comportamiento como un **datum** y la "probabilidad de respuesta" como principal propiedad **cuantificable** de la conducta, y de enunciar el **aprendizaje**, así como todos los demás procesos, en términos de "cambios de probabilidad". *Minnesota Studies*, I, p. 84. Esa función prohíbe también "representar el acto de autoobservación en el marco de la ciencia física" (*ibid.*, p. 85).

<sup>34</sup> La cuestión de la **cuantificación**, que ofrece a Skinner un argumento decisivo para excluir al psicoanálisis de la ciencia (*art. cit.*, p. 86), preocupa bastante a Rapaport, quien, por las razones más arriba expresadas (n. 5), le dedica un párrafo y un capítulo en su obra epistemológica (pp. 38-43, 117-32). Rapaport entiende bien que el obstáculo no es fortuito, sino **dado** "a la falta de métodos cuantitativos aplicables a las variables **intrapsicológicas**" (p. 40); pero él interpreta este defecto como un mero rezago del psicoanálisis respecto a las otras ciencias (p. 43). Si bien señala después (pp. 117 ss.) que la **matematización** "no es la medida", y que Lewin y Piaget han introducido la topología y la teoría de los conjuntos en psicología, es decir, una matemática no métrica". Pero deja este camino para regresar al carácter casi cuantitativo de la **investigación**; la teoría de la investigación —afirma— incluye proposiciones casi cuantitativas en forma de desigualdades (p. 123) respecto a la energía libre, ligada o **neutralizada**. Acerca de la "cuantificación dimensional" (pp. 125-32), sólo será posible cuando se explique el **paso** del proceso a la estructura y, en general, la formación de las estructuras. "*This clarification seems to be the prerequisite for dimensional quantification in particular, and perhaps even in psychology at large*" (p. 130). Sólo que un progreso en este sentido presupone lo que está en tela de juicio, es decir, que se puedan y tengan que someter las proposiciones freudianas a una verificación de carácter experimental.

<sup>35</sup> Por eso carecen de fuerza las réplicas de Michael Scriven (*Minnesota Studies*, I, pp. 105, 111, 115); poco importa que ni el behaviorismo satisfaga ya a sus propias exigencias, o que el psicoanálisis tenga también un contenido empírico, o que las proposiciones relativas a los "estados mentales" tengan una utilidad práctica. Se limita a ligar el destino del psicoanálisis a lo que sobrevive del lenguaje habitual en el lenguaje científico de la psicología. En un segundo

reconoce la **especificidad** de los problemas del sentido y el doble-sentido, y si no se ligan estos problemas al del método de interpretación mediante el cual se clarifican esas cuestiones, la "realidad psíquica" de que habla el psicoanálisis jamás será sino una "causa" **superfetatoria**, redundante, en relación con lo que el behaviorista describe muy bien como comportamiento; sólo será, a fin de cuentas, un "*ritual form or mental alchimy*", según la dura expresión de **Skinner**.<sup>36</sup> Es la especificidad que ahora debemos despejar, sirviéndonos de los modelos con los que algunos han intentado asimilar el psicoanálisis a una ciencia experimental.

Dicha tentativa olvida lo **esencial**: que la experiencia **psicoanalítica** se desenvuelve en el campo de la palabra y que, dentro de este campo, lo que se ilumina es otro lenguaje, disociado del lenguaje común y descifrable a través de sus efectos de sentido: síntomas, sueños, diversas formaciones, etc.<sup>37</sup> El desdén hacia ese rasgo específico es lo que lleva a eliminar como una anomalía la sobreimpresión de hermenéutica y energética en la teoría analítica.

Claro es que cabe encontrar en psicoanálisis lo que **Rapaport** denomina puntos de vista empíricos, **gestaltistas** y organísmicos, pero al precio de una transcripción que altera su sentido propio. Tomemos como piedra de toque el concepto de "**sobre determinación**"; transcrita en lenguaje behaviorista y **causalista**, significa que una conducta

artículo, "**The Experimental Investigation of Psychoanalysis**", en **Sidney Hook (ed.)**, *Psychoanalysis*, pp. 252-68, **Scriven** se muestra por lo demás mucho más severo y escéptico respecto a las pretensiones científicas del psicoanálisis.

<sup>36</sup> **Hartmann**, en Sidney Hook (ed.), *Psychoanalysis*, pp. 18-9, 24-5. La "**teoría**" se justifica, en una perspectiva empírista, por su carácter heurístico, o **sintético**, o por su capacidad de relacionar esta rama de la **psicología** con la medicina, la psicología infantil, la antropología y las otras **ciencias** humanas.

<sup>37</sup> J. Lacan, "**Fonction et champ** de la parole et du langage en **psychanalyse**", contribución al Congreso de Roma, 1953; *Psychoanalysis*, I, pp. 81-166. Mi crítica de las "reformulaciones" behavioristas del **psicoanálisis** se acerca mucho a la que podría sacarse de ese artículo. La crítica que dirijo, en la continuación del capítulo, a una concepción que elimina la energética en provecho de la lingüística me aleja, por el contrario, de las tesis del mismo artículo. Hay todavía poca literatura en francés sobre la epistemología freudiana. Cf. D. Lagache, *L'unité de la psychologie*, PUF, 1949; "**Définition et aspects de la psychanalyse**", *Rev. fr. de Psa.*, xiv, 3, pp. 384-423; "**Fascination de la conscience par le moi**", *La Psa.*, III, 1957, pp. 33-47; J. Lacan, "**Propos sur la causalité psychique**", *Evol. Psychiatr.*, 1947, fasc. I; "**L'instance de la lettre** dans l'inconscient ou la raison depuis Freud", *La Psa.*, III, 1957, pp. 47-81. M. Gressot: "Psychanalyse et connaissance", *La Psa.*, 1956, xx, 1/2, pp. 9-150; S. Nacht, *De la pratique à la théorie psychanalytique*, PUF, 1950; A. Green, "L'inconscient et la psychanalyse française contemporaine", *Les Temps Modernes*, XVIII, pp. 365-79, 195, 1962 [tr. esp. en *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969]; W. Huber, H. Pirón, A. Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, Bruselas, Dessart, 1964, parte I y parte IV.

puede describirse al mismo tiempo como un *id behavior*, como un *ego behavior*, etc. Así es como resulta "determinada de manera múltiple".<sup>38</sup> Subrepticiamente se ha eliminado la cuestión del **doble-sentido** y se la ha transcrita en múltiples determinaciones causales.

Según esto, la aproximación entre "modelos" **psicoanalíticos** y "puntos de vista" psicológicos, consecuencia de adoptar los tres "puntos de vista previos" de la psicología **científica**, sufre de una previa amputación: la del problema del sentido.

¿Qué significa el punto de vista "tópico", si no es la búsqueda de un "lugar" del sentido, descentrado en relación con el sentido aparente? El problema planteado por la realización del deseo (**Wunscherfüllung**) resulta, a este respecto, ejemplar, ya que toda la teoría del proceso primario se edifica sobre esa base; pues bien, es esencial en ese "cumplimiento" que la fantasía tenga una relación de sustitución respecto al objeto *perdido* del deseo; sólo sería un "derivado", y este derivado no estaría ni "alejado" ni "distorsionado", si ante todo no tuviera una relación de **sentido** con algo que se da como perdido. Sueños, síntomas, delirios, ilusiones dependen, según esto, de una semántica y de una retórica, es decir, de una función de sentido y de doble-sentido que no explican ni los modelos ni los puntos de vista enumerados. Hablar de una ampliación del punto de vista **económico** a los fenómenos cognoscitivos (Rapaport)<sup>39</sup> es tratar por preterición (es decir, **escamotear**) el problema de las relaciones de sentido en la interpretación analítica; este problema del sentido se impone a cada paso a causa principalmente de la ausencia del **objeto**, trátese del objeto **pulsional** ausente al que sustituye la idea **alucinatoria**, o de la descarga de afectos en el proceso primario. En cuanto al proceso secundario, el modelo **jacksoniano** explica bien los hechos

<sup>38</sup> "Everybehavior has conscious, unconscious, ego, id, superego, reality, etc., component. In other words, all behavior is multiply determined (overdetermination). Since behavior is always multifaceted (and even the apparent absence of certain facets of it requires explanation), the conception of multiple (or over-) determination may be regarded as a purely formal consequence of this method of conceptualisation... Overdetermination, to my mind, implies precisely such a lack of independance and sufficiency of causes, and is inseparably connected with the multiple levels of analysis necessitated by this state of affairs." Rapaport, *op. cit.*, pp. 83-4. Interpretada en estos términos de causalidad compleja, la **sobre-determinación** pierde su especificidad. ¿Resulta suficiente decir: "**Academic psychologies did not develop such a concept, probably because their methods of investigation tend to exclude rather than to reveal** múltiple determinación"? En el mismo sentido, H. Hartmann, en *Psychoanalysis...*, p. 22; *ibid.*, p. 43.

<sup>39</sup> Rapaport roza de continuo esa función de la **ausencia** en la construcción de su modelo combinado. Ya al nivel del modelo primario, la ausencia del objeto pulsional resulta esencial para que se produzca la idea **alucinatoria** o la descarga afectiva. Rapaport, *op. cit.*, pp. 71-3.

de estructuración, de **autonomización**, de control por **contrainvestigación**, pero no explica lo siguiente: que el dominio del objeto ausente y la discriminación misma entre su presencia y su ausencia aparecen testimoniados ya en el nacimiento del lenguaje, en cuanto que el lenguaje distingue y relaciona mutuamente presencia y ausencia. No usa, pues, el psicoanálisis la ausencia como la psicología científica usa el rodeo y la demora, según Hunter y Köhler;<sup>40</sup> en el primer caso, la ausencia no es un aspecto secundario del comportamiento, sino el lugar mismo en que reside.

¿Por qué? Porque el psicoanálisis consiste por sí mismo en un trabajo verbal con el paciente, cosa que de ninguna manera ocurre en la psicología científica; la "historia" del paciente viene a expresarse en el campo de la palabra, y entonces su objeto propio son aquellos efectos de sentido —síntomas, delirios, sueños, ilusiones— que la psicología empírica sólo puede considerar como segmentos de conducta. Para el analista, la conducta es lo que constituye un segmento del sentido. He ahí por qué el objeto perdido y el objeto sustituido son el pan cotidiano del psicoanálisis. La psicología behaviorista sólo puede tematizar la ausencia del objeto como aspecto de la "variable independiente": le falta objetivamente algo por parte de los estímulos. En cambio, para el analista no es un segmento dentro de una cadena de variables observadas, sino un fragmento de ese mundo simbólico que aflora en el interior del campo cerrado de la palabra en que consiste el análisis como *talking cure*. Por eso el objeto ausente, el objeto perdido y el objeto sustituido resultan pasados por alto en cualquier reformulación metapsicológica que no parta de lo que ocurre en la interlocución analítica.

La serie de los demás "modelos", con sus correspondencias respecto a los "puntos de vista" de la psicología académica, ocasionan una confusión semejante, tan grave como sutil.

El "punto de vista genético", incluso en sus formulaciones más científicas o **científicistas**, jamás queda despojado en Freud de la especificidad que le confiere la interpretación de las fantasías. Claro que muy bien podría decirse: "cada conducta es una parte de una secuencia histórica"; cabe hablar así para explicar el lenguaje analítico como homogéneo al de las ciencias genéticas, pero a condición de no olvidar que en análisis la historia real por sí misma sólo es un índice de la historia figurada mediante la cual un sujeto se comprende a sí mismo; y esa historia figurada es la única que importa al analista.

En cuanto a los "determinantes decisivos de la conducta", locali-

<sup>40</sup> "Here the psychological absence of the object plays the same role as its real absence does in the primary model." *Ibid.*, p. 74.

zados por Freud en el inconsciente, el psicoanálisis jamás los encuentra sino como "representantes" de pulsiones, sean representaciones propiamente dichas o sean afectos; en consecuencia, como significantes descifrados en sus derivados más o menos distorsionados.<sup>41</sup> Si elimináramos la dimensión significante de tales determinantes decisivos, jamás comprenderíamos cómo pueda el principio del placer interferir en el principio de realidad; su afrontamiento ocurre al nivel de la fantasía. El principio del placer desempeña el papel del primer género de conocimiento en Spinoza —el papel de "falsa conciencia"— en cuanto que el principio del placer despliega sus derivados hasta las regiones de la realidad. La falsificación y la ilusión resultan posibles por cuanto la cuestión del placer constituye ya inicialmente la cuestión de la verdad y de la no-verdad.

Por eso puede "el punto de vista estructural" encadenarse con "el punto de vista tópico", y así lo comprueba Rapaport. Pero ¿cómo explicarlo si no se llevan los conflictos estructurales —entre el ello, el yo y el superyó— hasta la entraña misma de las relaciones de sentido constitutivas de la interdicción, el tabú, el "complejo paterno", los cuales ante todo son "cosas oídas", "voz"? En *La interpretación de los sueños*, la censura no es otra cosa que una tachadura del sentido, una báscula en la región inconsciente de lo que está prohibido mantener en el texto oficial de la conciencia.

Este papel del significante sigue siendo lo específico del "punto de vista dinámico" propio del psicoanálisis; jamás insistiremos demasiado en la diferencia entre necesidad y deseo (*Wunsch*), presente ya desde *La interpretación de los sueños*; la misma diferencia que establecen los escritos de *Metapsicología* entre pulsión y representantes de pulsión. Supuesto que la pulsión constituye el último origen de la conducta, no es esto último lo que concierne al psicoanálisis, sino su inscripción en una historia sensata o insensata que viene a decirse en la situación analítica.

Según esto, todos los cambios energéticos puestos bajo el signo del "punto de vista económico", todo el trabajo de la **investigación** y la **desinvestigación**, se realizan en los representantes de pulsiones y son accesibles al análisis sólo en la distorsión del sentido. *La interpretación de los sueños* es aquí nuestro guía seguro; su campo es la llamada *Traumentstellung*, es decir, el efecto de trasposición y distorsión que se manifiesta en la contextura del sueño, precisamente en cuanto que es *Wunscherfüllung*, realización de deseo. Tal cumplimiento

<sup>41</sup> Hablando Rapaport de los "*unnoticeable*" del psicoanálisis, declara: "While other psychologies treat the *unnoticeable* in non *psychological* terms (*brainfields*, *neural connections*, etc.), *psychoanalysis* consistently treats it in the *psychological* terms of *motivations*, *affects*, *thoughts*, etc." *Ibid.*, p. 89.

ficticio es efecto de la distorsión. La distorsión "trabaja" en el efecto de sentido, bajo sus especies de desplazamiento, condensación y figuración. Al separar la económica de sus expresiones retóricas, la **metapsicología** sistematiza algo diferente de lo que sucede en la interlocución analítica, engendrando así una **demonología** fantástica, si no una hidráulica absurda.

Resulta que el mayor divorcio debe darse al nivel del concepto mismo de "punto de vista adaptativo". El principio de realidad en psicoanálisis se distingue radicalmente de los conceptos homólogos de estímulo o de medio ambiente, por cuanto la realidad de que se trata es fundamentalmente la verdad de una historia personal en una situación concreta. La realidad no es, como en psicología, el orden de los estímulos, tal como los conoce el experimentador, sino el sentido verdadero que el paciente debe alcanzar a través del oscuro dédalo de las fantasías; lo real adquiere sentido mediante una conversión de sentido de lo fantástico. Tal relación con la fantasía, tal como se da a comprender en el campo cerrado de la interlocución analítica, es lo específico del concepto analítico de realidad. La realidad tiene siempre que interpretarse, a través de la intención del objeto pulsional, como lo que sucesivamente aparece y se oculta mediante esa intención pulsional. Recuérdese la aplicación epistemológica que hace Freud del narcisismo en 1917, al discernir en él y denunciar la principal resistencia a la verdad. Por eso es por lo que la prueba de realidad, **característica** del proceso secundario, no coincide exactamente con lo que la psicología llama adaptación; este proceso tiene que volver a situarse en el marco de la situación analítica, y es en este contexto donde la prueba de realidad es correlativa de la "**translaboración**", del **Durcharbeiten**, del **working through** [la elaboración interpretativa], un trabajo forzado con vistas al sentido verdadero, que sólo tiene un equivalente en la lucha por el conocimiento de sí mismo que sostiene Edipo (tal como Freud mismo lo **recuerda**).<sup>42</sup>

Se dirá que el principio de realidad encuentra un asidero más firme en la actual *ego psychology*. Pero no deberíamos dejar nunca de reflexionar acerca de las implicaciones de esta fórmula de Freud: "El ego es un precipitado de las **investigaciones** de objetos abandonados". Esta referencia al objeto abandonado, esto es, al trabajo de la aflicción, del duelo, introduce la ausencia en la constitución misma del ego; y la realidad, la dura realidad, es el correlativo de esa **ausen-**

<sup>42</sup> "La acción de la obra no es sino una revelación progresiva y sutilmente **diferida —comparable** al trabajo del **psicoanálisis**— del hecho de que es Edipo el asesino de **Layo**, pero también es hijo de la víctima y de **Yocasta**." G. W. II/III, p. 268; S. E. IV, p. 262; tr. esp. I, p. 389.

**cia.** Jamás cabe separar la coherencia, la autonomía **estructural** del ego de ese trabajo del duelo, so pena de **salirnos** del campo en que el psicoanálisis desarrolla su propio trabajo verbal.

En fin, parece ocioso recordar que el "punto de vista **psicosocial**", que ha querido distinguirse del "punto de vista de la adaptación", no es sino el punto de vista **tópico-económico**. ¿Por qué? Pues porque todo viene a decirse en la relación dual de la palabra. El campo del análisis es intersubjetivo ya a partir de la situación analítica en sí misma, y los **dramas** pretéritos que vienen a decirse en la situación analítica son también de naturaleza intersubjetiva; por eso el drama que se desata puede trasponerse en la relación dual del análisis **mediante** el rodeo de la transferencia. La posibilidad de la transferencia reside en la contextura intersubjetiva del deseo y de los deseos descifrados en esa situación. Claro es que hay que llevar tal referencia al otro hasta el punto en que se **diferencian** el deseo y la **necesidad**, es decir, hasta el "**anhelo**", incluso **hasta** el punto donde se diferencian lo psíquico y lo biológico, es decir, en el representante **pulsional**. Por ser el deseo demanda **dirigida** al otro, palabra dirigida, alocución, puede entrar en un campo "psicosocial" donde habrá **rechazos**, prohibiciones, **tabúes**, es decir, demandas frustradas. El paso a lo simbólico se sitúa en esa **encrucijada en que** el deseo es demanda y la demanda resulta denegada. Todo **el Edipo** se vive y se representa en el triángulo de la **demandas**, el rechazo y el deseo herido; lenguaje **informulado**, lenguaje **representado**, pero también pequeño drama significado en que se fijan los significantes mayores de la existencia, y que acaso el análisis mitifica llamándoles falo, **madre, padre**, muerte; pero la tarea propia del **psicoanálisis**, muy diferente de cualquier problemática de "**adaptación**", consiste en articular precisamente los mitos estructurales. Lo problemático sigue siendo, incluso con ayuda de esa mítica razonada, llegar al discurso verdadero, que es una cosa muy diferente de la "adaptación", mediante **la** cual se esfuerzan tanto algunos por acabar con el escándalo del psicoanálisis, haciéndolo socialmente aceptable. Porque ¿quién sabe adonde puede conducir un solo **discurso** verdadero, frente al orden establecido, es decir, frente al discurso idealizado del desorden establecido? La cuestión de la adaptación es la que plantea la sociedad existente con base en sus ideales **reificados**, fundándose en una engañosa **relación** entre la profesión idealizada de sus creencias y la realidad efectiva de sus relaciones prácticas; y esa cuestión es la que el psicoanálisis decide poner entre paréntesis.

Bajo este aspecto, la resistencia de los psicoanalistas ortodoxos ante el **culturalismo** es fundamentalmente justa. Abandonar la **problemática pulsional** en provecho de los factores actuales de reajuste

social, afirman con énfasis, equivale a consolidar la censura y el superyó. Pero debemos sacar todas las consecuencias de esta oposición. Es bien conocida la neutralidad del psicoanálisis entre la demanda social y la demanda pulsional. Ahora bien, ¿cuál es la razón de que el psicoanálisis no tome partido ni en pro de la sociedad ni en pro de las demandas infantiles del paciente más que porque su problema no es el del reajuste sino el del discurso verdadero? ¿Y cómo podría la autonomía del ego dejar de caer en los mismos extravíos del culturalismo, a no ser que dicha autonomía esté bien enraizada en una problemática del sentido verdadero?

### c] Frente a la epistemología

Y ya podemos volver a nuestro punto de partida, al ataque de los epistemólogos —como el de Ernest Nagel— contra el psicoanálisis.

Si se admite que el psicoanálisis sea una ciencia de observación y se desconoce el carácter propio de la relación analítica, ese ataque parece no admitir réplica. Revisemos los dos puntos de Nagel en sentido inverso: la cuestión de la evidencia de los enunciados, desde el punto de vista de la lógica de la prueba, y la naturaleza de las proposiciones teóricas, según su verificabilidad.

Si se admite que la situación analítica es, en cuanto tal, irreducible a una descripción de observables, entonces debe volver a plantearse la cuestión de la validez de las aserciones psicoanalíticas en un contexto diferente del de una ciencia de hecho al estilo naturalista. La experiencia analítica tiene mucha mayor semejanza con la comprensión histórica que con una explicación natural. Muy bien podríamos tomar como piedra de toque aquella exigencia anticipada por la epistemología de que cierto número de investigadores independientes traten un material estandarizado de hechos clínicos. Tal exigencia presupone que un "caso" es cosa diferente de una historia, que es más bien una secuencia de hechos susceptible de ser observada por múltiples observadores. Desde luego, no sería posible ningún arte de interpretar si no hubiera semejanzas entre dos casos, y si no fuera posible distinguir ciertos tipos en esas semejanzas. El problema es saber si estos tipos no están, desde el punto de vista epistemológico, más cerca de los tipos de Max Weber, que permiten dar a la comprensión histórica ese carácter de inteligibilidad sin el cual la historia dejaría de ser ciencia. Los tipos son instrumentos intelectuales de una comprensión dirigida a lo singular. Su función es irreductible a la de las leyes en una ciencia de observación, aunque le sea comparable en su propio orden. Precisamente por cuanto lo típico es lo que hace comprender en historia, como la regularidad

hace comprender en las ciencias naturales, es por lo que consideramos la historia como una ciencia. Pero la problemática de una ciencia histórica no coincide con la de una ciencia natural. La validez de las interpretaciones psicoanalíticas plantea el mismo género de problemas que la validez de una interpretación histórica o exegética. Hay que proponer a Freud las mismas preguntas que se proponen a Dilthey, a Max Weber o a Bultmann, y no las que se plantean a un físico o a un biólogo.

Según esto, es perfectamente lícito exigir al analista que compare sus tasas de mejoría con las obtenidas por un método diferente, o incluso con las de una mejoría espontánea. Pero entonces debe tenerse en cuenta que se le está exigiendo, al mismo tiempo, trasponer un "tipo histórico" en una "especie natural", con lo cual se olvida que el tipo se constituye en el terreno de la "historia de un caso" y esto por medio de una interpretación establecida cada vez en una situación analítica original. Otra vez nos encontramos con que el psicoanálisis no puede, como tampoco la exégesis, eludir la cuestión de la validez de sus interpretaciones; ni siquiera la cuestión de cierta predicción (*¿cuál es, por ejemplo, la probabilidad de que un paciente sea aceptado para el tratamiento, y luego que pueda ser atendido de manera efectiva?*); la comparación tiene que entrar en el campo de consideración del analista, aunque será como un problema de ciencia histórica, y no de ciencia natural, como la encuentre *y la plantee*.

Estas observaciones sobre la validez de la interpretación nos permiten reconsiderar, en nuevos términos, la cuestión previa de la teoría en psicoanálisis. Nos extraviaríamos totalmente si el problema se plantea dentro del marco de una ciencia de hechos o de observación. Ciento que una teoría debe, en general, atenerse a ciertas reglas de **deductibilidad** independientemente de su modo de verificación, y a **ciertas** reglas de transformación que le permitan entrar en algún campo de verificación. Pero no es lo mismo prestarse a una verificación empírica que hacer posible una interpretación histórica. Los conceptos del análisis deben ser juzgados a título de condiciones de posibilidad de la experiencia analítica, en cuanto que ésta se despliega dentro del campo de la palabra. Quiere decirse que la teoría analítica debe compararse, no a la teoría de los genes o de los gases, sino a una teoría de la motivación histórica. Lo que la especifica entre otros tipos de la motivación histórica es que **ella** limita su investigación a la semántica del deseo. En este sentido, la teoría determina, es decir, abre y delimita a la vez, el punto de vista psicoanalítico sobre el hombre; quiero decir con esto que la teoría **psicoanalítica** tiene como función el situar el trabajo de la interpretación en

la región del deseo. En este **sentido**, funda a la vez que limita todos los conceptos particulares que aparezcan en este campo. Puede, si así se quiere, hablarse de "deducción", pero en sentido "trascendental" y no "formal"; **aquí** la deducción atañe a lo que Kant llamó ***quaestio juris***. Los conceptos de la teoría analítica son nociones que es preciso elaborar para poder ordenar y sistematizar la experiencia analítica; yo las denominaría *condiciones de posibilidad de una semántica del deseo*. Así es como pueden y deben ser criticados, **perfeccionados** o incluso **rechazados**, pero no como conceptos teóricos de una ciencia de observación.

### 3. ENFOQUE FENOMENOLÓGICO DEL CAMPO PSICOANALÍTICO

La discusión precedente nos induce a buscar por el lado de la **feno-menología husserliana** el soporte epistemológico que no ha podido ofrecemos una lógica de las ciencias de **observación**. Nueva crítica **que** ya no concierne a los resultados de la **experiencia analítica** sino a sus condiciones de **posibilidad**, a la constitución del "campo **psico-analítico**". Lo que buscamos es deducir, en el sentido acabado de **indicar**, los conceptos sin los cuales la experiencia analítica sería impensable. No se **trata**, pues, de **reformular** la teoría, es decir, de transcribirla en otro sistema de referencia, sino de aproximarnos a los conceptos fundamentales de la experiencia **psicoanalítica** mediante otra experiencia deliberadamente filosófica y reflexiva. Iremos al **en-cuentro** de los conceptos freudianos con los recursos de la **fenomeno-logía husserliana**. En efecto, ninguna filosofía reflexiva está tan cerca del inconsciente freudiano como la fenomenología de Husserl y de algunos discípulos suyos, principalmente **Merleau-Ponty** y **De Wael-hens**. Para decirlo de una **vez**, también esta tentativa va a fracasar; sólo que este fracaso tendrá un sentido diferente del anterior. No se trata de un equívoco, ni de una confusión, sino de una auténtica aproximación que se acerca mucho al inconsciente freudiano, pero para acabar no alcanzándolo y dandonos de él una comprensión en el límite de sí misma. Al tomar conciencia de la distancia que separa el inconsciente según la fenomenología del inconsciente freudiano, captaremos, mediante un método de aproximación y **diferen-I** dación, lo específico de los conceptos freudianos. Si la reflexión no puede sacar de sí misma la comprensión de su arqueología, quiere decir que necesita otro discurso para decir esa arqueología.

1] Lo que inclina en forma inmediata a la fenomenología hacia el

psicoanálisis, antes de cualquier elaboración de un tema concreto, es el acto filosófico que la inaugura y que Husserl denomina "reducción". La fenomenología comienza con un **desplazamiento metodológico** que **deja** entender, por sí mismo, algo **de ese** desplazamiento, de ese **descentramiento** del sentido en relación con la conciencia.

En efecto, la reducción tiene algo que ver con el desposeimiento de la conciencia inmediata como raíz y lugar del sentido; la puesta entre comillas, la suspensión de que se trata en fenomenología no sólo atañe a lo "completamente natural", al "eso cae por su propio peso" (*Selbstverständlichkeit*) de la apariencia de las cosas, que dejan de aparecer de repente como un bloque de presencia, de estar ahí, a k mano, con un **sentido** preciso, en-sí, que sólo se trata de **encontrar**. En la misma medida que la conciencia cree saber el estar-ahí del mundo, cree también saberse a sí misma. Más aún; al sedicente saber inmediato de la conciencia pertenece también un **seudosaber** del inconsciente, el mismo hacia el que apuntaba Freud al comienzo del ensayo sobre *Lo inconsciente* y que nosotros lo vinculamos deliberadamente con la experiencia del dormir o del desmayo, con la desaparición y la reaparición del recuerdo, o por el contrario con la repentina violencia de las pasiones. Esta conciencia inmediata está dada con la actitud natural. Y por eso la fenomenología comienza con una humillación, con una ofensa infligida a ese saber de la conciencia inmediata. Además, el laborioso saber de sí mismo que ella articula demuestra que la primera verdad resulta ser también la última verdad que conocemos. Si el Cogito es el punto de partida, **resulta** que jamás acabamos de alcanzar el punto de partida; no partimos, sino que llegamos ahí. Toda la fenomenología es una marcha hacia el punto de partida. Disociando así el comienzo verdadero del comienzo real o actitud natural, es como la fenomenología pone de manifiesto el desconocimiento de sí inherente a la conciencia inmediata.

Este desconocimiento aparece atestiguado en la declaración de Husserl en sus *Meditaciones cartesianas* (parágrafo 9): "En una evidencia no van necesariamente juntas la adecuación y la **apodicticidad**". Sin duda la fenomenología presupone un núcleo de experiencia originaria, y es lo que hace de ella una disciplina reflexiva; sin k presuposición de tal núcleo —"la presencia **vivencial** de sí a sí mismo" (*die lebendige Selbstgegenwart*)— no habría fenomenología; y por eso también la fenomenología no es el psicoanálisis. Pero más allá de ese núcleo se extiende el horizonte de lo "propriamente **no-experiencial**" (*eingentlich nicht erfahren*), el horizonte de lo "necesariamente **co-intentado**" (*notwendig mitgemeint*). Y esto que es implícito es lo **que** permite aplicar al Cogito mismo la **crítica** de k evidencia **aplí-**

cada anteriormente a la cosa:<sup>43</sup> También él constituye una certeza presumida; también él puede hacerse ilusiones sobre sí mismo y quién sabe hasta qué punto. La certeza resuelta del "yo soy" envuelve el problema no resuelto del posible alcance de la ilusión sobre sí mismo. Y es en esta falla, en esa no-coincidencia entre la certeza del "yo soy" y la posibilidad de ilusión sobre sí, donde vamos a poder insertar cierta problemática de lo inconsciente. Pero al mismo tiempo conocemos su propio estilo. La primera inconsciencia descubierta por la fenomenología es la de lo implícito, lo co-intentado; y es en una fenomenología de la percepción donde debemos buscar el modelo de eso que está implícito —o, mejor, de lo "co-implicado".

2] Un segundo paso hacia el inconsciente freudiano nos lo ofrece la idea misma de intencionalidad, idea a la vez banal e impenetrable. La intencionalidad ataña a nuestra meditación sobre lo inconsciente en cuanto que la conciencia es ante todo enfoque del otro, y no presencia de sí o posesión de sí. Volcada hacia el otro, no se conoce primeramente como intencionalidad. La inconsciencia ligada a ese salir de sí es la de lo irreflexivo; en *Ideen I*, el Cogito aparece como "vida":<sup>44</sup> que es operado antes de ser proferido, y es irreflexivo antes de ser reflexivo. En la época de la *Krisis*, la intencionalidad en acto (*die fungierende Intentionalität*) desborda en forma más clara la intencionalidad temática, la que conoce su objeto y se conoce en su objeto; jamás la segunda iguala a la primera; un sentido en acto se adelanta siempre al movimiento reflexivo, sin poder alcanzarlo nunca. La imposibilidad de la reflexión total, y por tanto la imposibilidad del saber absoluto hegeliano, y por consiguiente la finitud

<sup>43</sup> "Eso mismo sucede (*ähnlich also*) en la certeza apodíctica con la que la experiencia trascendental capta mi 'yo soy' trascendental: también ella implica la indeterminada generalidad de un horizonte abierto. El ser-real del suelo del conocimiento, que es de suyo el primero, está en consecuencia bien establecido hablando absolutamente; pero no lo está de entrada lo que determina más exactamente su ser y que, durante la evidencia vivencial del 'yo soy', no nos está todavía dado, sino que sólo se presume. Tal presunción, co-implicada en la evidencia apodíctica, requiere por lo tanto, en cuanto a la posibilidad de su cumplimiento, una crítica de su alcance, susceptible de limitarla apodícticamente. ¿Hasta qué punto el ego trascendental puede hacerse ilusiones sobre sí mismo (*sich über sich selbst täuschen*) y hasta qué punto se extienden los componentes absolutamente indubitables pese a esa posible ilusión?" *Meditaciones cartesianas*, § 9.

<sup>44</sup> "Por lo mismo que estoy sumergido en la vida natural (*im natürlichen Dahinleben*), mi vida toma sin cesar esa forma fundamental de toda vida 'actual', pueda o no enunciarla (*aussagen*), pueda o no ser dirigida 'reflexivamente' hacia el 'yo' y el 'cogitare'. Si así es mi conciencia, estamos frente a un nuevo 'Cogito' de naturaleza viviente, que es irreflexivo por su parte y no tiene para mí, en consecuencia, cualidad de objeto." *Ideen I*, 28.

de la reflexión, como lo han deducido Fink y De Waelhens,<sup>45</sup> están implicadas en esa primacía de lo irreflexivo sobre lo reflexivo, de lo operado sobre lo proferido, de lo efectivo sobre lo temático. Este *no-saber* propio de lo no reflexionado señala un nuevo acercamiento hacia el inconsciente freudiano, y significa que lo “co-implicado” lo “co-intentado” no puede alcanzar totalmente la transparencia de la conciencia en virtud de la contextura misma del acto de conciencia, a saber, la invencible ignorancia de sí de la intencionalidad en ejercicio.

De este segundo teorema se deducen los corolarios siguientes: ante todo, es posible definir directamente el psiquismo sin recurrir a la conciencia de sí, por la sola intención de algo o de un sentido. Pues bien, se ha dicho que todo el descubrimiento de Freud está contenido ahí: “el psiquismo se define por el sentido y este sentido es dinámico e histórico”.<sup>46</sup> Husserl y Freud se nos muestran así como los dos herederos del mismo Brentano, quien tuvo a los dos como discípulos.

En segundo lugar, es posible disociar la relación vivida en forma efectiva de su refracción en la representación. El sujeto comienza a ser sujeto **cognoscente**, es decir y a fin de cuentas, mirada dirigida a un espectáculo, dentro de una filosofía de la conciencia inmediata. En efecto, el espectáculo es al mismo tiempo reflejo de sí en el espejo de las cosas. La primacía de la conciencia de sí y la primacía de la representación son solidarias, ya que la relación con el mundo se convierte en conocimiento de sí al convertirse en representación. Y así la fenomenología tiene que ampliar la brecha abierta por Husserl mismo en la venerable tradición del sujeto cognoscente (aunque personalmente Husserl haya mantenido la primacía de los actos objetivantes sobre la captación de los predicados afectivos, prácticos y **axiológicos** de las cosas del mundo). La posibilidad de que el hombre sea ante todo “preocupación acerca de las cosas”, “apetición”, deseo y búsqueda de satisfacción, se abre de nuevo supuesto que lo psíquico no se defina ya por la conciencia, ni la relación vivida en forma efectiva se defina por la representación.

Otra consecuencia de la primacía de lo intencional sobre lo reflexivo

<sup>45</sup> E. Fink, apéndice **xxi** al parágrafo 46 de la *Krisis (Husserlianavi)*, pp. 473-475). Sobre la diferencia entre lo "temático" y lo "operatorio" y la "actividad filosófica finita", cf. E. Fink, "los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl", *Husserl, Cahiers de Royaumont*, Ed. de Minuit, 1959, pp. 214-41. Igualmente De Waelhens, "Réflexions sur une problématique husserlienne de l'inconscient: Husserl et Hegel", *Edmund Husserl, 1859-1959, Phaenomenologica*, Nijhoff, La Haya, 1959, pp. 221-38.

<sup>46</sup> Vergote, "L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudienne", *Archives de Philosophie*, enero-febrero de 1958, p. 38.

vo: la dinámica del sentido operado (en ejercicio o en obra) es más primitiva que k estática del sentido proferido o representado. De nuevo Husserl abre aquí el camino a sus sucesores de lengua **francesa**, al introducir, en la cuarta de sus *Meditaciones cartesianas*, el problema de la "génesis pasiva" del sentido. Husserl llega a este problema totalmente nuevo mediante el rodeo de una cuestión previa: ¿cómo una diversidad de vivencias puede "integrarse" o "componerse" en un mismo Ego? Las "leyes esenciales de la componibilidad"<sup>47</sup> son las que regulan todos los problemas de la *Génesis* en la esfera del Ego. Para un Ego, la forma de componibilidad resulta ser el tiempo; no el tiempo del mundo, sino la temporalidad por la que una serie de **cogitationes** forma una secuencia, un encadenamiento; en fenomenología la génesis designa, pues, una manera de efectuar la ligazón entre las diversas dimensiones del flujo temporal, pasado, presente y futuro: "El Ego se constituye para sí mismo, en cierta forma, en la unidad de una historia".

Aquí es donde interviene la idea de "génesis pasiva", **que**, de una **nueva** forma, "**señala hacia**" el inconsciente freudiano. En la génesis activa, "el yo interviene como quien engendra, crea y constituye, con ayuda de actos específicos del yo". Esta praxis actúa en la razón lógica, en el sentido de que los objetos lógicos son también "**productos**" (*Erzeugnisse*) de operaciones como enumerar, predicar, concluir, etc., y eso permite tener el en-sí de tales objetos como lo enfrentado de una operación "**habitual**"; el en-sí es algo "adquirido", mantenido y poseído, pero que puede también ser "re-producido" en una nueva operación. **Pues** bien, nota Husserl: "**la construcción activa** presupone siempre y necesariamente como estrato inferior una pasividad que recibe el objeto y lo encuentra ya **hecho**".<sup>48</sup> Dicho de otra **manera**, la reconstrucción de una producción activa tropieza (*stossen wir*) con una constitución previa en la génesis pasiva. ¿Qué es **la** génesis pasiva? Husserl apenas habla de ella sino en el plano de la percepción; k síntesis pasiva es la cosa misma como "ya hecha", como residuo de los aprendizajes perceptivos de la infancia, los cuales **constituyen** el "ser afectado" del yo y encontramos la cosa misma en nuestro campo de percepción como ya bien conocida. Pero la huella de la historia no queda tan borrada que le sea imposible a la reflexión **explicitar** las capas de significación y "encontrar los '**remites**' intencionales que nos conduzcan a una '**historia**' [anterior]". Gracias a tales remites, resulta posible **remontarse hasta la** "fundación primera", a la "**Urstiftung**".

<sup>47</sup> *Ibid.*, parágrafo 37.

<sup>48</sup> *Ibid.*, parágrafo 38.

Sobre esta base cabe una confrontación con la exégesis freudiana de los síntomas. En efecto, es siempre una "forma final" (*Zielform*) la que, mediante su génesis, nos remite hasta su propia fundación: todo conocimiento denuncia un "aprender original".<sup>49</sup> Explicitación **husseriana** y exégesis freudiana tienen así, por su orientación **regresiva**, indiscutible parentesco. Más aún, poniendo "la asociación como principio universal de la génesis pasiva", Husserl descubre un modo de constitución irreductible al de los objetos lógicos; no sólo una constitución no lógica, sino también una constitución sometida a leyes diferentes y, no obstante, esenciales. Poco importa si tal famosa asociación siga definiéndose en términos de la vieja psicología; Husserl mismo reconoce que este antiguo concepto es "la deformación naturalista de los conceptos intencionales y de las auténticas correspondencias".<sup>50</sup> Y es así como prevé una generalización más allá de la esfera perceptiva. Dicha comprensión se apoya, en efecto, sobre nuestra existencia, en cuanto hecho bruto (*factum*) e irracional (*irrational*): "pero no se pierda de vista que este *hecho* [bruto] a su vez, con su *irracionalidad*, es un concepto **estructural** dentro del sistema del *a priori* concreto" (final del parágrafo 39).

¿No procede el psicoanálisis a una semejante **explicitación** de una contingencia llena de sentido? ¿Y no basta para ello con aplicar al deseo y a sus objetos esa explicitación de las capas de sentido, esa búsqueda de una "fundación original"? ¿No es la historia del objeto libidinal, a través de las fases de la libido, esa misma explicitación, que va de remite en remite? El encadenamiento de los significantes, dentro de eso que hemos denominado semántica del deseo, realiza lo que entrevio Husserl bajo ese nombre avejentado de asociación, pero cuya significación intencional captó perfectamente. Dicho con brevedad: la fenomenología habla de la génesis pasiva, del sentido que se cumple sin el yo, pero es el psicoanálisis el que lo **muestra**.<sup>51</sup>

Último corolario del teorema de la intencionalidad; la noción **fenomenológica** del propio cuerpo o, en el lenguaje de los últimos escritos de Merleau-Ponty, la noción de carne. Interrogado sobre el problema de saber cómo es posible que exista un sentido sin que sea consciente, el fenomenólogo responde: su modo de ser es el del cuerpo, que no es ni yo ni cosa del mundo. No dice el **fenomenólogo** que el inconsciente freudiano sea corporal; sólo dice que el modo de ser del cuerpo, en cuanto que no es ni representación del yo ni cosa alguna fuera de mí, vale como modelo óntico para cualquier inconsciente imaginable. Lo ejemplar no es la determinación vital

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Vergote, *ibid.*, p. 47.

del cuerpo, sino la ambigüedad de su modo de ser. Un sentido que existe es un sentido tomado en un cuerpo; es un comportamiento significante.

Siendo así, cabe recorrer gradualmente, en términos de comportamiento significante, todo lo dicho acerca de la génesis del sentido, de su carácter psíquico y, finalmente, del concepto mismo de intencionalidad. Todo sentido actuado es un sentido tomado en el cuerpo; toda praxis consagrada al sentido es una significación, una intención hecha carne, dando por cierto que el cuerpo es "lo que nos hace ser como estando fuera de nosotros mismos".<sup>52</sup>

En virtud de esta tesis, la fenomenología se vuelve hacia el inconsciente freudiano. Más aún: a partir de esta interpretación del cuerpo como sentido encarnado, es posible explicar el sentido humano de la sexualidad —al menos de la sexualidad en acto, que consiste en hacernos existir como cuerpos, sin distancia entre nosotros mismos, en una experiencia de exhaustividad totalmente contraria a la inexhaustividad de la percepción y la comunicación hablada.<sup>53</sup> Se trata de una experiencia de exhaustividad, en cuanto que el cuerpo, haciéndose totalmente manifiesto, suprime toda referencia a una acción en el mundo. En este punto la fenomenología no sólo va en dirección al psicoanálisis, sino que le ofrece un esquema satisfactorio para explicar la relación entre la sexualidad, como modo particular, y la existencia humana, considerada como totalidad indivisa. No es la relación de una parte con el todo: la sexualidad no es una función aislada entre otras, puesto que afecta a todo el comportamiento. Se trata todavía menos de una relación de causa a efecto, porque un sentido no puede ser causa de un sentido; sólo cabe entre el comportamiento sexual y el comportamiento total una identidad de estilo o, si así quiere decirse, una relación de homología; la sexualidad es una particular manera de vivir, un compromiso total frente a la realidad, y es justamente la manera en que dos compañeros intentan hacerse existir como cuerpos, sólo como cuerpos.

52 De Waelhens, "Réflexions sur les rapports de la *phénoménologie* et de la *psychanalyse*", *Existence et signification*, Nauwelaerts, 1958, pp. 191-213: "El cuerpo es ese lado de nosotros mismos, esa dimensión originariamente vuelta hacia fuera, que nos hace ser como estando fuera de nosotros mismos", p. 200. "Esta proximidad radical entre las cosas y nosotros se desarrolla y se forma en el seno de un medio, de un elemento mediador que no es ni yo, ni cosa (o que es lo uno y lo otro): el cuerpo. La formule o no en forma explícita, esa misma tesis está en la base de todo psicoanálisis, y es muy conveniente que éste se confronte con la fenomenología", p. 192.

53 Léase el admirable estudio de De Waelhens sobre la sexualidad, *Existence et signification*, pp. 204-11.

3] La reducción es el desplazamiento metódico que define la *actitud* fenomenológica; como la intencionalidad es su *tenia*. Este tema tiene a su vez múltiples implicaciones, de las cuales hemos retenido las más pertinentes para el psicoanálisis. Dos nuevas proposiciones merecen ser destacadas; se trata de mucho más que de meros corolarios de la noción fenomenológica del sentido intencional. La primera se refiere a los aspectos *dialécticos* del lenguaje, y la segunda a los de la intersubjetividad.

A primera vista, la fenomenología del lenguaje parece no ser sino una extensión de la fenomenología de la percepción; también aquí lo importante es remontarse desde el sentido proferido hasta el sentido operado. El hombre es lenguaje; la fenomenología está de acuerdo en esa convicción con von Humboldt y Cassirer. Pero el problema fenomenológico del lenguaje comienza de verdad cuando el decir se toma en el plano en que establece un sentido, en que hace que un sentido sea manifiesto, fuera de toda apofántica explícita, es decir, más acá de lo enunciado o del sentido proferido. Vuelve a renovarse en el plano del lenguaje el problema suscitado por la percepción: el de remontarse desde la representación hasta la relación vivida en forma efectiva. Hay que redescubrir con Hegel que el lenguaje es el estar-ahí del espíritu. Para la fenomenología, como para el psicoanálisis, tal "realidad del lenguaje" no es sino el sentido efectuado por un comportamiento.

No obstante, tal extensión del análisis de la percepción, como sentido puesto en obra, al lenguaje no constituye una simple extrapolación, ya que hace aparecer, de rechazo, ciertos rasgos de la percepción que sólo pueden ser explicitados en el **plano** de los signos hablados. Rasgos que arrojan cierta luz oblicua sobre el inconsciente freudiano. Los he recolectado bajo el tema de la dialéctica de la ausencia y la presencia.

Esta dialéctica tiene por lo menos tres aspectos. Ante todo, la entrada en el lenguaje es globalmente, para el hombre, una manera de ausentarse de las cosas y designarlas "en el vacío", y, correlativamente, de hacerlas **presentes** por el vacío mismo del signo.

Esta dialéctica de presencia y ausencia, propia de todos los signos, se especifica en forma doble, según que se considere el habla como acto del sujeto parlante, o se considere la lengua como instrumento organizado de comunicación a diferente nivel que la conciencia, e incluso que la intención de cada uno de los sujetos parlantes. La lengua tiene un modo propio de ser dialéctico: cada signo apunta hacia alguna cosa de la realidad sólo por su posición dentro del conjunto de los signos; ningún signo significa merced a una relación **biunívoca** (término a término) con una cosa correspondiente; cada signo se

define por su **diferencia** respecto de todos los demás; más precisamente, nosotros expresamos el mundo al **conjuntar** las diferencias **fonémáticas** y las diferencias léxicas, es decir, al poner en juego la doble articulación de los fonemas y los **monemas**.

La puesta en obra del lenguaje mediante el habla de los sujetos parlantes hace aparecer, a su vez, la **ambigüedad** de todos los signos; en el lenguaje ordinario, cada signo revela un potencial **indefinido** de sentido. Un simple vistazo al diccionario revela una especie de deslizamiento gradual, de incesante invasión en el dominio semántico de todos los demás signos. Hablar es establecer un texto que funciona como contexto para cada palabra; el potencial de las palabras más cargadas de sentido se limita y determina así por el contexto, sin que el resto de la carga de sentido quede por eso abolido. Sólo una parte del sentido viene de ese modo a hacerse presente, mediante la ocultación del resto del sentido posible.

En virtud de los tres tipos de **dialéctica** de presencia y ausencia, la fenomenología del lenguaje se orienta hacia el **psicoanálisis** y hacia su inconsciente.

**Primeramente**, el juego de ausencia y presencia característico de los signos **como** tales encuentra una **extraordinaria** ilustración en la génesis del signo hablado que propone el psicoanálisis; los **fenomenólogos** tienen especial debilidad por la página de *Más allá del principio del placer* donde Freud esboza la génesis del signo a partir del dominio de la privación en el juego del **Fort-Da**. Alternando la o del **fort** y la a del **da**, el niño articula ausencia y presencia en un contraste significante; al mismo tiempo, no **sufre** la ausencia como un pánico **globalmente** sustituido por una presencia pesada y **saturante**; dominando la privación —y por tanto también la **presencia**— mediante el lenguaje, aquella queda significada y transformada en intencionalidad; la privación de la madre se convierte en captación intencional de la **madre**.<sup>54</sup>

El del *Fort-Da* no es un ejemplo **aislado**: *La aflicción y la melancolia* nos enseñan cómo más allá de los objetos arcaicos perdidos es donde puede establecerse una relación con el objeto que no sea la simple repetición de la situación arcaica. La manera de hacer duelo por el objeto recuerda la institución del signo, que consiste en renunciar a la presencia bruta y captar **intencionalmente** la presencia en la ausencia.

Tal recurso al lenguaje refuerza el paralelismo entre **fenomenolo-**

<sup>54</sup> De Waelhens, "Sur l'inconscient et la pensée philosophique", *L'inconscient*, París, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 371-86 [tr. esp. en *El inconsciente*, Siglo XXI, México, 1970]; "Réflexions sur une problématique husserlienne de l'inconscient: Husserl et Hegel", *op. cit.*, p. 232.

**gía** y psicoanálisis. La dialéctica de presencia y **ausencia**, puesta en obra por el **lenguaje**, vuelve a encontrarse en todas las formas de lo implícito y lo **co-intentado**, dentro **de** cualquier experiencia humana y a todos los niveles. Y es así como el lenguaje permite generalizar el modelo perceptivo del inconsciente. La ambigüedad de la "cosa" viene a ser el modelo de toda ambigüedad de la subjetividad y de la intencionalidad en todas sus formas.

Más aún, esta dialéctica de presencia y ausencia termina haciendo vacilar aquel falso saber inicial de la conciencia inmediata; en adelante la cuestión de la conciencia resulta tan oscura como la del inconsciente, parafraseando un célebre texto de Platón sobre el ser y el no-ser; la fenomenología se convierte de ese modo en una impugnación no menos radical que la del psicoanálisis contra la ilusión del saber inmediato de sí mismo; cualquier forma de ser consciente resulta, para la subjetividad, una forma de ser inconsciente, como cualquier manera de aparecer es correlativa de un **no-aparecer**, incluso de desaparecer, juntamente significados o **co-significados** en la presunción de la cosa misma. Esta **co-significación** de lo implícito como ausencia la revela el lenguaje mejor, sin duda, que una **fenomenología** de k percepción muda. Así es como el lenguaje pone de **manifiesto** para la fenomenología la plena significación del modelo perceptivo del inconsciente.

4] El teorema del lenguaje concebido como dialéctica de presencia y ausencia **exige**, a su vez, un complemento que nos ofrece la teoría de la intersubjetividad: *todas* nuestras relaciones con el mundo son constitutivamente intersubjetivas.

El hecho de que k cosa percibida sea perceptible para otros **introcuce** en k constitución misma de la **cosa**, como cosa presumida, k **retención** a otro; y es justamente el horizonte de perceptibilidad, ese anverso invisible de lo **visible**, lo **que** nos remite a otro. Hay una reacción recíproca entre la posición del otro como perceptor y la **aceptación** de ese invisible anverso de las cosas. Todo sentido tiene, a fin de cuentas, dimensiones intersubjetivas; toda "objetividad" es intersubjetiva, en cuanto que lo implícito es lo que otro puede **explicar**.

Este primer recurso a la intersubjetividad parece no tener relación con el psicoanálisis; sin embargo, el lazo primitivo que discierne la fenomenología **entre** la inconsciencia propia de lo implícito y la intersubjetividad ya nos advierte suficientemente sobre lo ocioso de **definir** un inconsciente que no esté originariamente implicado en ks relaciones intersubjetivas; y tal advertencia **atañe** a la teoría psicoanalítica en la medida en que k primera tópica, que ha servido de base

a la discusión epistemológica, sigue siendo fundamentalmente solipsista. La segunda tópica, por el contrario, satisface ese requisito de la fenomenología en la medida en que instancias y papeles sólo se establecen en el campo intersubjetivo. Pero sobre todo, el papel fundamental y absolutamente primitivo de la intersubjetividad adquiere todo su sentido cuando se aplica a registros diferentes de la representación, tal como lo sugería nuestro segundo teorema. Supuesto que el sentido de que habla la fenomenología es más operado que proferido, más vivido que representado, tal contextura aparece con máxima claridad en la semántica del deseo. Pues bien, parece que el deseo, como modo de ser junto a otros seres, sólo es deseo humano si su objetivo no es únicamente deseo del otro, sino deseo del otro deseo, es decir, demanda. Aquí es donde se anudan todos los temas estudiados: sentido, cuerpo, palabra, intersubjetividad.

La constitución intersubjetiva del deseo es la verdad profunda de la teoría freudiana de la libido; Freud jamás ha descrito, ni siquiera en la época del *Proyecto* y del capítulo VII de la *Traumdeutung*, la pulsión fuera de un contexto intersubjetivo; si el deseo no estuviera en situación interhumana, no habría ni represión, ni censura, ni realización del deseo en forma de fantasía. El hecho de que el otro y los otros sean ante todo portadores de la prohibición sigue siendo una manera de afirmar que el deseo se encuentra con otro deseo, aunque sea en forma de un deseo que se rehusa. Toda la dialéctica de los papeles, conforme a la segunda tópica, expresa la interiorización de una relación de **enfrentamiento**, constitutiva del deseo humano. El complejo de Edipo significa, fundamentalmente, que el deseo humano es una historia, que esta historia pasa por el rechazo y la humillación, y que el deseo se educa para la realidad mediante el placer específico que le infinge otro deseo que se rehusa.

En este punto preciso es donde la confrontación, reducida a dos términos —**Husserl** y **Freud**—, debe ampliarse a una relación triangular: **Hegel**, Husserl y Freud. Se ha dicho <sup>55</sup> que Hegel se presta mejor a una confrontación con Freud. El paso a la conciencia de sí mediante el desdoblamiento del deseo en el deseo, la educación del deseo en la lucha por el reconocimiento, la inauguración de esta lucha en una situación no igualitaria, son temas hegelianos que parecerían más ricos en analogías con los temas **psicoanalíticos** que la laboriosa teoría de la intersubjetividad perceptiva en Husserl. Es evidente la asonancia entre la lucha hegeliana del amo y el esclavo y el Edipo de los freudianos.

<sup>55</sup> Hippolyte, "Phénoménologie de Hegel et psychanalyse", en *Psychanalyse*, 3, pp. 17 ss. y 225 ss. De Waelhens, "Réflexions sur une problématique husserlienne de l'inconscient: Husserl et Hegel", pp. 225 ss.

Pero si bien esa advertencia resulta verdadera en un primer intento y la comparación con Hegel representa una indiscutible ventaja pedagógica, en cambio una confrontación más matizada y ceñida descubre un parentesco más disimulado y acaso más significativo. Observa De Waelhens que hay dos puntos fundamentales en qué Husserl está más cerca que Hegel, ya que no de la temática freudiana, sí al menos de la última intención del análisis. Según Husserl, no podemos pretender un acabamiento de la constitución del sentido en un discurso absoluto que destruyera su índole de proceso en marcha; igual que el sentido queda inacabado para cada uno, así les ocurre a los demás. Pues bien —observa De Waelhens—, "el saber absoluto es, desde el punto de vista del análisis, el *sin-sentido*".<sup>56</sup> Por otra parte, la ventaja que el pensador hegeliano, intérprete omnisciente, tiene en el desarrollo de la historia ejemplar del espíritu queda totalmente excluida de la experiencia analítica: el analista, más cerca en esto del mayeuta de la reflexión fenomenológica, apenas se adelanta un poco a la marcha de la subjetividad a la que ayuda en su misión de reconocimiento. Tanto el **fenomenólogo** como el analista saben que el diálogo no tiene fin.

No es sorprendente que la fenomenología y el psicoanálisis se encuentren en ese nivel; ya lo hemos dicho en la discusión con la psicología científica: toda discusión debe partir de la situación analítica, en cuanto que ella es relación de lenguaje. El discurso del inconsciente sólo viene a ser **significante** en el discurso del análisis, que es interlocución; todo cuanto hemos podido afirmar acerca del paso del deseo al lenguaje por medio de la renuncia sólo se hace claro en la cura **psicoanalítica** como **talking cure**; constitución del sujeto en la palabra y constitución del deseo en la intersubjetividad son un mismo y único fenómeno; el deseo no entra en una historia significante de humanidad sino en cuanto que "ella constituye la palabra dirigida al **otro**".<sup>57</sup> Por otra parte, el diálogo analítico resulta posible por cuanto el deseo es deseo del deseo, por tanto demanda y por tanto algo constituido por la palabra dirigida al otro; el diálogo no hace más que transferir el drama del deseo al campo de un dis-

<sup>56</sup> De Waelhens, "Réflexions...", p. 226.

<sup>57</sup> El desplazamiento de la discusión acerca del problema del inconsciente, primero sobre el lenguaje y luego sobre la intersubjetividad, se nota mucho en la serie de artículos de A. de Waelhens; su último estudio sobre el **psicoanálisis**, en *La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff, La Haya, 1961, aparece deliberadamente incluido en el capítulo "**L'autrui**" (pp. 135-67). Deben notarse las páginas acerca del papel del analista, entendido como el cara a cara que inicia una situación de "desprendimiento", de aislamiento respecto a lo real, una situación desrealizada en que pueden producirse la repetición y la re-memoración.

curso desrealizado, en cuanto que ya era drama hablado, demanda. Nada sorprendente, pues, que volvamos a encontrar todos los problemas de la **constitución** del deseo en la relación analítica. La relación es recíproca: por un lado la estructura intersubjetiva del deseo hace posible investigar el deseo en la relación de transferencia; y a la inversa, la relación analítica puede repetir la historia del deseo, porque eso que viene al habla en el campo del discurso desrealizado es el deseo en cuanto era originariamente una demanda dirigida a otro.

En el punto en que nos encontramos, parece desvanecerse la **diferencia** entre fenomenología y psicoanálisis; ¿acaso no apuntan ambos hacia lo mismo, es decir, hacia la constitución del sujeto como un ser de deseo, en un auténtico discurso intersubjetivo?

Comprendemos mejor por qué eran paralelos los dos métodos si consideramos nuestro punto de partida a la luz de nuestro punto de llegada. Reducción **fenomenológica** y análisis freudiano son **homólogos** porque su objetivo es el mismo; la **reducción** es como *un análisis*, porque no intenta sustituir el sujeto de la actitud natural por otro sujeto; no la anima ninguna huida hacia otra parte; la reflexión es el sentido de lo no reflexionado, en cuanto sentido **reconocido**, proferido. Mejor: el sujeto que realiza la reducción no es un sujeto distinto del sujeto natural, sino que es el mismo; en cuanto que de desconocido se vuelve reconocido. Y en eso la reducción es homologa del análisis, cuando éste dice: "donde era ello, debe advenir [el] yo". Sólo que esta homología inicial entre los dos métodos sólo se comprende al final: la fenomenología intenta aproximar la historia real al deseo en una forma que podríamos considerar *lateral*, partiendo de un modelo perceptivo del inconsciente que ella generaliza gradualmente aplicándolo a todo sentido vivido, encarnado, a la vez **que** efectuado en el elemento del lenguaje; el psicoanálisis hunde sus raíces **directamente** en esa historia del deseo, en virtud de su expresión parcial en el campo desrealizado de la transferencia. Los dos tienen el mismo objetivo: "el retorno al discurso **verdadero**".<sup>58</sup>

#### 4. EL PSICOANÁLISIS NO ES LA FENOMENOLOGÍA

Y sin **embargo...**

Y sin embargo la fenomenología no es el psicoanálisis. Por ínfima que sea la diferencia, no es nula. La fenomenología no engloba al

<sup>58</sup> De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, p. 154.

psicoanálisis, sino **que**, por una diferencia casi **imperceptible**, nos ofrece tan sólo una especie de comprensión del psicoanálisis en el límite de sí misma.

Volvamos a cada uno de los puntos de nuestro enfoque **fenomenológico** del inconsciente freudiano.

1] La fenomenología es una disciplina reflexiva; el desplazamiento metodológico que ella realiza es el mismo desplazamiento de la **reflexión** respecto a la conciencia inmediata. El psicoanálisis no es una disciplina reflexiva; el **descentramiento** que efectúa difiere fundamentalmente de la "reducción", en cuanto que está constituido muy exactamente por lo que Freud denomina "*técnica analítica*" y que engloba lo que Freud coloca bajo dos títulos diferentes: el método de investigación y la técnica del tratamiento propiamente dicho.<sup>59</sup> Yo diría de buena gana: el inconsciente freudiano es lo que resulta accesible mediante la técnica analítica; pues bien, esta forma de excavación **arqueológica**<sup>60</sup> no puede ser suplida por ninguna **fenomenología**. Por eso la sospecha que alimenta frente a las ilusiones de la conciencia es de diferente naturaleza que la suspensión de la actitud **natural**.<sup>61</sup> Si la fenomenología es una modificación de la duda cartesiana sobre la **existencia**, el psicoanálisis es una modificación de la crítica **spinozista** del libre albedrío, y comienza por negar la aparente **arbitrariedad** de la conciencia (que ignora sus profundas **motivaciones**). Por eso, mientras la fenomenología comienza con un acto de "suspensión", mediante una **Epoché** que está a la libre disposición del sujeto, el psicoanálisis comienza con una suspensión del control de la conciencia, por el que el sujeto se hace esclavo hasta igualarlo a su verdadera esclavitud, para hablar en términos **spinozistas**; la verdadera situación de la conciencia se descubre partiendo de ese mismo nivel de esclavitud, es decir, abandonándose totalmente al flujo imperioso de las motivaciones profundas; la fio-

<sup>59</sup> S. Freud, *Psychoanalyse und Libidotheorie*, G. W. XIII, p. 211: "La palabra **psicoanalítica** designa: 1) un procedimiento (*Verfahren*) de **investigación** de los **procesos psíquicos** que de otro modo serían inaccesibles; 2) un método de tratamiento (*Behandlungsmethode*) de los trastornos neuróticos, basado en **esa** investigación; 3) una serie de concepciones (*Einsichten*) psicológicas, adquiridas por esos dos caminos, y que poco a poco han tomado cuerpo en una nueva **disciplina científica**".

<sup>60</sup> Vergote, *art. cit.*, pp. 28-9.

<sup>61</sup> "Vergote, *art. cit.*: "La libertad es el correlato de lo arbitrario de la **conciencia**" (p. 29). Y más adelante: "La ley propia de la problemática de la libertad es la de sobrepasar la primera noción, privativa, hacia el reconocimiento de una plenitud todavía creadora. Pero ésta supone integrar a la libertad la determinación y la motivación" (p. 30).

ción de la ausencia de motivación, de la que la conciencia suspendía su ilusión de disponer de sí, se reconoce como ficción; la plenitud de la motivación aparece en el lugar mismo del vacío y de la arbitrariedad de la conciencia.

Más tarde explicaremos de qué modo ese proceso de la ilusión aboca, como en Spinoza, a una nueva problemática de la libertad, vinculada no ya con lo arbitrario sino con la determinación comprendida. Interesaba comenzar subrayando enérgicamente la diferencia de puntos de vista basándonos en la semejanza señalada.<sup>62</sup>

2] No hay duda de que el modelo perceptivo de lo inconsciente, en fenomenología, apunta hacia el inconsciente analítico, en la medida en que éste no es un receptáculo de contenidos sino un foco de intenciones, de **orientaciones-hacia**; brevemente, en cuanto que este inconsciente es un **sentido**. Este carácter **significante** queda atestiguado por la serie de derivados de las representaciones primarias y por las relaciones de sentido a sentido que tales derivados tienen entre ellos y con su origen. Todo ello es cierto; pero lo importante, para el análisis, es que ese sentido esté *separado* por una barrera de la toma de conciencia. Ahí está lo esencial de la idea de represión, y es lo que representa la tópica con ayuda de sus esquemas auxiliares. Se pasa de la fenomenología al psicoanálisis al comprender que

<sup>62</sup> En un texto importante y **esclarecedor** (que más tarde comentaremos largamente), “*L'inconscient: une étude psychanalytique*”, *L'inconscient*, París, Desclée de Brouwer, 1966 [tr. esp. *El inconsciente*, Siglo XXI, México, 1970], **Laplanche** y **Leclaire** contraponen los caracteres de la “toma de conciencia” en psicoanálisis a toda interpretación **fenomenológica** de la conciencia: “en aquella es raro y **excepcional** que el descubrimiento de lo inconsciente se produzca como un fenómeno que pueda situarse en el momento y en el campo de una conciencia. Generalmente se trata de un trabajo paciente que va de lo particular a lo particular, en que la transformación de perspectivas se realiza a través de momentos discontinuos de **conciencia**, momentos aislados, a menudo muy lejanos entre sí, y ninguno de ellos se caracteriza por esa brusca reconversión de] conjunto de **significaciones** que podría ser **designada** con el término de **descubrimiento**” (p. 10). La toma de conciencia difiere en su carácter tópico de cualquier reviviscencia o resurgimiento: se trata de una transformación de los **sistemas**, con miras a incorporar “todo un discurso **coherent**”, que jamás llega totalmente a actualizarse, a una estructura organizada de la aprehensión de si, que implica y engloba una pluralidad de momentos” (*ibidem*, p. 11). Por eso hablaremos más tarde de la toma de conciencia como **Durcharbeiten** (*working through*), como **translaboración**. La fenomenología sólo explica “fenómenos de campo”, que competen a un modelo **perceptivo** (franjas de lo implícito, horizonte de lo **perceptible**, anverso invisible de lo **visible**), es decir, fenómenos en el límite de lo **preconsciente** y la conciencia, y cuya “descripción apenas inició” Freud (lo que es cierto). *Ibidem*, p. 12.

la barrera principal separa al inconsciente del preconsciente, y no al preconsciente del consciente; sustituir la fórmula Cc./Prec., Inc. por la fórmula Cc., Prec./Inc., equivale a pasar del punto de vista fenomenológico al punto de vista tópico. El inconsciente de la fenomenología es el preconsciente del psicoanálisis, es decir, un inconsciente descriptivo, todavía no tópico. Y la barrera significa esto: que lo inconsciente es inaccesible a no ser que se recurra a una técnica apropiada. A partir de ahí, todos los destinos de pulsiones serán representados por relaciones de exterioridad; entre todos esos destinos, la tópica está particularmente interesada en figurar la represión; ahora bien, la represión es una exclusión real que ninguna fenomenología de lo implícito, de lo co-intentado puede alcanzar. Ciento que tales destinos no son extraños al orden de lo psíquico, de la motivación y del sentido; por eso no fue ociosa la aproximación fenomenológica; pero ocurre que el psicoanálisis descifra otro texto en el texto de la conciencia. La fenomenología nos hace comprender que se trata de otro *texto*, y no que este texto sea oíro. El realismo de la tópica expresa esa alteridad del texto, en el límite de un enfoque que lo ha revelado como texto.

Si tomamos la serie de corolarios del segundo punto, esa comprensión mediante el paso al límite aparece mejor articulada. Decíamos ante todo que el psiquismo se define por el sentido y no forzosamente por la conciencia. Comprender esta proposición es acercarse al inconsciente freudiano; pero la separación de ese sentido del que acabamos de hablar sólo es un aspecto de lo que Freud llamó "leyes sistémicas"; los sistemas tienen una legalidad propia, y es lo que Freud expresa mediante la serie de características del inconsciente que hemos comentado oportunamente: proceso primario, ignorancia de la negación, ausencia de relación temporal, etc. Pues bien, tal legalidad no puede ser reconstruida fenomenológicamente, sino tan sólo por la asiduidad que permite la técnica analítica; no se trata de pensar en otra conciencia, sino en un sentido que sólo puede "asegurarse por la práctica".<sup>63</sup>

Digámoslo de nuevo: la fenomenología nos hace comprender que el sentido, vivido de manera efectiva, de una conducta desborda la representación que la conciencia adquiera de él; la fenomenología nos prepara de esta forma para comprender las relaciones de sentido entre los representantes pulsionales y sus derivados. Pero el alejamiento y la distorsión que separan a tales derivados de sus raíces y la disociación entre las dos clases de derivados (los derivados representativos y los derivados afectivos) requieren un instrumento de

<sup>63</sup> Vergote, *op. cit.*

**investigación** que la fenomenología no puede suplir. La noción de representante representativo es captada como sentido, intención y mira; y esto lo explica muy bien la **fenomenología**. Pero hace falta otra técnica para entender aquel alejamiento y aquella disociación en que se basan la distorsión y la sustitución que **hacen irreconocible** el texto de la conciencia.

Debe decirse otro tanto de la diferencia entre la génesis **pasiva**, en sentido husseriano, y la dinámica **pulsional** que Freud descifra mediante la técnica analítica. Lo problemático no es sólo el punto de vista tópico sino también el punto de vista económico: el **concepto** de **investigación** expresa un tipo de adhesión y cohesión que ninguna fenomenología de la intención puede restablecer. Las **metáforas** energéticas sustituyen aquí el frágil **lenguaje** de la intención y el sentido. En efecto, ni los conflictos ni las formaciones de compromiso ni los hechos de distorsión pueden **formularse** en un sistema de referencia que no implique más que relaciones de sentido a sentido, y todavía menos —**como** en **Politzer**— de letra a sentido. La distorsión que separa a la letra del sentido requiere conceptos tales como el de "trabajo del sueño", desplazamiento, condensación, cuya doble naturaleza hermenéutica y energética hemos establecido; corresponde a la metáfora energética dar cuenta de la disyunción entre el sentido y el sentido.<sup>64</sup>

Para satisfacer tal exigencia, Freud forjó la idea de una energía específica para cada sistema, capaz de investir las representaciones. No hay duda de que las dificultades ligadas a esa noción son numerosas y acaso insuperables: los papeles asignados a esa fuerza de cohesión no son fáciles de coordinar; por un lado esa energía sostiene dentro del conjunto del sistema a los elementos aislados; por otro

<sup>64</sup> G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie, I. La psychologie et la psychanalyse*, Rieder, 1928 [tr. esp. *Crítica de los fundamentos de la psicología: el psicoanálisis*, J. Álvarez, Buenos Aires, 1966]. Dicen Laplanche y Leclaire en el artículo citado: "a) el inconsciente no es coextensivo a lo manifiesto como su significación, sino que debe interpolarse en las lagunas del texto manifiesto; b) el inconsciente está en relación con lo manifiesto, no como el sentido lo está con la letra, pero sí a un mismo nivel de realidad. Y es lo que autoriza la concepción de una relación dinámica entre el texto manifiesto y lo que está ausente pero debe ser interpolado: es un fragmento de discurso que debe volver a encontrar su lugar en el discurso", p. 9. Y más adelante: "Freud tiene necesidad de escindir radicalmente dos dominios situados en un mismo nivel de realidad, pues sólo esta escisión le permite explicar el conflicto psíquico... Los fenómenos **lacunares** aquí se plantean todavía como origen de la hipótesis del **Inc.**; pero éste no consiste en un sentido más comprehensivo, que permitiría vincularlos al resto del texto, sino que se trata, por el contrario, de una **segunda estructura** en la que tales fenómenos lacunares encuentran su unidad, independientemente del resto del texto", p. 14.

lado colabora en la represión de los sistemas superiores por la fuerza de atracción que ejerce el sistema inconsciente ya constituido; por otro, en fin, impulsa a la toma de conciencia contra la vigilancia de la censura. Además, no resulta fácil concebir las relaciones que sostiene esa energía de investigación propia de cada sistema con la libido, que, por su origen orgánico, es neutral respecto a los sistemas y se asienta en tal o cual sistema según el lugar de las representaciones a las que queda fijada.<sup>65</sup> Lo más difícil de todo es la idea de una "energía que se transforma en significación".<sup>66</sup>

En consecuencia, nada hay de definitivo en este dominio y quizás hay que rehacerlo todo con la ayuda eventual de esquemas energéticos muy diferentes de los de Freud. Para una crítica filosófica lo esencial concierne a lo que yo llamo el lugar de ese discurso energético. Me parece que ese lugar está en la flexión del deseo y el lenguaje; y tal es el lugar que intentaremos explicar mediante la idea de una arqueología del sujeto. No cabe duda de que allí donde se sueldan lo "natural" y lo "significante" es donde el empuje pulsional está "representado" mediante el afecto y la idea. Por eso el gran problema de esta epistemología consiste en coordinar el lenguaje económico y el lenguaje intencional; un problema que no puede eludirse reduciéndose al uno o al otro.

Vamos a ir ciñendo cada vez más de cerca esa coordinación, tomando como guía los aspectos lingüísticos del inconsciente. En efecto, ahí es donde fenomenología y psicoanálisis están más cerca de confundirse; en consecuencia, ahí es donde será más significativa una diferenciación entre ambas disciplinas.

3] Lo inconsciente está estructurado como un lenguaje, afirman Lacan y sus discípulos; ¿cabe discernir tal concepción "lingüística" del inconsciente de la interpretación que Merleau-Ponty y De Waelhens dan del lenguaje? ¿No dicen éstos, al concebir el lenguaje como una creación de sentido anterior a toda enunciación expresa, lo mismo que los partidarios de la concepción lingüística del inconsciente? A decir verdad, ésta no se entiende sino en unión de los conceptos económicos del freudismo; ni sustituye el punto de vista tópico y eco-

<sup>65</sup> Laplanche y Leclaire recurren a una interpretación gestaltista de la energía de investigación propia de cada sistema: se trataría de una especie de pregnancia de las buenas formas en cada sistema. Loc. cit.

<sup>66</sup> Vergote define el objeto propio del psicoanálisis de las profundidades así: "el sentido constituido sin libertad, por la espontaneidad de las pulsiones... Para él, la dinámica es una energía que se transforma en significación... La fuerza de las pulsiones en lucha es el motor de una historia significativa". Art. cit., pp. 53-4.

nómico del freudismo. Al duplicarla punto por punto, más bien muestra que el inconsciente, aunque separado por la represión y por los demás mecanismos que le dan forma de sistema, sigue siendo correlativo del lenguaje común. Pero la interpretación lingüística no constituye una alternativa de la explicación económica; sólo sustrae esta última a la reificación, haciendo ver que los mecanismos correspondientes a la económica sólo nos son accesibles en su relación con la hermenéutica. Afirmar que la **represión** es una "metáfora" no es sustituir la hipótesis económica, sino duplicarla con una interpretación lingüística, y así incorporarla al universo del sentido sin reducirla a él.

Pero antes de precisar tales relaciones entre lingüística y **económica** debemos, **quizá**, detenernos en la palabra lingüística, que hemos estado dudando en emplear siempre que debíamos designar las relaciones de **sentido** entre síntomas, fantasías, sueños, ideales y los temas inconscientes. El vocablo lingüística puede aplicarse al campo analítico a condición de que se lo use en sentido lato, y entonces designa dos aspectos diferentes —**aunque solidarios**— de la situación analítica: en primer lugar la técnica analítica se mueve totalmente en el elemento del lenguaje: "El analista —**escribe Benveniste**— actúa sobre lo que le dice el paciente, considera a éste en sus discursos, lo estudia en su comportamiento locutorio, '**fabulador**', y a través de estos discursos se va configurando para él otro discurso que **deberá explicitar**: el del complejo enterrado en el inconsciente. El analista tomará, pues, el discurso como intermediario de otro **lenguaje** que tiene sus reglas, sus símbolos y su sintaxis propia, y que remite a las estructuras profundas del **psiquismo**'.<sup>67</sup> Tenemos, pues, por una parte acontecimientos del habla, una locución, una interlocución y por otra parte, y a través de aquéllos, la elucidación de "otro discurso", constituido por relaciones de sustitución y simbolización entre las motivaciones vinculadas con el inconsciente. Ahora bien, ¿son propiamente lingüísticas las leyes de ese otro discurso?

Resulta difícil hacer coincidir ese otro discurso con lo que, desde Saussure, solemos contraponer al habla, denominándolo lengua, conforme a su articulación  **y semántica y a su sintaxis.**

Ante todo es imposible hacer corresponder la ausencia de lógica en el **sueño**, su ignorancia del "no", y un estado de lengua real. Freud lo intentó una vez sin éxito en su estudio sobre *El doble sentido antitético de las palabras primitivas*.<sup>68</sup> Pues bien, es imposible

<sup>67</sup> Benveniste, "Remarques sur la fonction du langage dans la **découverte freudienne**", *La Psychanalyse*, núm. 1, pp. 3-16; *ibidem*, p. 6.

<sup>68</sup> Parece que Freud condujo la búsqueda a un callejón sin salida al **intentar** hacer coincidir el carácter *regresivo* del **sueño**, su falta de contradicción, con

hacer coincidir el arcaísmo de los procedimientos de distorsión y figuración con una forma primitiva de la lengua y, en general, con cualquier realidad cronológica. **Benveniste** lo dice muy bien: lo arcaico freudiano "sólo es tal en relación con lo que lo deforma o lo reprime".

Incluso en el caso favorable de la "negación" (*Verneinung*)—ya discutido más arriba—, la oposición entre afirmación y negación no va más allá de la dialéctica propiamente libidinal de aceptación y rechazo, por lo mismo que la negación enunciada sólo puede referirse a una afirmación enunciada. Otra cosa es el rechazo de aceptación previa, en que consiste la represión; la manera propia de la represión consiste, en el caso de la *Verneinung*, en admitir intelectualmente un contenido en la conciencia, pero manteniéndolo no obstante fuera de la conciencia; pero tal mecanismo pone en juego una repugnancia a **identificarse** con ese contenido, que ya no es un fenómeno lingüístico.

Por alguna razón Freud no toma en consideración el lenguaje al tratar de lo inconsciente, sino que reserva su papel al **preconsciente** y al consciente. El significante que encuentra en lo inconsciente y que denomina "presentación **pulsional**" (representativa o afectiva) pertenece al orden de la "imagen", tal como por otra parte se atestigua en la regresión de los pensamientos del sueño a la fase fantasmal. Tenemos aquí que conjuntar varias observaciones que en Freud aparecen dispersas. La forma en que la pulsión llega al **psiquismo** se llama "presentación" (**Repräsentant**); se trata de un factor significante, pero no lingüístico todavía; en cuanto a la "representación" propiamente dicha (**Vorstellung**), ésta no es ya, en su textura específica, del orden del lenguaje: es "una representación de cosa", no "una representación de palabra". Además, la forma en que el pensamiento del sueño se disuelve en la regresión onírica responde al mecanismo que Freud denomina regreso a la "**figuración**". Y finalmente, cuando trata de los "derivados" que se sustituyen unos

un estado de lengua primitiva. En su artículo *Über den Gegensinn der Urworte* (*El doble sentido antítetico de las palabras primitivas*, G. W. VIH, pp. 214-21; S. E. xi, p. 155-61; tr. esp. II, en *Psicoanálisis aplicado*, pp. 1053-7), invoca la **autoridad** de Karl Abel (1884) para confirmar el carácter regresivo y arcaico del sueño mediante una propiedad de las lenguas primitivas: la **de** expresar significaciones antítéticas con las mismas palabras. Benveniste señala con **pertinencia** que lo que una lengua no distingue con **signos** distintos tampoco puede pensarse como opuesto: "cada lengua es específica y configura el mundo a su manera" (*op. cit.*, p. 10). "Resulta contradictorio el **propósito** de imputar al mismo tiempo a una lengua el conocimiento de dos nociones como contrarias y la expresión de estas nociones como idénticas". Concluye Benveniste "Todo parece alejarnos de una correlación **vivencial** entre la lógica onírica y la lógica de una lengua real" (*op. cit.* p. 11).

a otros y sustituyen a los representantes pulsionales, lo mismo que cuando explica el alejamiento y la **distorsión**, siempre lo hace para vincularlos al orden de la fantasía, de la **imago**, pero no de la palabra. En esas tres diferentes ocasiones, Freud delimita un poder significante que se inscribe más acá del lenguaje. El proceso primario sólo encuentra los hechos lingüísticos cuando trata las "palabras" como "cosas"; tal es el caso de la esquizofrenia, y también el caso del sueño en sus aspectos más "**esquizofrénicos**".<sup>69</sup>

Si entendemos la lingüística, en sentido estricto, como ciencia de fenómenos de lenguaje realizados en una lengua, es decir, en una

<sup>69</sup> Al **estudiar** el trabajo de condensación y la interpretación del **sueño** de la inyección puesta a **Irma**, encontramos en *La interpretación de los sueños* el siguiente aserto: "El trabajo de condensación resulta más fácil de captar cuando tiene por objeto palabras y nombres. En general, las palabras son tratadas a menudo en el sueño como cosas y se prestan a las mismas combinaciones que las representaciones de cosas (**Dingvorstellungen**)". G. W. II/III, pp. 301-2; S. E. IV, pp. 295-6; tr. esp. I, p. 404. Siguen algunos ejemplos de **juegos** de palabras. La discusión sobre la esquizofrenia (enferma de **Tausk**) ofrece, en el cap. VII de *Lo inconsciente*, ocasión de tratar más ampliamente el problema: "En la esquizofrenia las palabras están sometidas al mismo proceso que elabora las imágenes oníricas (**Träumbilder**) a partir de los pensamientos latentes del sueño, y que hemos denominado *proceso primario*. Las palabras quedan **condensadas** y transfieren integralmente sus **investigaciones** unas a otras por medio del desplazamiento. Este proceso puede **hasta** conferir a una sola palabra, apropiada para ello por sus múltiples conexiones, la representación (**Vertretung**) de toda una cadena de pensamientos". G. W. XIII, pp. 297-8; S. E. XIV, p. 199; tr. esp. I, p. 1066. Y Freud agrega en nota: "El trabajo del sueño trata, en ocasiones, las palabras como si fueran cosas, y crea así expresiones '**esquizofrénicas**' o neologismos muy semejantes" (*Ibidem*). Es, pues, un proceso muy especial, el que asegura lo que Freud llama "predominio de la relación verbal (**Wortbeziehung**) sobre la relación de cosa (**Sachbeziehung**)", en el sentido de que la semejanza de las palabras sustituye ahí a la similitud de las cosas, la cual prevalece, por el contrario, en las neurosis de transferencia. Freud propone la explicación económica siguiente: una vez abandonadas las investigaciones de objeto, sólo se mantienen las investigaciones de **las representaciones** verbales de los objetos; y eso implica que la anteriormente denominada "representación de objeto" se escinda en "representación de palabra" y "representación de cosa", "consistente esta última en la **investigación**, no ya de imágenes **mnémicas** directas de la cosa, sino de huellas mnémicas más lejanas y derivadas de las precedentes". G. W. XIII, p. 300; S. E. XIV, p. 201; tr. esp. I, p. 1067. Freud saca la importante consecuencia de que la "representación inconsciente" consiste "sólo en la **representación de cosa**" (**Sachvorstellung**), mientras que la representación consciente engloba **además** la representación verbal. "El sistema **Inc.** contiene las investigaciones de cosa (**Sachbesetzungen**) de los objetos, que son las primeras y verdaderas investigaciones de objetos (**Objektbesetzungen**). El sistema **Prec.** nace a consecuencia de la **sobreinvestigación** de esa representación de cosa, en virtud de su conexión con las representaciones verbales correspondientes" (*ibidem*). En consecuencia, lo que caracteriza al Prec. es esa conjunción de dos géneros de representaciones; se trata de un encaminamiento hacia el devenir-consciente, pero sólo como "posibilidad".

lengua **organizada**, hay que decir que el simbolismo de lo inconsciente no constituye un fenómeno **lingüístico stricto sensu**, ya que tal simbolismo es común a varias culturas sin acepción de lenguaje, y se presenta en fenómenos como el desplazamiento y la condensación que actúan al nivel de la imagen y no de la articulación **fonémática** o semántica; en la terminología de Benveniste, los mecanismos del sueño lo mismo pueden aparecer como **infralingüísticos** que como **supralingüísticos**; y añadiremos por nuestra cuenta que ponen de manifiesto la confusión de lo **infra** y lo **supralingüístico**. Son de orden **infralingüístico** en cuanto que se sitúan más acá del nivel en que la educación instala el régimen distintivo de la lengua; y son de orden supralingüístico si consideramos que el sueño, conforme a una observación del mismo Freud, encuentra su verdadero parentesco entre las grandes unidades del discurso, tales como proverbios, dichos, folklore y mitos. Según este punto de vista, la comparación debe establecerse al nivel de la retórica más bien que al nivel de la lingüística. Pues bien, la retórica, con sus metáforas, sus metonimias, sus sinédoquias, sus eufemismos, sus alusiones, sus antífrasis y sus litotes, no tiene que ver con los fenómenos lingüísticos sino con los procedimientos de la subjetividad manifestados en el **discurso**.<sup>70</sup>

Claro que llamar infra o supralingüísticos a tales mecanismos es continuar refiriéndolos al lenguaje; pues bien, en eso consiste la justicia de la interpretación lingüística. Estamos en presencia de fenómenos estructurados como un lenguaje, pero lo importante es dar al adverbio como un sentido conveniente.

En efecto, es en el juego de lo **infra** y lo **supralingüístico** y de su confusión donde vamos a encontrar algo así como aquella instauración del sentido, familiar a la fenomenología.

Para explicarlo, podemos partir del hecho de que **el** deseo, o mejor quizás el anhelo (**Wunsch**), puesto al descubierto por la interpretación, nunca es pura necesidad, sino llamada y demanda, no importa si esa llamada está figurada por un gesto;<sup>71</sup> tal llamada, por

<sup>70</sup> "En el estilo, más bien que en la **lengua**, es donde encontrariamos un término de comparación con las propiedades descubiertas por Freud como **significativas** (descriptivas) del '**lenguaje onírico**'." Benveniste, *op. cit.*, p. 15.

<sup>71</sup> En el fragmento de análisis llamado "el sueño de **Philippe**" y propuesto por Laplanche y **Leclaire** (en *L'inconscient*, Desclée de Brower, París, 1966 [tr. esp. en EZ *inconsciente*, Siglo XXI, México, 1970]), el deseo de beber está representado por una serie de imágenes equivalentes de esa llamada: beber del agua que mana de la fuente en el hueco de las manos juntas, colocar las palmas de las manos en forma de cuenco; el doble gesto de las manos y la frase "**Lili, tengo sed**" son "representantes" **pulsionales**; "así es como indican, en el texto de la interpretación, el núcleo viviente del sueño", p. 56.

su carácter de alocución, es como un lenguaje. La diferencia entre deseo y necesidad es la aptitud de aquél para expresarse; aptitud perfectamente **coextensiva** a la famosa **Rücksicht auf Darstellbarkeit**. No hay, pues, duda de que es al nivel mismo de los "representantes" pulsionales donde debe buscarse algo así como un lenguaje. El hecho mismo de que el **sueño** se revele en un relato y que sus elementos se distribuyan en torno a "**palabras-encruciada**" confirma que "la captura de la pulsión en las redes del significante" pertenece al orden del lenguaje en forma distinta a como lo revela una observación de la lengua **organizada**. Lo que el análisis alcanza y atraviesa es, sin duda, algo así como un texto. "El recurso a la figuración" es también y al mismo tiempo algo así como un lenguaje, aunque no al nivel de la "representación verbal" sino al de la "representación de cosa".

Pero ¿y qué del lenguaje?

Ya hemos señalado el paralelismo entre las dos obras de Freud: *La interpretación de los sueños* y *El chiste*. El **paralelismo** se establece en el punto preciso en que los mecanismos del sueño —**condensación** y **desplazamiento**— parecen figuras concretas de la retórica **clásica**; pero no habíamos pasado de una analogía global. Partiendo del papel de las "**palabras-encruciada**" en el texto inconsciente del **sueño**, resulta posible **detallar** la interpretación de la condensación como **metáfora** y la interpretación del desplazamiento como **metonimia**.<sup>72</sup>

Sigamos, con **Laplanche** y **Leclaire**, la vía de la metáfora.

En una lengua sin metáforas, habría ciertas relaciones de **significante** a **significado**, que podríamos simbolizar por  $\frac{S}{s}$ ; pero no habría ni equívoco en el lenguaje, ni inconsciente que descifrar. Pero con la metáfora, un nuevo significante **S'** desaloja al significante (lo que puede transcribirse como  $\frac{S'}{s}$ ). Pero en lugar de quedar **supri-**

<sup>72</sup> En el sueño de Philippe la sustitución de la plaza en que se **yergue** la fuente por la playa donde la **arena** ha irritado los pies es del orden de la metáfora; el proceso por el que el unicornio remite a toda su leyenda y a todo un circuito de significantes funciona como metonimia. Acerca de la metonimia: "Hablamos de función **metonímica** del unicornio precisamente en la medida en que este significante remite, no a un objeto que satisficiera la **sed** en cuestión, sino, al contrario, en la medida en que él mismo es, en cuanto metonimia, lo que designa, encubre y enmascara la vertiginosa **apertura** (*béance*) del ser o, si se prefiere, su '**castración original**'. De esta forma la metonimia, por su inagotable posibilidad de desplazamiento, sirve a la perfección para señalar y enmascarar el hueco en que nace y al que se precipita perpetuamente **el deseo**". *Ibidem*, p. 29.

mida aquella  $S$ , cae en la categoría de significado (lo que puede transcribirse como  $\frac{S'}{S}$ ); pero sobre todo, se perpetúa como **significante latente**.

No tenemos, pues, simplemente  $\frac{S'}{S}$  en lugar de

$\frac{S}{S}$ , sino una fórmula más compleja, cuya **simplificación** sería  $\frac{S'}{S}$ .

Para explicar esa simplificación proponen los autores transcribir la fórmula  $\frac{S'}{S} \times \frac{S}{S}$  (fórmula I), cuya simplificación es, **efectivamente**

$\frac{S'}{S}$ . Pero sólo lo hacen para poder transformarla algebraicamente

en  $\frac{S/S}{S/S}$  (fórmula II).

Sean cuales fueren las reservas que puedan hacerse a tales operaciones puramente algebraicas (¿qué puede significar la **multiplicación**  $\frac{S'}{S} \times \frac{S}{S}$  que ha permitido la transformación de la fórmula I en la fórmula II?), la fórmula final merece ser considerada, si no como una fórmula verdadera, al menos como una representación auxiliar del razonamiento. Su interés consiste en suscitar una reflexión sobre la *barrera* que separa las dos relaciones. Los autores la utilizan para expresar el doble hecho que caracteriza a la represión: es una barrera que separa los sistemas y es una relación que liga relaciones de significante a significado. El doble uso de la *barrera* permite ya afirmar que ella no es ahí sólo el símbolo de un fenómeno lingüístico, una relación de relaciones que pone en juego sólo significantes y significados; se trata además de un fenómeno dinámico: la barrera expresa la represión que impide el franqueamiento.

Pero al menos este artificio permite construir un esquema en el que represión y metáfora se doblan en forma exacta. La metáfora no es otra cosa que la represión, y viceversa; pero en el momento mismo en que se superponen exactamente es cuando reaparece en forma sorprendente la **irreductibilidad** entre el punto de vista económico y el punto de vista lingüístico." ¿Qué hemos ganado, según

<sup>78</sup> Lo que constituye la cohesión de los sistemas sólo puede ser expresado en lenguaje energético: en el caso de la "represión *a posteriori*" (*Nachverdrängung*) o **represión** "propriamente dicha", esa fuerza cohesiva se manifiesta en una "atracción" de una cadena ya **constituida**, a la que debemos añadir la **des-investigación** del sistema superior que rompe la conexión, y la **sobreinvestigación** que remplaza un extremo expulsado de la cadena por otro. El caso de la "represión originaria", que únicamente puede ser reconstruida, resulta más difícil;

**eso, con esta lectura?** Todo y nada. Todo, porque no existe ningún proceso económico al que no quiera hacer corresponder un aspecto lingüístico; y así el aspecto energético encuentra de punta a punta un **doble** en el aspecto lingüístico, con lo cual se asegura la correlación entre lo inconsciente y lo consciente. Nada, porque únicamente la explicación económica asegura la separación de los sistemas: **desinvestición, contrainvestición**, atracción por parte de lo inconsciente en la represión secundaria o represión propiamente dicha, contrainvestición en la represión primaria; para que un fragmento de discurso pueda así poner en orden la cadena de los significantes se necesita, en palabras de Freud, "que la presentación psíquica (**representativa**) de la pulsión se le niegue el acceso a la **conciencia**".<sup>74</sup> Tal denegación, que constituye propiamente la **Ur-verdrängung**, ya no es un fenómeno del lenguaje.

La interpretación de la represión como metáfora muestra, así, que el inconsciente se mantiene ligado al consciente como un discurso de índole especial al discurso común. Pero la separación de esos dos discursos nos la ofrece la explicación económica; dentro del esquema **cuatripartito** de la represión secundaria, represión y metáfora resultan estrictamente coextensivas; sólo que la barrera funciona unas veces como relación entre factores significantes o sig-

**esta** vez se trata del nacimiento mismo de la escisión entre sistemas, antes de cualquier "atracción" por parte de un sistema constituido; Freud lo expresa diciendo que su único mecanismo es la contrainvestición. Cabe cierta **localización** lingüística de esa escisión originaria de los dos sistemas, tan mítico por otra parte como el "nacimiento" mismo del **Inc.**, tan mítico (y no más) como cualquier "nacimiento". El texto de Freud sobre la represión originaria se presta a ello, puesto que liga la "fijación" del representante respecto de la pulsión a la acción de contrainvestición, cosa que se entiende —según vimos— como el surgimiento de la pulsión a la expresión psíquica, como su acceso al orden de lo significante. Prolongando tal interpretación con los recursos del esquema de la metáfora, cabe concebir "la existencia de ciertos **significantes-claves** colocados en posición **metaforizante** y en los que recae, en virtud de su fuerza especial, la propiedad de poner en orden todo el sistema del lenguaje humano. Ya se ve que estamos aludiendo especialmente a lo que J. **Lacan** llamó metáfora paternal" (*ibidem*, p. 39). En el ejemplo del sueño de **Philippe**, cabe descubrir la formación de una primera cadena de **significantes** en la flexión de la necesidad de beber y de la sed, como llamada y demanda: la "fijación" a un representante se produce cuando alguien articuló claramente "Philippe tiene siempre sed" y le llamó: "Philippe-tengo-sed". "Podemos ya formular así el mito del nacimiento de lo inconsciente: **resulta de la captura de la energía pulsional en las redes del significante**, por lo mismo que el significante está ahí destinado a ocultar la apertura fundamental del ser, asegurando, sin descanso, la metonimia del deseo" (*op. cit.*, p. 46).

<sup>74</sup> *La represión*, G. W. x, p. 250; S. E. xiv, p. 148; tr. esp. 1, en **Metapsicología**, p. 1046.

**nificados**, y otras veces como fuerza de exclusión entre sistemas dinámicos.

En mi opinión, la explicación de los caracteres extraños y, en el sentido estricto del término, no lingüísticos de ese discurso reside en la **irreductibilidad** del aspecto energético. Es muy curioso, en el esquema de la metáfora, que el significante primitivo desalojado por el significante **sustitutivo** y colocado en posición de **significante latente** esté tratado como un término doble ( $\frac{S}{\sigma}$ ); el elemento S está

simultáneamente como **significante** y como **significado**, una situación sin equivalente alguno lingüístico. Se quiere explicar de ese modo lo que Freud llamaba más arriba "representación de cosa" o también "recurso a la figuración". Pero ¿cabe tratar como elemento lingüístico una imagen que estaría a la vez en la posición del significante y del **significado?**<sup>75</sup> ¿Qué carácter lingüístico le queda a la imago si funciona indistintamente como significante y como significado? ¿Cómo puede decirse que ella nos remite a sí misma, y que queda abierta a todo sentido?

Podemos, en consecuencia, retener —con las reservas acabadas de **enunciar**— la afirmación de que lo inconsciente está estructurado

<sup>75</sup> "En cierto sentido, puede **afirmarse** que la cadena **significante** es puro sentido, pero también que es puro significante, puro no-sentido o bien abierto a todos los sentidos" (p. 40). ¿No equivale esto a reconocer que no se trata **de un** fenómeno propiamente lingüístico? **Laplanche** y **Leclaire** enmascaran un tanto este fatal desenlace del argumento, jugando con dos formulaciones de la

cadena inconsciente, que primero es  $\frac{S}{\sigma}$ , rechazado bajo la barrera de la **metáfora** en la **fórmula II**, y luego es un equivalente de la significación simple  $\frac{S}{\sigma}$  en

un modelo de lenguaje reducido, sin equívocos y por lo tanto sin metáfora y sin **Inc.**: "La cadena Inc. asume por su cuenta los caracteres del proceso primario tal como los hemos presentado míticamente en su origen como caracteres de una cadena significante reducida a una única dimensión" (p. 41). ¿No se habrá tratado el  $\frac{S}{\sigma}$  como un elemento de lenguaje aprovechándose de esa **asimilación**?

Los autores, además, reconocen la **dificultad** con toda **franqueza**: "Conviene, sin embargo, distinguir entre el modo de funcionamiento del **proceso primario** en nuestra 'ficción originaria' y el modo de funcionamiento en el caso de la cadena inconsciente. En el primer caso había, pese a todo, una distinción entre el nivel significante y el nivel significado, y un deslizamiento forzoso del uno al otro. En el segundo caso, la posibilidad de 'todos los sentidos' se produce partiendo de una verdadera identidad entre lo significante y lo significado. ¿Quiere decir que aquí ya no hay posibilidad de deslizamiento? Al contrario; sólo que aquí lo que se desliza, lo que es desplazado, decimos que es la energía pulsional en estado puro, no especificado" (*ibidem*).

como un lenguaje; hay que subrayar la partícula como no menos que la palabra *lenguaje*. Brevemente: no hay que separarlas de la observación de **Benveniste** sobre la índole a la vez **infra** y **supralingüística** de los mecanismos freudianos. Los mecanismos inconscientes no son tanto fenómenos lingüísticos particulares cuanto distorsiones **paralingüísticas** del lenguaje común.

Por mi parte, caracterizo tal distorsión mediante la confusión de lo supra y lo **infralingüístico**.

Por una parte, el mecanismo del sueño confina con lo supralingüístico en cuanto que moviliza símbolos estereotipados paralelos a los que descubre la etnología en esas grandes unidades de significación que son el cuento, la leyenda y el mito. Una buena parte de la "figuración" onírica se sitúa en ese nivel, que ya no es el nivel de la doble articulación **fonématica** y semántica del lenguaje.

Por otra parte, desplazamiento y condensación son fenómenos **infralingüisticos** en cuanto que efectúan no tanto una relación clara cuanto una confusión de relaciones. Diríase que el sueño procede de un cortocircuito entre lo supra y lo **infralingüístico**.<sup>76</sup> Puede que esta interferencia de lo supra y lo infralingüístico sea el hecho de lenguaje más llamativo del inconsciente freudiano.

En conclusión, la interpretación lingüística tiene el mérito de elevar al rango del lenguaje todos los fenómenos del proceso primario y de la represión. El hecho mismo de que el **tratamiento** analítico sea también lenguaje atestigua esa ambigüedad del **cuasilenguaje** del inconsciente y del lenguaje común. Pero la distorsión —la **Ent-**

<sup>76</sup> El fragmento del sueño de **Philippe** verifica muy bien tal confusión. De un lado la metonimia del deseo, apoyada en el significante **unicornio**, se despliega no en el plano de las elementales articulaciones entre el significante y el significado, sino en el de la leyenda. Pero al mismo tiempo el sueño juega con la homofonía de la Y (G) de "playa" (*plage*) y de "tengo sed" (*j'ai soif*). El juego de palabras actúa en virtud de una fragmentación y una distorsión al nivel de los elementos **fonématicos**; pues bien, lo que suscita el desplazamiento **metonímico** mediante el cual la necesidad de beber se convierte en sed **de...** bajo

Y G

el emblema del unicornio es la homofonía **—(—)**. El unicornio figura a la

Y G

vez como su propia leyenda (y en este sentido asegura la llamada metonimia del deseo) y como la palabra **unicornio**, que, en el plano **fonématico**, se **descompone** en **li-corne** [en francés, **unicornio**]. El texto inconsciente, que tiene que interpolarse en el texto consciente, debe introducirse como una cadena significante entre **LI** y **CORNE**. Entonces, lo que se llama cadena inconsciente **resulta** ser muy heteróclito, ya que contiene significantes del lenguaje común (**Lili-playa-arena-picl-pie-corne**), mientras que la condensación se hace al nivel de las palabras dislocadas **li-corne**. De esta forma la **imago licorne** es, a la vez, el potencial mítico del animal fabuloso y el juego de palabras **li-come**. Es lo que nosotros llamamos interferencia de lo supra y lo **infralingüístico**.

**stellung**— que hace de este otro discurso un **cuasilenguaje** ya no es ella misma un hecho lingüístico. Lo que separa al psicoanálisis y la fenomenología está más acá o más allá del lenguaje. Pero también, lo que plantea en toda su urgencia y en toda su extrañeza el problema de una arqueología del sujeto es esa confusión del lenguaje.

4] Sin duda es en el tema de la intersubjetividad donde **fenomenología** y psicoanálisis están más cerca de confundirse, pero también donde se distinguen en forma más fundamental. La diferencia más matizada resulta ser también la más decisiva.

Decíamos que, si cabe ver en la relación analítica un ejemplo privilegiado de relación intersubjetiva y si esta relación toma la forma específica de transferencia, ello se debe a que el diálogo analítico hace aflorar en un contexto especial de desprendimiento, aislamiento y desrealización aquella demanda en que consiste, en última instancia, el deseo.

No **rectifico** nada de ese análisis que nos ha permitido vincular, en principio, todas las peripecias de la situación analítica a la constitución intersubjetiva del deseo. Pero es aquí justamente donde el psicoanálisis se distingue en forma más radical de todo cuanto la fenomenología puede comprender y producir con los solos recursos de la reflexión. Diferencia que yo resumo en una sola palabra: el psicoanálisis es una **técnica** ardua, que se aprende con el ejercicio y la práctica asidua. Jamás nos sorprenderemos bastante de tan audaz hallazgo: tratar la relación intersubjetiva como una **técnica**.

¿En qué sentido de la palabra? Un texto de Freud<sup>77</sup> ya citado

<sup>77</sup> Puede leerse antes, en la nota 59, el texto G. W. XIII, p. 221. En otros textos se habla de la cuestión del **método psicoanalítico** en un sentido que abarca tanto el **método** de investigación como la **técnica** del tratamiento: "El método particular de **psicoterapia** que practica Freud y al que **ha** denominado psicoanálisis proviene del procedimiento llamado **catártico**, qué él expuso en colaboración con ]. Breuer en los *Estudios sobre la histeria*, publicados en 1895": *Die Freud'sche Psychoanalytische Methode* (1904), G. W. v, pp. 3-10; *Freud's Psycho-analytic Procedure*, S. E. VII, pp. 249-54; tr. esp. II, *El método psicoanalítico de Freud*, en *Técnica psicoanalítica*, pp. 393-6. El texto continúa: "Los cambios introducidos por Freud al procedimiento catártico establecido por Breuer consistieron ante todo en modificaciones técnicas" (p. 2); rechazo de la hipnosis, coloquio en estado de vigilia, abandono del control psíquico voluntario, libre juego de asociaciones, '**regla**' de decirlo todo, incluso lo que parece inútil, fuera de propósito, estúpido, vergonzoso y penoso. Un artículo de la misma época, Sobre **psicoterapia**, G. W. v, pp. 13-26; S. E. VII, pp. 257-268; tr. esp. II, pp. 396-401 (1905), habla de "procedimiento terapéutico", de "técnica del tratamiento", de "método de tratamiento", en el mismo contexto que el artículo anterior: el de la confrontación con Breuer. En 1914, en *Recuer-*

liga en forma inseparable método de **investigación**, técnica de tratamiento y elaboración de un cuerpo de teorías. Técnica se toma aquí en el sentido restringido de terapéutica con vistas a la **curación**; se la distingue del método de **investigación** en cuanto que éste sería el arte de interpretar. Sin embargo la palabra puede ser tomada, tal como nos autorizan los textos recopilados bajo el título de *Técnica psicoanalítica*, en un sentido que abarque método de investigación y técnica en la acepción restringida de procedimiento terapéutico. Ampliación que se basa en la naturaleza de la **maniobrabilidad** analítica, que hace del método mismo de investigación el segmento "intelectual" de una técnica. Este sentido amplio de la palabra técnica puede articularse en tres ideas: tomado del lado del analista, el **procedimiento analítico** constituye de principio a fin un "trabajo", al que corresponde, en el analizado, otro trabajo, el trabajo de la toma de conciencia mediante la cual coopera en su propio análisis; este trabajo revela, a su **vez**, una tercera forma de trabajo, trabajo **ignorado** por el enfermo y que es el mecanismo de su **neurosis**. Hay entre **las tres** ideas una estrecha vinculación, que es la que da consistencia al concepto de técnica en **análisis**.

¿Por qué es un trabajo el análisis? **Primero y esencialmente**, porque es una lucha contra **las resistencias** del enfermo.<sup>78</sup> Desde este

**do, repetición y elaboración** (*Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*), G. W. x, pp. 123-36; S. E. xx, pp. 146-56; tr. esp. II, pp. 437-42, vuelve a contraponerse la "técnica **psicoanalítica**" a la catarsis de Breuer. Acerca de la **relación analítica** y la **transferencia**, cf. J. Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience analytique", *Rev. fr. de Psychan.*, xiii, 4, pp. 449-55; "La direction de la cure et les principes de son pouvoir", *La psychan.*, 1959, v, pp. 1-20. D. Lagache, "Le problème du **transfert**", *Rev. fr. de Psychan.*, xvi, 1, pp. 5-115. B. Grunberger, "Essai sur la situation analytique et le processus de guérison", *Rev. fr. de Psychan.*, xxiii, 3, 1959, pp. 367-79. E. Amado Lévy-Valensi, *Les rapports intersubjectifs en psychanalyse*, PUF, 1962. J. P. Valabrega, *La relation thérapeutique*, Flammarion, 1962. S. Nacht, *La présence du psychanalyste*, PUF, 1963. C. Stein, "La situation **analytique**...", *Rev. fr. de Psychan.*, xxviii, 2, 1964, pp. 235-49.

<sup>78</sup> Freud rechazó el método catártico de Breuer y su recurso a la hipnosis a causa de esa lucha con las resistencias. "Reprochamos al hipnotismo el que disimula las resistencias y, por ende, impide al médico captar el juego de las fuerzas psíquicas" (tr. esp. n, p. 395). En el artículo de 1906: "Tengo todavía otro reproche que hacer en contra de ese método, y es que nos impide todo conocimiento del juego de fuerzas psíquicas; no nos permite, por ejemplo, reconocer la **resistencia** con la que el enfermo se **aferra** a su enfermedad y, por eso, lucha contra su curación, siendo así que el fenómeno de la resistencia es el único que nos permite comprender el comportamiento del paciente" (tr. esp. n, p. 398). Hablando en 1910 acerca de *El porvenir de la terapia psicoanalítica* (G. W. viii, pp. 104-115; S. E. xi, pp. 141-51; tr. esp. n, pp. 402-7), Freud caracteriza sus "innovaciones técnicas" así: "La técnica psicoanalítica actual persigue dos metas: evitar un esfuerzo excesivo al médico y abrir al enfermo un amplio acceso a su incons-

punto de vista, el arte de interpretar se subordina a la técnica analítica, ya que ésta se **define** por la lucha contra las resistencias; en efecto, si hay algo que interpretar es porque hay deformación de las ideas que se han vuelto inconscientes; y si hay deformación, es porque se opone una resistencia a su reproducción **consciente**.<sup>79</sup> Las resistencias que se hallan en la raíz de la neurosis son también las que se oponen a la toma de conciencia y a toda maniobra analítica. Por lo tanto, las reglas del arte de interpretar son en sí mismas una parte del arte de manejar las resistencias.

La correlación entre hermenéutica y energética, punto de nuestra constante preocupación en este capítulo, reaparece así en forma decisiva, al nivel de la praxis, como una correlación entre el arte de interpretar y el trabajo con las resistencias: "traducir" lo inconsciente en consciente y "suprimir la coacción" proveniente de las resistencias es uno y lo mismo. Interpretar y trabajar coinciden. Más aún, se dan incluso casos en que el arte de interpretar debe **sacrificarse** claramente a la estrategia **antirresistencias**, por lo tanto a la técnica. Freud recomienda así a los principiantes no convertir el arte de interpretar **exhaustivamente** los sueños en fin en sí, so pena de caer en la trampa de la resistencia, que se servirá de la **lentitud** de la interpretación como de una dilación en el **tratamiento**.<sup>80</sup> Es un caso

**ciente.** Sabéis que nuestra técnica ha **sufrido** una modificación **esencial**. En la época del tratamiento catártico, nuestro fin **era explicar** los **síntomas**; más tarde nos **apartamos** de los síntomas y nos orientamos hacia el descubrimiento de los '**complejos**', según el **término**, ya insustituible, de **Jung**. Hoy día nuestros esfuerzos tienden directamente a encontrar y vencer las '**resistencias**' y opinamos con razón que los complejos se descubrirán por sí mismos una vez reconocidas y vencidas las resistencias" (tr. esp. n, p. 402).

<sup>79</sup> El texto más antiguo que hemos citado vincula **expresamente** técnica analítica, resistencia, deformación y arte de interpretar (*op. cit.*, p. 394).

<sup>80</sup> *Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse* (1911), G. W. VIII, pp. 350-7; *The Handling of dream-Interpretation in Psycho-analysis*, S. E. XII, pp. 91-6; tr. esp. II, *El empleo de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis*, en *Técnica psicoanalítica*, pp. 410-3. "Sostengo, **pues**, que la interpretación de los **sueños** no debe practicarse, en el curso del tratamiento **analítico**, como un arte en **sí**, sino que su empleo queda sometido a las reglas a las que debe obedecer todo el conjunto del tratamiento" (tr. esp. u. p. 412). Esta cuestión es una cuestión típicamente "técnica": cómo "utilizar esas interpretaciones en el curso del tratamiento analítico de los enfermos" (p. 410). Y a este propósito es cuando Freud habla del "trabajo" del analista (p. 411). La expresión es apropiada: ahí es donde el gusto por la interpretación bien hecha y perfecta puede volverse contra la maniobra de conjunto, supuesto que el analista no reconozca, en la proliferación onírica, una artimaña de la resistencia; por esas razones, el buen uso de la interpretación y sus reglas forman parte de la "técnica analítica". Queda así perfectamente justificado el título original del artículo: el **manejo...** (*Handhabung*).

límite que muestra de excelente manera en qué sentido las reglas de la interpretación son en sí mismas reglas técnicas.

Esta primacía de la técnica sobre la interpretación da todo su sentido a un *Leitmotiv* de Freud: "No es cosa fácil tocar el instrumento psíquico", frase que hace alusión a un verso de Hamlet: "¡Santo Dios! ¿Crees que es más fácil tocarme a mí que tocar una flauta?" El tratamiento analítico cuesta al enfermo sinceridad, tiempo y dinero, pero al médico le cuesta estudio y tacto.<sup>81</sup> Y los dos trabajos se corresponden; el trabajo del analista se parece al del paciente; si quiere jugar con las terribles fuerzas de la sexualidad, tiene que haber "dominado en su propio psiquismo esa mezcla de salacidad y mojigatería a través de la cual tantas personas, ¡ay!, miran los problemas sexuales". La necesidad del análisis didáctico requerido a los futuros practicantes encuentra ahí una de sus más importantes justificaciones.<sup>82</sup>

Tal maestría en las reglas técnicas es lo que distingue el auténtico **psicoanalásis** del psicoanálisis "silvestre", que acumula ignorancia científica y fallas técnicas: al ignorar los factores psíquicos de la sexualidad y el papel de la represión en la incapacidad del neurótico para llegar a la satisfacción, comete la mayor falta técnica atribuyendo la enfermedad a la ignorancia por parte del sujeto de las fuerzas psíquicas puestas en juego: "Ahora bien, no es la ignorancia en sí lo que constituye el factor patógeno; tal ignorancia tiene su fundamento en las *resistencias interiores* que primero la provocaron y luego la hacen perdurar. Pertenecen, pues, a la terapéutica combatir esas resistencias. Revelar al enfermo lo que ignora, por haberlo reprimido, sólo constituye uno de los pelíminares indispensables del tratamiento. . . ; al revelar a los enfermos su **inconsciente**, siempre se provoca en ellos una agudización de sus conflictos y una agravación de

<sup>81</sup> Léase el esmerado artículo de 1912: *Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico*, G. W. VIII, pp. 376-87; S. E. XII, pp. 111-20; tr. esp. II, pp. 418-423. Ahí expone Freud con **detalle** las reglas de esa habilidad **técnica**: el esfuerzo **memorístico** para retener nombres, **datos**, asociaciones y presentaciones **mórbitas**, la práctica de la atención flotante (**mediante** la cual el analista se **esforzará** en no privilegiar nada de lo que escuche, etc.), reglas todas complementarias y paralelas de la regla fundamental impuesta al analizado. El "escucharlo todo" del analista es la réplica del "decirlo todo" del analizado. Pero ese "escucharlo todo" remite a la inevitable purificación psicoanalítica del propio médico, por lo tanto, y una vez más, a la reducción de las resistencias. *Las demás reglas técnicas derivan de esa disciplina afectiva que la psicología de lo consciente no permite concebir a priori*; por ejemplo, permanecer impenetrable, renunciar a todo orgullo educativo igual que a todo orgullo terapéutico, etcétera.

<sup>82</sup> *La técnica psicoanalítica*, II, p. 40 [*Sobre psicoterapia*]. Ya en 1910 había vinculado Freud la necesidad de la formación didáctica con la necesidad de **reconocer** y dominar la "contratransferencia" (*ibidem*, pp. 403-4).

sus *síntomas*".<sup>83</sup> Es un texto que esclarece grandemente nuestra discusión: atestigua cómo ningún perfeccionamiento en la toma habitual de conciencia puede suplir a la técnica analítica, porque la cuestión no reside en sustituir la ignorancia por el conocimiento, sino en vencer las resistencias.

Al mismo tiempo, ese texto hace ver muy bien la correspondencia entre el trabajo del analista y el trabajo del analizado. No voy a discutir ahora sobre el empleo del concepto de "trabajo" para designar el mecanismo del sueño y la neurosis; ulteriormente haré de ese trabajo, aplicado al conjunto de los procesos en los que se objetiva el dinamismo psíquico, el concepto clave en que se reconcilan la realidad de las energías puestas en marcha y la idealidad del sentido descifrado.<sup>84</sup> Me limitaré aquí al trabajo psíquico de la toma de conciencia dentro del trabajo analítico.<sup>85</sup>

En el combate contra la resistencia es donde se conjugan el trabajo del analista y el del analizado.<sup>86</sup> Constituye un trabajo para el

<sup>83</sup> *El psicoanálisis "silvestre"* (1910), G. W. VIH, pp. 118-25; S. E. xi, pp. 221-7; tr. esp. H, pp. 407-10. El caso evocado en este artículo ocasiona una de las más importantes discusiones que haya Freud consagrado a distinguir entre satisfacción psíquica y necesidad física dentro de la sexualidad humana: "En psicoanálisis, el término '**sexualidad**' implica un sentido mucho más amplio; se aparta totalmente del sentido **popular**, y tal extensión se justifica desde el punto de vista genético. Consideramos como pertenecientes al dominio de la sexualidad todas las manifestaciones de sentimientos tiernos nacidos de la fuente de los impulsos sexuales primitivos, aunque tales impulsos se hayan desviado de su meta sexual original o la hayan cambiado por otro fin no sexual. Por esta **razón** preferimos hablar de **psicosexualidad**, subrayando así la necesidad de no desdeniar ni subestimar el factor psíquico. Nos servimos de la palabra '**sexualidad**' atribuyéndole el sentido amplio de la palabra alemana **lieben**; y sabemos desde hace ya mucho tiempo que una falta de satisfacción psíquica, con todas sus consecuencias, puede coexistir con unas relaciones sexuales normales. Jamás debemos olvidar, como terapeutas, que las aspiraciones sexuales insatisfechas (cuyas satisfacciones sustitutivas combatimos bajo la forma de síntomas neuróticos) no pueden a menudo **encontrar** sino una salida muy imperfecta en el coito u otros actos sexuales" (*op. cit.*, p. 408).

<sup>84</sup> Cf. *infra*, cap. II, § 2.

<sup>85</sup> Freud recuerda una vez más que el psicoanálisis es un oficio que requiere familiarizarse con una técnica larga y lentamente adquirida (II, pp. 409-10 [Eí *psicoanálisis "silvestre"*]). Por eso el psicoanálisis debe, también, organizarse como una profesión reconocida y el título de analista debe estar garantizado por una asociación **psicoanalítica** internacional (p. 410). Acerca de la relación entre interpretación, comunicación de la interpretación al paciente y dinámica del tratamiento, ver el importante estudio: *La iniciación del tratamiento* (1913), G. W. VIH, pp. 454-78; S. E. xii, pp. 123-44; tr. esp. II, pp. 426-37, en particular las últimas páginas.

<sup>86</sup> Bajo este rótulo no sólo se colocan la exactitud, la periodicidad de las sesiones, sino también la espinosa cuestión de la duración del tratamiento. A este respecto, debemos detenemos en una observación de Freud, nosotros que

enfermo "aceptar, mediante una mejor comprensión, lo que hasta entonces había rechazado (reprimido) a consecuencia de una regulación **automática** del placer". Ahora bien, no se olvide que el único principio de la represión es el placer. Por eso la reeducación representada en la victoria contra las resistencias constituye una lucha con el principio del **placer-displacer**. Es el "trabajo psíquico" que se ahorraba en la hipnosis, pero que no puede ser economizado. El análisis —**repita Freud**— cuesta al **enfermo**: le cuesta tiempo, le cuesta dinero; le cuesta, principalmente, un sacrificio de total sinceridad. La regla fundamental —**la** famosa regla, k regla única, la de decirlo todo, cueste lo que **cueste**— representa la máxima contribución del paciente al trabajo del análisis. Aquí hablar es un trabajo. **Abandonarse** a los pensamientos de primera intención implica una **modificación** de la actitud consciente hacia la enfermedad, y en consecuencia una especie de atención y de valentía diferente del pensamiento dirigido.

Más aún, comprender, acordarse, reconocer el pasado y **reconocerse** a sí mismo en ese pasado, tal es el gran trabajo del "devenir-consciente". Lo hemos dicho numerosas veces; examinando los escritos teóricos de Freud, vemos que hay un problema económico en la toma de conciencia que establece una distinción total entre el psicoanálisis y **la** fenomenología. Volvemos a encontrar, desde el punto de vista del analizado, lo que habíamos comenzado a decir desde el punto de vista del analista: la comunicación de una **interpretación** resulta inútil si no se la inserta en el trabajo de la toma de conciencia. Si se hace prematuramente, tal comunicación sólo conducirá a un fortalecimiento de las resistencias. Existe, pues, una dinámica del tratamiento, según **la** cual el factor puramente intelectual de la comprensión se incorpora como factor importante pero subordinado a la liquidación de resistencias; por eso es por lo que la interpretación, tomada del lado del analista, tuvo que subordinarse al conjunto de k maniobra analítica: también el lugar del "**saber**" debe, en la estrategia de la **resistencia**, aprenderse mediante las reglas del arte.

Freud propone llamar "**translaboración**" (*Durcharbeiten*)<sup>87</sup> a ese trabajo forzado del paciente contra sus resistencias, trabajo dirigido por medio de la interpretación y la transferencia, y colocado bajo el signo de la regla analítica fundamental: "sólo al llegar al final de

concedemos mucha **importancia** a cualquier referencia de Freud al problema del tiempo: "Si no puede abreviarse el tratamiento analítico, es a causa de '**la** lentitud de las modificaciones **psíquicas profundas**' y, sin duda en primer lugar, a causa de '**la intemporalidad**' de nuestros procesos inconscientes" (*ibidem*, p. 430).

<sup>87</sup> Recuerdo, **repetición** y **elaboración**, II, pp. 437-42.

ese trabajo consiguen el analista y el analizado, gracias a sus esfuerzos conjugados, descubrir los impulsos pulsionales reprimidos que alimentan la **resistencia**... Esta elaboración de las resistencias puede constituir, para el analizado, una ardua tarea y, para el analista, una prueba de paciencia. Sin embargo, no hay en todas las partes del trabajo otra que ejerza mayor influencia **modificadora** sobre los pacientes; y es también la que diferencia al tratamiento analítico de cualesquiera tratamientos por **sugestión**".<sup>88</sup>

La inclusión de la toma de conciencia intelectual en el trabajo psíquico nos permite abordar de nuevo un problema que ya hemos considerado en el plano **metapsicológico**, o sea la representación **topográfica** del psiquismo; las diferencias tópicas entre los sistemas se justifican en la praxis. El "alejamiento" entre los sistemas y su separación por la "barrera" de la represión representan una exacta transcripción gráfica de ese "trabajo" que da acceso al foco de lo reprimido: "Los enfermos perciben mentalmente el incidente reprimido, pero se les escapa el lazo entre esa intelección y el punto en que se encuentra, de alguna forma, encerrado el recuerdo reprimido. No se producirá ningún cambio hasta el momento en que el proceso mental consciente pueda penetrar hasta ese punto para vencer allí las resistencias de la **represión**".<sup>89</sup>

La praxis justifica no sólo el punto de vista tópico, sino también el punto de vista económico de la **metapsicología**. El tratamiento toma, en efecto, su energía del sufrimiento y del deseo de sanar, contra las fuerzas que lo frenan, entre las cuales debe contarse la "ventaja secundaria" que el enfermo saca de su enfermedad. La investigación analítica se adentra en esa "economía", ofreciendo un camino **privilegiado** a las fuerzas disponibles y, sobre todo, suscitando nuevas energías capaces de vencer las **resistencias**.<sup>90</sup> Y así **es como** el **problema** económico del tratamiento nos conduce a la más espinosa cuestión de la técnica **analítica**: la de la *transferencia*. Es la transferencia, en efecto, la encargada de suministrar esa energía **auxiliar**.

<sup>88</sup> Se expresa en el mismo **sentido** el artículo sobre Los caminos de la *terapia psicoanalítica* (1918), G. W. XII, pp. 183-94; S. E. XVII, pp. 159-68; tr. esp. II, pp. 449-53. "Damos el nombre de psicoanálisis al trabajo que consiste en hacer llegar hasta la conciencia del enfermo los elementos psíquicos reprimidos" (p. 449). Freud desarrolla, a lo largo del texto, la analogía entre **psicoanálisis** y análisis químico: "Nosotros *analizamos*, es decir, descomponemos su actividad psíquica en sus partes constitutivas, para luego aislar cada uno de los elementos instintivos" (*ibidem*). Pero Freud rechaza la idea de **psicosíntesis** y declara no encontrar sentido alguno a una labor que consistiría "en rehacer una combinación nueva y mejor". Discutiremos este punto en el capítulo III.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

de que hablaba el texto precedente: "El nombre de psicoanálisis —dice Freud— sólo se aplica a los procedimientos en que la intensidad de la transferencia es utilizada contra las resistencias".<sup>91</sup>

Ha llegado, pues, el momento de concentrar en este tema todo el peso de la diferencia entre fenomenología y psicoanálisis.

Nuestro problema constante —el de la relación entre hermenéutica y energética— vuelve a enfrentársenos por última vez: ahora se trata de comprender cómo es que se incorporan a la dinámica de la transferencia la interpretación, su comunicación y la comprensión mental del enfermo.<sup>92</sup> Freud insiste: es el "manejo" de la transferencia donde se atestigua máximamente el carácter técnico del psicoanálisis. Y es también en ese punto donde el filósofo formado en la reflexión fenomenológica se siente y se sabe excluido de la comprensión viva de lo que sucede en la relación analítica. La praxis analítica se distingue ahí en última instancia de cualesquiera equivalentes fenomenológicos imaginables. La estrategia relativa a las resistencias toma, con la cuestión de la transferencia, una figura concreta. En efecto, la transferencia se nos aparece al mismo tiempo como una salida abierta a las resistencias que antaño contribuyeron a la enfermedad y como una nueva resistencia, la más fuerte (según afirma Freud) de todas las que puedan oponerse al tratamiento.<sup>93</sup> Por un lado, las resistencias sólo pueden cambiarse si la situación traumática viene a trasponerse en el campo cerrado de la relación analítica.

<sup>91</sup> *La iniciación del tratamiento* (1913), II, pp. 426-37.

<sup>92</sup> "En suma, transferencia y toma de conciencia (por la explicación) resultan ser las nuevas fuentes de energía que el analista procura al enfermo" (*ibidem*, p. 437). Volviendo en 1914 sobre la misma dificultad, en *Recuerdo, repetición y elaboración*, Freud acentúa su oposición a Breuer, agregando el siguiente matiz: la catarsis de Breuer cuenta con la evocación del recuerdo, obtenida con el trabajo de la interpretación y la comunicación de sus resultados. Pero siendo esencial la lucha contra las resistencias, la investigación de los hechos y las situaciones debe ceder el sitio a la interpretación de las resistencias mismas. "Finalmente prevaleció la actual técnica lógica, según la cual se renuncia a determinar un factor o un problema particular, contentándose con estudiar la actual superficie psíquica del paciente, y aplicamos el arte de interpretar principalmente al reconocimiento de las resistencias que van apareciendo y hacérselas conocer al enfermo. Se establece así una nueva división del trabajo. El médico descubre las resistencias que ignora su paciente; y una vez superadas éstas, el analizado relata, a menudo sin ninguna dificultad, los incidentes y asociaciones olvidadas. Huelga decir que el fin de estas diferentes técnicas sigue siendo el mismo: desde el punto de vista descriptivo, llenar las lagunas de la memoria, y desde el punto de vista dinámico, vencer las resistencias de la represión" (p. 438).

<sup>93</sup> *La dinámica de la transferencia* (1912), G. W. VIII, pp. 364-74; S. E. XII, pp. 99-108; tr. esp. II, pp. 413-8. Freud presenta en este texto como enigmático el hecho de que la transferencia sea un factor de resistencia, "siendo así que debe considerarse como el agente mismo de la acción curativa y del éxito"

tica; por otra parte, la transferencia surge en el preciso momento en que puede satisfacer a la resistencia, arrinconada en todos sus reductos y perseguida por la maniobra psicoanalítica.

A lo largo de esta lucha contra las resistencias, en la situación de transferencia se revela un nuevo aspecto de la dialéctica entre hermenéutica y energética. Se sabe que la rememoración, expresamente buscada por la catarsis de Breuer, al mismo tiempo que la descarga afectiva o "ab-reacción", fue la primera meta de la técnica analítica. Pero también la rememoración resulta ser un fenómeno intelectual, una intelección del pasado como pasado. Poco a poco se vio que tal rememoración del material inconsciente importaba menos que el discernimiento del contorno de las resistencias.<sup>94</sup> Pero sobre todo se vio que la rememoración misma resulta en muchos casos sustituida por una auténtica repetición de la situación traumática. En lugar de recordar el pasado, el enfermo lo repite traduciéndolo en actos (*acting out*), se sobrentiende que sin reconocerlo como tal repetición. Es ésta una peripecia mucho más importante de lo que parece<sup>95</sup> a primera vista. No hay fenomenología de la intersubjetividad que pueda ofrecer un equivalente de ese mecanismo repetitivo que pertenece a una secuencia muy significativa: resistencia, transferencia y repetición; esta secuencia constituye el núcleo de la situación analítica.<sup>96</sup> Según esto, lucha contra las resistencias, manejo de la transferencia y recurso a la repetición constituyen la constelación mayor de la técnica analítica; su maniobra consiste en usar de la transferencia para detener el automatismo de repetición a fin de encauzarlo por los caminos de la rememoración. Se entiende que Freud haya podido declarar que el manejo de la transferencia ofrece dificultades especialmente más graves que la interpretación de asociaciones.<sup>98</sup>

(p. 414). "He aquí, pues, la solución del enigma: la transferencia sobre la persona del analista no desempeña el papel de resistencia sino en la medida en que es una transferencia negativa o bien una transferencia positiva compuesta de elementos eróticos reprimidos" (p. 417).

<sup>94</sup> *Observaciones sobre el amor de transferencia* (1914), G. W. x, pp. 306-321; S. E. XII, pp. 159-71; tr. esp. II, pp. 442-9.

<sup>95</sup> "La transferencia sólo es un fragmento de repetición y la repetición es la transferencia del pasado olvidado, no sólo a la persona del médico, sino también a todos los demás dominios de la situación presente... Todavía ahí el papel de la resistencia se reconoce con facilidad. Cuanto más grande sea la resistencia, tanto más la actuación (la repetición) sustituirá al recuerdo." *Recuerdo, repetición y elaboración*, u, p. 439. La técnica analítica consistirá en dejar que se efectúe la repetición, y en eso se contrapone a la técnica directa de rememoración propia de la catarsis de Breuer. Sobre el *acting out*, cf. *Observaciones sobre el "amor de transferencia"*, n, p. 444.

<sup>96</sup> "La mejor manera de refrenar el automatismo repetitivo y transformarlo en un motivo de recordación la tenemos en el manejo de la transferencia. Re-

Para quienes estamos más interesados en las implicaciones filosóficas de la situación terapéutica que en la terapia misma, la **dificultad** que **más** nos impresiona, la que pone más a prueba un enfoque **fenomenológico** del psicoanálisis, es la referente al uso de la transferencia amorosa: el remate delicado de la técnica consiste en ese arte de utilizar el amor de transferencia *sin satisfacerlo*. Freud no duda en escribir que ahí está "el principio fundamental, destinado sin duda a regir todo este dominio". Y lo enuncia así: "El tratamiento **psicoanalítico** debe realizarse cuanto sea posible dentro de un estado de frustración y **abstinencia**".<sup>97</sup> He aquí una norma que parece sin equivalente fenomenológico. ¿De qué se trata? Nos encontramos en la entraña del problema económico de la relación analítica; ya no se trata sólo de que el analista aprenda a "jugar" con las resistencias del enfermo, sino con el placer y displacer de éste, en forma de frustración. Para entender este punto es preciso volver a la situación inicial y a la frustración engendrada por el conflicto entre la pulsión y la resistencia. Toda la teoría del síntoma procede de **ahí**. Un síntoma no es, desde el punto de vista económico, otra cosa que una forma **sustitutiva** de satisfacción. Por otra parte, el fracaso de esta táctica sustitutiva es lo que mantiene la fuerza **pulsional** que aguijonea al enfermo hacia la curación. Colocada en este contexto dinámico, se justifica la frustración, tan enérgicamente sostenida por la maniobra analítica; importa no disipar ese impulso, y es por eso por lo que debe "recrear el sufrimiento en forma de otra

conociendo con ciertos límites sus derechos, dejándola subsistir pero sólo en un **sector** determinado, conseguimos hacerla inofensiva y hasta útil. Le permitimos acceder a la transferencia, esa especie de campo en el que se le permite manifestarse con libertad casi absoluta **y en él** que le **exigimos** que nos **revele** todo cuanto hay de patógeno en el **psiquismo** del **sujeto...** La transferencia crea **así** una zona intermedia entre la enfermedad y **la vida real**, y a través de esta zona se efectúa el paso de la primera a la segunda" (*ibidem*, p. 441). El lector debe **agregar** a estos **textos** el importante ensayo *Observaciones sobre el amor de transferencia* (citado en la nota 94). Es ahí donde Freud presenta las dificultades que ofrece el manejo de la transferencia, y donde **nos** dice que tales obstáculos son especialmente más **difíciles** que los que ofrece la interpretación de las asociaciones (p. 442).

<sup>97</sup> Los **caminos** de la terapéutica **psicoanalítica**, II, p. 450. Freud dedicó páginas importantes a esa práctica en sus *Observaciones sobre el amor de transferencia*: "Hay que dejar subsistir necesidades y deseos en el enfermo, puesto que son **las** fuerzas motoras que favorecen el trabajo y el cambio. No es **conveniente** que tales fuerzas pierdan vigor mediante sucedáneos **sustitutivos**" (p. 445). Y poco después: "El camino que debe seguir el analista es muy otro, y carece de **analogías** en la vida real. Debe guardarse de ignorar la transferencia **amorosa**, de amedrentar o disgustar al enfermo, pero también, y con igual firmeza, de **corresponderle**" (p. 446).

frustración penosa".<sup>98</sup> Así, el trabajo del analista, que describimos primero como lucha contra las resistencias, se nos aparece ahora como lucha contra las satisfacciones de sustitución, y eso justamente en la transferencia, donde el enfermo busca ante todo una satisfacción sustitutiva. Para el fenomenólogo, dicha técnica de la frustración constituye el aspecto más sorprendente del método analítico; puede, sin duda, comprender la regla de la veracidad, pero no el principio de frustración, que sólo puede ser *practicado*.

Si ligamos ahora el punto de llegada y el punto de partida de estas reflexiones consagradas a los aspectos técnicos de la relación analítica, diríamos esto: lo que hace posible la relación analítica como relación intersubjetiva es sin duda, como lo dijimos al principio, el hecho de que el diálogo analítico hace que aflore aquella de manda en que consiste en última instancia el deseo en un contexto especial de desprendimiento, aislamiento y desrealización. Pero lo que sólo la técnica de la transferencia, como técnica de la frustración, puede revelar es que el deseo es, en el fondo, una demanda sin respuesta. . .

La doble tentativa de reformulación del psicoanálisis, primero en términos de psicología científica y luego en términos de **fenomenología**, ha **fracasado** en consecuencia; pero ese doble fracaso **confirma** el carácter insólito del discurso analítico. Por una parte, los conceptos operatorios de la psicología académica no constituyen una mejor formulación de **los** conceptos analíticos. Por otra parte, la fenomenología —**como** decía **Merleau-Ponty** en el prefacio a *L'oeuvre de Freud de Hesnard*— no es que "diga con claridad lo que el **psicoanálisis** dice confusamente, al contrario, por aquello que el **psicoanálisis** sobrentiende o descubre en su límite (por su contenido latente o su **inconsciente**) es por lo que la fenomenología está en consonancia con el **psicoanálisis**".<sup>99</sup>

<sup>98</sup> Los caminos de la terapéutica **psicoanalítica**, n, p. 451.

»• Merleau-Ponty, prefacio a Hesnard, *L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne* (1960) [tr. esp. *La obra de Freud*, **FCE**, Méjico, 1970]. Me apropió de buena gana de la mayor parte de las fórmulas de ese prefacio y de su marcha general. Debe superarse —dice el **autor**— una primera formulación de las **relaciones entre fenomenología** y psicoanálisis en que la fenomenología representaría el papel de una especie de mentor tranquilo, **enderezando malentendidos**, suministrando **categorías** y medios de expresión a una técnica que piensa mal y reflexionando mal sobre sí misma. Ante todo debe la fenomenología llevar hasta el fin su proceso de descenso "en su propio subsuelo" (p. 8), para no dejar de ser lo que es, en convergencia con la investigación freudiana. Partiendo de "esa curiosidad infinita, de esa ambición de verlo todo que anima a la reducción **fenomenológica**" (p. 7), la fenomenología debe dejar que su propia problemática del cuerpo, el tiempo y la intersubjetividad quede desconcertada ante la conciencia de algo o del mundo, en que el ser está

Espero haber mostrado cómo en cuanto praxis —irreductible a cualquier otra— el psicoanálisis "señala con el dedo" lo que la **fenomenología** jamás llega a captar en forma exacta, es decir, "nuestra relación con nuestros orígenes y nuestra relación con nuestros modelos, el ello y el superyó".<sup>100</sup>

ahora "en su derredor, más bien que delante de ella", "ser **onírico**, oculto por definición" (p. 8). Y entonces esa **fenomenología**, en **guardia** contra su propio idealismo, podría preocuparse de proteger igualmente al psicoanálisis contra su propio éxito, al que podría contribuir una tranquilizadora reformulación **fenomenológica**. "La desviación idealista de la búsqueda freudiana resulta hoy **día** tan amenazante como su desviación **objetivista**. Uno se pregunta si no es esencial al **psicoanálisis** —me refiero a su existencia como terapia y como saber **verificable**— el que permanezca, no por supuesto como tentativa maldita y ciencia secreta, pero sí como paradoja e interrogación" (p. 9). Retengo cuidadosamente y hago mía esa confesión de quien tanto hizo por romper el encanto de la "ideología **científicista** u **objetivista**" (p. 5) del **psicoanálisis**: "Al menos las metáforas energéticas o mecanicistas preservan contra cualquier idealización **el** umbral de una intuición que es de las más preciosas del freudismo: la de nuestra **arqueología**" (p. 9). Para captar la importancia de ese prefacio, léase la "Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty" de J.-P. Pontalis, en *Les Temps Modernes*, 1961, núm. 184-5, pp. 287-303.

100 *Ibidem*. Cf. Hesnard, *Apport de la phénoménologie à la psychiatrie contemporaine*, Masson, 1959. A. Green, "L'inconscient freudien et la psychanalyse française contemporaine", *Les Temps Modernes*, núm. 195, 1962, pp. 365-79 [tr. esp. en Eí *inconsciente freudiano...* Nueva Visión, Buenos Aires, 1969]. "Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty", *Critique*, 211, 1964, pp. 1017-46.

## CAPITULO II

### REFLEXIÓN: UNA ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO

El propósito del presente capítulo es llevar los resultados de la discusión epistemológica anterior al nivel de la reflexión filosófica. Bien entendido que nuestra empresa depende de la sola responsabilidad **filosófica** y en nada compromete al psicoanalista como tal. Para éste, la teoría psicoanalítica se entiende suficientemente por su doble relación, por una parte con el método de investigación y por otra con la técnica **terapéutica**.<sup>\*</sup> Pero tal comprensión "suficiente" —en el sentido en que dice Platón, en un importante texto metodológico, que la explicación de los geómetras se detiene en "algo suficiente"... que no basta al **filósofo**— no se comprende a sí misma. Si, conforme lo hemos expuesto en la "Problemática", el *Pienso, existo* es el fundamento reflexivo de toda proposición relativa al hombre, el problema es saber cómo el discurso mixto de Freud se inscribe en una **filosofía** que sí es deliberadamente reflexiva.

No hemos facilitado la solución al problema en la medida en que nos hemos resistido a todas las reducciones **psicologizantes** o idealizantes del psicoanálisis y hemos admitido la **irreductibilidad** de los aspectos más realistas y naturalistas de la teoría. La idea directriz que me guía es ésta: el lugar filosófico del discurso **analítico** está definido por el concepto de arqueología del sujeto. Pero este concepto no ha pasado hasta ahora de ser una palabra. ¿Cómo darle un sentido? Este concepto no es un concepto de Freud, ni pensamos en modo alguno imponerlo a la fuerza a la lectura de Freud, ni encontrarlo mañosamente en su obra. Se trata de un concepto elaborado por mí **a fin** de comprenderme a mí mismo leyendo a Freud. Insisto en la índole peculiar de esta operación constituyente que no confundo con la anterior discusión metodológica, la cual se mantuvo al nivel suficiente de los conceptos aún no fundamentados.

Las etapas de esta reflexión serán las **siguientes**:

1] Ante todo tenemos que poner en cetro que el psicoanálisis es una arqueología en la reflexión y para la reflexión; es una **arqueología del sujeto**. Pero ¿de qué sujeto? ¿Cuál debe ser el sujeto de la reflexión para que también lo sea del psicoanálisis?

2] Esa doble aclaración acerca del sujeto nos permitirá otorgar, finalmente, un lugar filosófico a toda la discusión epistemológica

anterior, y volver a situar la paradoja metódica del primer capítulo dentro del campo de la reflexión. Con este párrafo quedará cerrado, para nosotros, el expediente epistemológico del freudismo.

3] Volviéndonos luego hacia las tesis freudianas en sí mismas, elaboraremos el concepto de arqueología dentro de los límites de una filosofía de la reflexión. No pretendemos agotar toda comprensión del freudismo. El proceso de este libro hará ver bastante que la comprensión del freudismo requiere un nuevo avance del pensamiento.

#### 1. FREUD Y LA CUESTIÓN DEL SUJETO

Representa una sola y misma empresa entender el freudismo como un discurso acerca del sujeto y descubrir que el sujeto jamás es lo que se piensa. La reinterpretación reflexiva del freudismo no podía dejar intacta la idea que nos hacemos de la reflexión; cambia la comprensión del freudismo, pero también la comprensión de nosotros mismos.

La misma ausencia, en el freudismo, de toda interrogación radical acerca del sujeto del pensamiento y de la existencia es lo que debe servirnos de acicate. Es muy cierto que Freud ignora y rechaza toda problemática sobre el sujeto originario. Hemos insistido varias veces sobre esa especie de huida ante la cuestión el *Pienso, existo*. El Cogito no figura, ni puede figurar, en una teoría tópica y económica de "sistemas" o "**instituciones**", ya que no puede objetivarse en una localidad psíquica o en un papel (**rol**); designa algo completamente diferente de lo que podría nombrarse en una teoría **de las pulsiones** y sus destinos, y por eso escapa por sí mismo a la **conceptualización** analítica. ¿Lo buscaremos en la conciencia? La conciencia se anuncia como representante del mundo exterior, como función superficial, como mera sigla en la fórmula desarrollada Cc.-Prec. ¿Buscamos el yo? Lo que aparece es el ello. ¿Apelamos del ello a la instancia dominadora? Lo que se presenta es el **superyó**. ¿Perseguimos al yo en su función afirmativa, defensiva y expansiva? Lo que se descubre es el narcisismo, suprema pantalla entre el sí y el sí-mismo. El círculo se cierra y el Ego del *Cogito-sum* se nos escapa siempre. Esta huida del fundamento egológico es muy instructiva; en modo alguno denuncia el fracaso de la teoría analítica; necesitamos ver esa huida de lo originario como una peripecia de la reflexión.

Partamos del texto de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl (parágrafo 9), ya citado más arriba. "En una evidencia, adecuación y

**apodicticidad** no van necesariamente a la par."<sup>1</sup> Esta proposición **constituye**, a mis ojos, la estructura acogedora donde debe ser pensada y reflexionada la problemática freudiana. Debemos leerla en dos **sentidos**. Por **una** parte, implica que la inadecuación de la conciencia se respalda en la apodicticidad del Cogito; hay un punto que resiste a cualquier duda, Husserl lo llama "presencia **vivencial** de sí" y es accesible a la reducción **fenomenológica**. Sin tal recurso radical, cualquier problemática referente a la realidad humana quedaría truncada. Por otra **parte**, la apodicticidad del Cogito sólo puede ser atestiguada si al mismo tiempo se reconoce la inadecuación de la conciencia. La posibilidad de engañarme a mí mismo, en cualquier enunciado **óntico** que pronuncie sobre mí mismo, es **coextensiva** a la certeza del Yo *pienso*: "Tampoco nos es dada la evidencia vivencial del Yo *pienso*, sino que es una vivencia presunta". Y Husserl podía agregar: "Tal presunción, **co-implicada** en la evidencia **apodíctica**, requiere en cuanto a la posibilidad de su cumplimiento una **crítica** de su alcance, capaz de limitarla **apodícticamente**".<sup>2</sup> Por eso la cuestión sigue en suspenso, en la entraña misma de la certeza del Yo *pienso*: "¿Hasta qué punto el Ego trascendental puede hacerse ilusiones sobre sí mismo y hasta dónde se extienden los componentes absolutamente indubitables, pese a esa posible **ilusión**?"<sup>3</sup> Partiendo de esas proposiciones fundamentales, es posible proceder a un repaso de estilo reflexivo de toda la **metapsicología** freudiana. Se trata de una repetición que reproduce cada uno de sus pasos, pero en otra dimensión filosófica. Todo cuanto Freud objetiva en una realidad quasi física, todos los modelos que la crítica epistemológica contemporánea pueda distinguir en su representación del aparato psíquico, todo ello debe convertirse en peripecia de la reflexión.

Lo que ante todo y fundamentalmente debe repetirse es su crítica de la conciencia inmediata. A este respecto, tengo a la **metapsicología** freudiana como una **extraordinaria disciplina de la reflexión**: como la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pero en sentido inverso, en cuanto que efectúa un **descentramiento** del foco de las significaciones, un desplazamiento del lugar de nacimiento del sentido. La conciencia inmediata se encuentra, en virtud de ese desplazamiento, desasida en beneficio de otra instancia del sentido, trascendencia de la palabra o posición del deseo. Tal desasimiento al que de algún modo fuerza la sistemática freudiana debe efectuarse como una forma de ascensis de la misma reflexión, cuyo sentido y necesidad sólo aparecen después, como recompensa por un riesgo no **justifica-**

<sup>1</sup> Véase la continuación del texto, *supra*, p. 330, nota 43.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

do. Mientras no demos ese paso en **'forma efectiva'**, no comprendemos realmente lo que decimos al declarar que la filosofía de la reflexión no es una psicología de la conciencia. Para mostrarlo y manifestarlo, es preciso ahondar la diferencia entre la posición reflexiva, de la que hemos dicho que es apodíctica, y la pretensión de la conciencia, de la que hemos admitido, pero sólo en principio, que no es adecuada, que puede engañarse, hacerse ilusiones sobre sí misma. Es necesario perder la conciencia y su pretensión de regir el sentido para salvaguardar la reflexión y su inexpugnable seguridad. Y es lo que puede dar al filósofo el paso por la metapsicología —a falta de la práctica analítica; y digo bien dar, y no quitar.

El naturalismo freudiano está justificado por la necesidad de tal desasimiento. Si el punto de vista de la conciencia es —ante todo y más a menudo— un punto de vista falso, debo usar de la sistemática freudiana, de su tópica y su económica, como de una "disciplina" destinada a exiliarme totalmente, a desasirmé de ese *Cogito* ilusorio que ocupa el lugar del acto fundador del *Pienso, existo*. El paso por la tópica y la económica freudianas no hace más que expresar esa necesaria disciplina de una antifenomenología; al término de este proceso, destinado a deshacer las pretendidas evidencias de la conciencia, yo no sabré ya qué significan objeto, sujeto, ni incluso pensamiento. El fin obvio de esa disciplina consiste en hacer tambalear el **falso-saber** que **obstruye** el paso al *Ego Cogito Cogitatum*. Pues bien, tal desasimiento de la conciencia inmediata está regulado por la construcción de un modelo, o de una serie de modelos, en los cuales la conciencia figura a su vez como un lugar entre otros. De esta manera la conciencia será una instancia dentro de la triada inconsciente-preconsciente-consciente. Dicha representación topográfica o **topológica** del aparato psíquico resulta, a su vez, inseparable de una explicación económica según la cual tal aparato asegura su **auto-regulación** mediante emplazamientos y desplazamientos energéticos y mediante **investigaciones** móviles o ligadas. Para quienes no somos psicoanalistas, que no tenemos que diagnosticar ni curar, la adopción de ese discurso tópico y económico puede tener un sentido, que sigue siendo un sentido reflexivo. La antifenomenología de la tópica y la energética freudianas puede ser erigida en momento de reflexión, en la medida en que sirve para disociar en forma **definitiva** la apodicticidad de la reflexión y la evidencia de la conciencia inmediata.

Propongo que reanudemos, bajo el signo de ese desasimiento de la conciencia inmediata, el proceso de la metapsicología freudiana tal como la expusimos en el lenguaje de Freud en el capítulo **III** de nuestra "Analítica". Esa problemática se descompone ante nuestros ojos en dos trayectorias. La primera, muy visible en el ensayo titu-

lado *Lo inconsciente*, nos condujo desde el punto de vista descriptivo, que es aún el de la conciencia inmediata, al punto de vista tópico y económico, en que la conciencia viene a ser una localidad psíquica entre otras. La segunda trayectoria nos hizo remontarnos desde los representantes pulsionales, que son de estofa psíquica, hasta sus derivados conscientes. El doble proceso se nos hace comprensible dentro de una disciplina de la reflexión. La conquista del punto de vista tópico-económico está vinculada al desasimiento de la conciencia, y es dentro de ese punto de vista donde el lugar del sentido se desplaza de la conciencia hacia lo inconsciente. Pero no es un lugar que pueda verificarse como un lugar físico. Por eso la primera tarea de descentramiento no puede separarse de la segunda tarea de recuperación del sentido en la interpretación. Tal alternancia de pérdida y recuperación constituye el resorte filosófico de toda la metapsicología. Si es cierto que el idioma del deseo es un discurso que conjuga sentido y fuerza, debe la reflexión, para llegar a esa raíz del deseo, dejarse desposeer del sentido consciente del discurso y desplazarse a otro lugar del sentido. Tal es el momento del desasimiento, del desprendimiento. Pero comoquiera que el deseo sólo es accesible en los **disfrazamientos** en que se desplaza, sólo interpretando los signos del deseo será posible recuperar, dentro de la reflexión, la posición del deseo y ampliar así la reflexión misma, que gana finalmente lo que primero había perdido.

Tal es el sentido, para la reflexión, de las dos trayectorias de la "Analítica"; trayectoria que va del concepto descriptivo de conciencia al concepto de pulsión y destino de pulsión; y trayectoria que va del representante pulsional a sus derivados en la conciencia.

Repasemos la primera trayectoria. Comienza con una inversión del punto de vista: ya no se define el inconsciente en relación con la conciencia como un carácter de ausencia, de **latencia**, sino como una localidad donde residen las representaciones. Anticipándonos al presente análisis, llegamos a calificar esa inversión del punto de vista como antifenomenología, como una **Epoché invertida**.<sup>4</sup> Todo ello es cierto; no se trata, en efecto, de una reducción *a* la conciencia, sino más bien de una reducción *de* la conciencia. La conciencia deja de ser lo más conocido para convertirse en problemática. Hay en adelante un problema de la conciencia, del **devenir-consciente** (*Bewusstwerden*], en lugar de la pretendida evidencia del **ser-consciente** (*Bewusstsein*). Ahora es cuando esta antifenomenología debe aparecerse como una fase de la reflexión, como el momento de su **despojamiento**. Y entonces el concepto tópico de lo inconsciente vendrá a ser el correlativo de ese grado cero de la reflexión.

<sup>4</sup> Pp. 103 ss.

La segunda etapa en este movimiento destructivo de las **seudoevidencias** de la conciencia está señalada por el abandono del concepto de objeto (objeto del **deseo**, objeto de odio, objeto de amor, objeto de **angustia**); el objeto, tal como se da en su falsa evidencia de lo enfrentado a la conciencia, debe a su vez dejar de guiar el análisis: en terminología freudiana, sólo es una simple variable del fin pulsional (*Una teoría sexual, Los instintos y sus destinos*). El concepto de **destino** pulsional sustituye así a las leyes de la representación de la antigua psicología de la conciencia; dentro del marco de esa economía pulsional es donde puede intentarse una auténtica génesis de la noción de objeto, en función de las distribuciones **económicas** de la libido. Tal aparente antifenomenología sólo puede ser un gran rodeo en cuyo término el objeto puede volver a ser el guía **trascendental**, pero a través de una reflexión muy mediatisada, no por una **conciencia** supuestamente inmediata. Al respecto, el último Husserl **señala** un resquicio y la dirección, al articular toda investigación constitutiva sobre una génesis pasiva. Lo que sigue siendo propio de Freud es el haber ligado esa génesis del objeto a la del amor y el odio.

La tercera etapa del desasimiento está señalada por la *introducción del narcisismo* dentro de la teoría **psicoanalítica**; henos aquí obligados a tratar al mismo yo como objeto variable de la pulsión y a constituir el concepto de pulsión del yo (**Ichtrieb**) en el que (como decíamos) el yo no es el "ese que" del Cogito, sino el "eso que" del deseo. Más aún, los valores de objeto y los valores de sujeto no cesan de intercambiarse en la economía de la libido. Hay un yo de placer (**Lust-ich**) correlativo de la pulsión del yo (**Ichtrieb**), que se negocia contra los **valores** de objeto en el mercado de las **investigaciones libidinales**. Aquí está la prueba suprema para una filosofía de la reflexión. Lo que se pone en tela de juicio es el sujeto mismo de la **apercpción** inmediata. Hay que "introducir el **narcisismo**", no sólo dentro de la teoría psicoanalítica, sino también en la reflexión. Y descubro entonces que la verdad **apodíctica** Pienso, existo, una vez proferida, ya está obturada por una seudoevidencia: un Cogito abortado ha tomado ya el lugar de la primera verdad de la reflexión Pienso, existo. Descubro, en el seno mismo del Ego Cogito, una pulsión cuyas formas derivadas apuntan, todas,<sup>5</sup> hacia algo completamente primitivo, primordial, previo, y que Freud denomina narcisismo primario. Llevar este descubrimiento al nivel reflexivo es equiparar el desasimiento del sujeto de conciencia con el desasimiento ya **realizado** del objeto apuntado.

<sup>5</sup> Cf. pp. 111-3.

**Alcanzamos** ahora una especie de punto extremo en la reducción de la conciencia **y**, podríamos decir, en la reducción **fenomenológica**. Hablando de la **sobrestimación** del niño por parte de sus padres, en donde ve una especie de reproducción de su propio narcisismo abandonado (*his majesty the baby* realizará todos nuestros **sueños**...), escribe Freud: "El punto más espinoso del sistema narcisista, esa inmortalidad del yo que la realidad pone en brete, ha encontrado de nuevo su seguridad refugiándose en el niño".<sup>6</sup>

Ese "espinoso punto del sistema **narcisista**" es lo que yo llamo el falso Cogito, coextensivo al Cogito originario. Otro texto famoso de Freud, *Una dificultad del psicoanálisis* (1917), muestra muy bien las implicaciones filosóficas de esa impugnación al privilegio de la conciencia. El narcisismo aparece ahí como una auténtica magnitud metafísica, como un auténtico genio maligno a quien debe atribuirse la más extrema de nuestras resistencias a la verdad: "El narcisismo universal de los hombres, su amor de sí mismos —escribe— ha sufrido hasta ahora tres graves humillaciones de parte de la ciencia". Primero fue la posición céntrica de la tierra que el hombre tenía como prenda de su papel dominante en el universo, algo que le parecía "perfectamente ajustado a su inclinación a mirarse a sí mismo como señor del mundo". Más tarde fue su pretensión de atribuirse una "posición dominante sobre las otras **creaturas** en el reino de los vivientes, que le hacía ahondar el abismo entre su **naturaleza** y la de ellas". Finalmente, su convicción de ser dueño y soberano de su propia morada psíquica. El psicoanálisis representa la tercera y "probablemente la más cruel" de las humillaciones infligidas al narcisismo. Tras de la humillación cosmológica infligida por Copérnico, vino la humillación biológica que se deduce de la obra de Darwin. Y **ahora**, he ahí el psicoanálisis descubriendole que "el Ego no es dueño de su propia morada"; el hombre que ya sabía que no es el señor del cosmos ni el señor de los vivientes descubre que ni siquiera es el señor de su psique. El pensador freudiano se dirige al yo en esta forma: "Crees saber todo cuanto pasa en tu alma, por cuanto la conciencia se encargará, siempre que se trate de algo suficientemente **importante**, de anunciarlo. Y cuando careces de noticias de algo que hay en tu alma, estás convencido de que no existe. Llegas incluso a identificar lo psíquico con lo consciente, esto es, con lo que te es conocido, y eso pese a las pruebas más **evidentes** de que en tu vida psíquica deben suceder numerosas cosas que no pueden revelarse a tu conciencia. **Déjate**, pues, instruir sobre este **punto...**" "Te comportas como un monarca absoluto, que se contenta con las informaciones que le proporcionan

« Introducción al **narcisismo**, G. W. x, p. 158; S. E. xiv, p. 91; tr. esp. I, p. 1091.

los altos dignatarios de la corte y no descienden hasta el pueblo para escuchar su voz. Adéntrate en ti mismo, profundamente, y aprende primero a conocerte; entonces comprenderás por qué debes enfermarte, y acaso evitarás que eso te suceda." <sup>7</sup>

"Déjate, pues, instruir sobre este punto... adéntrate en ti mismo, profundamente, y aprende primero a conocerte." Estas palabras de Freud nos dan a entender que esa humillación forma parte de una historia de la conciencia de sí. *In te redi*, decía San Agustín; y también lo dice Husserl al final de sus *Meditaciones cartesianas*. Pero lo original de Freud es que tal instrucción, tal clarificación, debe pasar por una "humillación", porque tropieza con un enemigo antes enmascarado, eso que Freud llama "resistencia del narcisismo".

Esta impugnación del narcisismo, como foco de resistencia a la verdad, determina la decisión metodológica de pasar de una descripción de la conciencia a una topografía del aparato psíquico. Debe el filósofo admitir que ese recurso a un modelo naturalista del Ego tiene una profunda significación respecto a la táctica de desalojamiento y desposesión dirigida contra la ilusión de la conciencia, enraizada también en el narcisismo. El realismo de lo inconsciente, convertido en realismo del propio yo, debe considerarse como una fase de la lucha sostenida contra las resistencias y como una etapa hacia una conciencia de sí menos centrada en el egoísmo del Ego, educada por el principio de realidad, por la Ananké, y abierta a una verdad sin "ilusión". Todo cuanto podamos decir de la conciencia, con —y eventualmente contra— Freud, debe en adelante llevar la marca de esa "herida" infligida a nuestro amor propio. Para expresar ese punto de indigencia **fenomenológica** a que se nos invita, me apropió de buena gana de la frase de Platón sobre el ser y el no-ser en *El sofista*: "La cuestión del ser —decía— resulta tan embarazosa como

<sup>7</sup> Una dificultad del psicoanálisis, C. W.xii, pp. 3-12; S. E. xvii, pp. 137-44; tr. esp. II, en *Psicoanálisis aplicado*, pp. 1108-12. Acerca de la personalidad freudiana, cf. J. Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je...", Rev. fr. de Psa., XIII, 4, 1949, pp. 449-54; "Les formations de l'inconscient", Seminario 1957-8, Bull. Psych., núm. 11. [Aparecerán en la selección de escritos de J. Lacan en esta editorial.] D. Lagache, "Fascination de la conscience par le moi", La Psa., III, 1957, pp. 33-45; "La psychanalyse et la structure de la personnalité", La Psa., VI, 1961, pp. 5-54. P. Luquet, "Les identifications précoce dans la structuration et la restructuration du moi", Rev. fr. de Psa., 26, 1962, pp. 117-329. P. C. Racamier, "Le Moi, le Soi, la personne et la Psychose", L'Évol. Psychiatr., 1958, 2, pp. 445-66. Sobre la función de la imagen corporal: F. Dolto, "Personnologie et image du corps", La Psa., VI, 1961, pp. 59-92. S. A. Shentoub, "Remarques sur la conception du moi et ses références au concept de l'image corporelle", Rev. fr. de Psa., 27, 2/3, 1963, pp. 271-300. G. Pankow, "Structuration dynamique dans la schizophrénie", Rev. suisse de Psychologie, 27, 1956.

la cuestión del **no-ser**". Yo diría a mi vez: "La cuestión de la conciencia resulta tan oscura como la cuestión de lo inconsciente".

Es lo que puede decirse en favor de Freud, en el umbral de su teoría de las instancias. Pero no debo ya silenciar que tal táctica, perfectamente adaptada a una lucha contra la ilusión, condena al psicoanálisis a no llegar jamás a la afirmación originaria: Nada más extraño a Freud que la idea del *Cogito* estatuyéndose a sí mismo dentro de un juicio apodíctico, irreductible a todas las ilusiones de la conciencia. Por eso la teoría freudiana del yo resulta a la vez muy liberadora con respecto a las ilusiones de la conciencia y muy decepcionante por su incapacidad de dar al "yo" del *Pienso* algún sentido. Pero tal decepción rigurosamente filosófica debe ante todo cargarse a cuenta de la "herida" y la "humillación" que infinge el psicoanálisis a nuestro amor propio.

Por eso el filósofo que aborda los textos freudianos consagrados al yo o a la conciencia debe olvidar las más fundamentales exigencias de su egología y aceptar que se tambalea la posición misma del *Pienso, existo*. Todo lo dicho por Freud presupone tal olvido y tal inseguridad; jamás figuran el Ego o la conciencia en su sistemática en calidad de formulación apodíctica, sino como función económica.

Es así, entrando en el freudismo por la puerta estrecha de la sistemática, como realizamos el muy arduo desasimiento de la conciencia; y lo "realizamos" en el sentido estricto de la palabra, ya que esa disciplina nos conduce al realismo de las instancias. Ciento que tal realismo es, por sí solo, ininteligible; el desasimiento de la conciencia sería propiamente insensato si sólo consiguiera enajenar la reflexión en el examen de una cosa. Y a eso llegaríamos si omitimos los lazos complejos que vinculan esa explicación tópico-económica al trabajo efectivo de la interpretación, que convierte al psicoanálisis en desciframiento de un sentido oculto en un sentido aparente.

La segunda trayectoria que nos hace recorrer la metapsicología tiene su origen en el difícil concepto de "presentación psíquica de pulsión". Este concepto, más postulado que demostrado, que a veces sólo parece un expediente, tiene una función insustituible. Constituye el eslabón principal de la cadena reflexiva; lo sitúo en ese punto de retroceso en que el movimiento de "desprendimiento" de la conciencia inmediata aparece como el reverso del movimiento de "recuperación", como el esbozo de un "devenir-consciente" que trata de igualarse con el *Cogito* auténtico, como el inicio de la reapropiación del sentido.

Decíamos que hay un punto en que coinciden la cuestión de la fuerza y la cuestión del sentido; es el punto donde la pulsión se de-

signa dentro del psiquismo mediante las representaciones y efectos que la "presentan". Dejemos de lado el problema del afecto (qué trataremos en el párrafo siguiente) para atenernos tan sólo a las presentaciones que Freud denomina presentaciones-representativas de la pulsión.

Nos dice Freud que la pulsión es incognoscible en su ser biológico; por el contrario, entra en el campo psíquico en virtud de su índice de presentación; gracias a ese signo psíquico, el cuerpo se hace "presente en el alma". Quiere decirse que es posible usar del mismo lenguaje para lo inconsciente y para lo consciente, y cabe hablar de representaciones inconscientes y conscientes; cierta unidad entre las significaciones intencionales hace que en adelante haya cierto parentesco de sentido entre los sistemas, a pesar de la barrera que los separa. Resulta considerable el alcance de esta tesis, en un doble sentido. Por una parte, lo psíquico no puede ser definido por el hecho de ser **consciente**, por la apercepción; en este aspecto el parentesco con los conceptos **leibnizianos** de apetición y apercepción (que comentaremos largamente en su momento) resulta muy esclarecedor y hace muy aceptable el concepto freudiano de presentación psíquica de pulsión. Por otra parte, el parentesco de sentido entre lo inconsciente y lo consciente implica que lo psíquico, como tal, no puede ser definido sin la posibilidad —**aunque** sea lejana y **difícil**— de llegar a ser consciente. Además, la palabra inconsciente, incluso sustituida por la sigla ***Ubw*** (Inc.), sigue refiriéndose a la conciencia; la **Bewusstheit**, lo "**conciencial**", "constituye el punto de partida de todas nuestras investigaciones", según observa **Freud**.<sup>8</sup> "El único carácter de los procesos psíquicos que nos es dado en forma inmediata —insiste Freud— en modo alguno se presta a distinguir entre los **sistemas**... Y así la conciencia tampoco está en relación simple ni con los sistemas ni con la represión." Todo lo que podemos y debemos hacer es "emanciparnos de la significación de síntoma **conciencial**".<sup>9</sup> Y es lo que hemos hecho al hablar del desasimiento de la conciencia. Pero lo conciencial no puede suprimirse ni destruirse. En efecto, el concepto de presentación psíquica de pulsión sólo tiene sentido en relación con la posibilidad de llegar a ser consciente, en relación con la toma de conciencia como tarea. Y eso significa lo siguiente: por muy alejados que estén los representantes primarios de la pulsión, por muy distorsionados que se encuentren sus derivados, pertenecen todavía a la circunscripción del sentido; en principio pueden traducirse en términos de psiquismo consciente. Brevemente: si

<sup>8</sup> *Lo inconsciente*, G. W. x, p. 271; S. E. xiv, p. 172; tr. esp. 1, en *Metapsicología*, p. 1054.

• *Ibidem*: G. W. x, p. 291; S. E. xiv, p. 192; tr. esp. 1, p. 1063.

el psicoanálisis como retorno a la conciencia es posible, es porque, en cierta forma, el inconsciente es homogéneo a la conciencia; aquél sólo es relativamente su otro, pero no lo absolutamente otro.

## 2. REALIDAD DEL ELLA, IDEALIDAD DEL SENTIDO

Y ya estamos en condiciones de reanudar el debate metodológico (dejado en suspenso en el primer capítulo) dentro de la reflexión, más concretamente, dentro de su doble movimiento de pérdida y de recuperación. No voy a detenerme más en la índole de los conceptos hermenéuticos y los conceptos tópico-económicos desde el punto de vista de su consistencia y de su compatibilidad dentro de una epistemología coherente. Voy a ceñirme al índice de "realidad" atribuido principalmente a los conceptos tópico-económicos y al índice de "idealidad" de los conceptos de significación, de intención y de motivación.

El freudismo pretende ser un realismo de lo inconsciente; Freud se lamenta, a este propósito, de que el prejuicio de la conciencia impida a los "filósofos" hacer justicia a los conceptos psicoanalíticos del inconsciente. Tiene razón; pero el problema consiste en determinar cuál es el realismo que practicamos y profesamos al subordinar los hechos del psicoanálisis a los conceptos fundamentales de la metapsicología. Ahí está la tarea de una crítica, en el sentido kantiano de la palabra; tarea que ahora ya puede llevarse a cabo.

No hay duda de que la tópica freudiana requiere un realismo de lo inconsciente; tanto así, que nosotros mismos hemos ratificado ese realismo desde el punto de vista de la reflexión, en la medida en que hemos reconocido en él el momento del desasimiento, de la pérdida, frente a toda toma de conciencia prematura o ilusoria. Pero esta disyunción respecto a mi conciencia no constituye una disyunción respecto a toda conciencia. El lazo entre los conceptos metapsicológicos y el trabajo efectivo de la interpretación permite percibir una relatividad de nueva índole, no ya referente a la conciencia que "tiene" —por así decirlo— el inconsciente, sino respecto al conjunto del campo de conciencia constituido por el trabajo de la interpretación. Claro que esta nueva proposición está llena de trampas, por cuanto ese trabajo y ese campo pertenecen a una conciencia científica que, al menos en principio, conviene distinguir de toda subjetividad particular, incluyendo la del psicoanalista, y considera ante todo como una subjetividad trascendental, es decir, como el foco de las reglas que presiden a la interpretación.

Ese realismo que hemos de alguna forma desconectado de quie-

nes filosofamos, desligándolo de nuestra conciencia inmediata, sigue en suspenso hasta que hayamos vuelto a ligar la tópica misma con el campo hermenéutico "en" donde se fundamenta todo realismo. Un lazo que debemos entender muy bien, si no queremos anular la ventaja que para el progreso de la reflexión representa el realismo freudiano. Este realismo, en nuestra opinión, no representaba una caída en el naturalismo, sino una desposesión de la certeza inmediata, un paso atrás y una humillación para nuestro narcisismo. Lo que ahora vamos a decir no debe constituir un desquite artero de este mismo narcisismo, sino la promoción de una nueva cualidad de conciencia. Promoción que es el resultado y el beneficio propiciados por el desasimiento de conciencia, aunque después descubramos que la condición de posibilidad del realismo de la tópica reside en la conciencia hermenéutica.

Esta situación nada tiene de extraña; en nada se parece a un círculo vicioso. De un modo general, caracteriza la relación entre el realismo empírico —presupuesto en todo intento científico— y el idealismo crítico que preside toda reflexión epistemológica acerca de la validez de una ciencia de hechos. Una crítica de los conceptos realistas de la tópica no debe, en consecuencia, conducirnos a la conciencia del sujeto analizado, so pena de hacemos dar un paso atrás en dirección de esa conciencia inmediata a la que ya dimos resueltamente la espalda. Es cierto que el análisis parte siempre de los enigmas del sentido *para esta* conciencia, de síntomas *para* ella, del relato del sueño que ella hace al analista. Todo ello es verdad, pero lo importante es otra cosa; lo importante es la suspensión de ese sentido inmediato, o más bien de ese caos de sentido, y el desplazamiento de ese sentido aparente y su falta de sentido al campo de desciframiento constituido por el trabajo analítico mismo. Pues bien, sólo la tópica permite tal suspensión y tal desplazamiento. Según esto, la única crítica posible de los conceptos realistas es una crítica epistemológica, una crítica que los "deduzca" —en el sentido de la *deducción trascendental* de Kant—, es decir, que los justifique en virtud de su capacidad para ordenar una nueva esfera de objetividad e intelligibilidad. Pienso que una mayor familiaridad con el pensamiento crítico hubiera ahorrado muchas discusiones escolásticas acerca del realismo de lo inconsciente y, en general, de la tópica. Como si hubiese que optar entre un realismo de las instancias (Inc., Prec. y Cc.) y un idealismo del sentido y el sinsentido. Kant nos enseñó, a propósito de la física, a conjugar el realismo empírico y el idealismo trascendental; y digo bien trascendental, y no subjetivo o psicológico, como sería el caso de una teoría demasiado bien intencionada que anularía sin más el resultado y el provecho de la "tópica". Sólo

que Kant hizo tal conjunción para las ciencias de la naturaleza; hay que efectuarla ahora para el psicoanálisis, en que la teoría tiene un papel constituyente respecto a los hechos que elabora.

Por una parte, pues, realismo empírico. Y eso quiere decir varias cosas:

1] La metapsicología no es una construcción adventicia y facultativa. No es una ideología, una especulación. Depende de lo que Kant llamaba juicios determinantes de la experiencia, ya que determina el campo de la interpretación. Hay, pues, que renunciar a disociar método y doctrina, o a tomar el método sin la doctrina. Aquí la doctrina es método.

2] Al término de su labor de desciframiento, el análisis llega a una realidad con la misma razón que la estratigrafía o la arqueología. Una realidad reencontrada, hallada, que nos sorprende de muchas maneras; y ante todo, como requisito de un análisis terminado. Tal interpretación de un sueño acaba desembocando en un último núcleo y allí se detiene; comprendo en este sentido lo que dice Freud acerca del análisis *terminable*; <sup>10</sup> hay un momento en que el análisis se termina, por haber abocado a estos significantes y no a otros: el término en que desemboca el análisis es la existencia de hecho de esta cadena lingüística y no de tal otra.

3] Extraña realidad la de esta configuración psíquica, pero que es también realidad típica. La interpretación resulta posible en cuanto que recae regularmente en los mismos significantes, en las mismas correspondencias; tales *recurrencias* constituyen una especie de diccionario ya constituido en una típica previa; "hay" sentido antes de que "yo" lo piense; [el] *ello* habla. El análisis es, así, posible porque *algunas configuraciones* singulares son discernibles; pero lo singular es discernible, como tal y no tal otro, porque su singularidad se recorta dentro de ciertos tipos que limitan la superabundancia de las combinaciones posibles». Es preciso agregar al concepto de lo terminable el concepto de un orden finito de combinaciones. Y es así como nos encaminamos hacia la idea de una estructura determinada que el análisis verifica y a la vez presupone.

4] Más aún que en la singularidad del sentido y la enumeración finita de las estructuras típicas, el realismo freudiano se basa en el carácter mecánico de las leyes que rigen el sistema inconsciente; y esa diferencia entre las leyes que rigen este sistema y las leyes que rigen la actividad consciente es la que, según Freud, justifica el paso del punto de vista descriptivo al punto de vista sistemático. Este

<sup>10</sup> *Ánalisis terminable e interminable*, G. W. xvi, pp. 59-99; S. E. xxiii, pp. 216-53; tr. esp. III, en *Obras inéditas de los años 1905 a 1937*, pp. 540-73.

exilio a otra **legalidad**, que implica este vemos a nosotros mismos como mecanismos, no carece de analogía con la situación descrita por Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho*. Cuando el entendimiento aprehende la actividad del hombre como ser de **necesidad**, la capta dentro de un sistema que realiza la necesidad como mecanismo, como realidad exterior. Hegel declara: "La economía política es una ciencia cuyo punto de partida es ese punto de vista".<sup>11</sup> No tiene nada de fortuito este encuentro con la economía política, ya que el marco tópico está cubierto por una economía pulsional. El método analítico resulta impracticable a no ser que se adopte el punto de vista naturalista impuesto por el modelo económico y se ratiifique el tipo de inteligibilidad que éste confiere; toda la capacidad de descubrimiento está ante todo de lado de este modelo. Por eso nos parecía que una transcripción puramente lingüística del análisis elude la dificultad fundamental propuesta por Freud; su naturalismo está "bien fundamentado"; y eso que fundamenta es el aspecto de cosa, de **cuasi-naturaleza** que ofrecen las **fuerzas** y los mecanismos estudiados. Si no llegamos hasta ahí, tarde o temprano volvemos a parar en la primacía de la conciencia inmediata.

Pero por lo mismo que debemos llegar hasta ahí es por lo que se impone esta pregunta: "¿de qué realidad se trata, realidad de qué? Y aquí debemos ceñirnos estrictamente a lo que nos enseña la **misma** tópica. La realidad que la tópica puede conocer es la de las presentaciones psíquicas de **la pulsión**, y no la de las pulsiones en sí mismas. Un realismo empírico no es un realismo de lo **incognoscible**, sino de lo cognoscible. Pues bien, lo cognoscible en psicoanálisis no es el ser biológico de la pulsión, sino el ser psicológico de las presentaciones psíquicas de la pulsión. "Jamás —dice Freud— una pulsión puede **llegar** a ser objeto de conciencia; únicamente puede serlo la representación que la presenta. Ni siquiera puede ser presentada en lo inconsciente sino mediante la representación. Si no se enlazara a una representación, la pulsión no podría manifestársenos en forma de estado afectivo, ni podríamos saber nada de ella."<sup>12</sup> El realismo característico de la tópica freudiana es, **en** consecuencia y **principalmente**, un realismo de las "presentaciones psíquicas" de la pulsión; y en lo sucesivo este mismo índice de realidad se va gradualmente aplicando a todo cuanto el análisis vincula con la representación. Y así es como la carga afectiva va convirtiéndose en una realidad que tiene también su "**Lugar**" en la tópica, en virtud de los lazos que hemos discernido entre esa carga y la representación representativa: "El núcleo del inconsciente está formado por presentaciones pulsionales que

<sup>11</sup> Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, § 189.

<sup>12</sup> *Lo inconsciente*, G. W. x, p. 276; S. E. xiv, p. 177; tr. esp. I, p. 1056.

quieren descargar sus *investigaciones*, o sea por impulsos *optativos*";<sup>13</sup> esos lazos son los que nos permiten pasar del punto de vista tópico al punto de vista económico, en el mismo plano realista. Las "investigaciones" y todas las demás operaciones "económicas" sólo pueden ser discernidas, reconocidas y designadas en esas representaciones y en la carga afectiva que constituye su aspecto cuantitativo. Por eso jamás *deja* Freud, en sus textos más realistas, de formular los "destinos pulsionales" como destinos de las "presentaciones" pulsionales: "La represión es esencialmente un proceso que recae sobre las representaciones y se desarrolla en la frontera entre los sistemas Inc. y Cc."<sup>14</sup> Por ser este realismo un realismo de las "presentaciones" pulsionales, y no de la pulsión en sí, es por lo que resulta ser un realismo de lo cognoscible y no de lo incognoscible, lo inefable y lo abisal. Hay que conjugar los dos textos siguientes; el primero en el que Freud dice: "La teoría pulsional es, por decirlo así, nuestra mitología";<sup>15</sup> y el segundo en el que declara: "El objeto interior es menos incognoscible que el mundo exterior".<sup>16</sup> Este segundo texto llama la atención por estar enunciado precisamente en lenguaje kantiano. Restablezcamos el contexto. Kant —dice Freud— ha corregido la percepción del mundo exterior y nos ha enseñado a "no considerar nuestra percepción como idéntica a lo percibido incognoscible". Texto sorprendente, ya que pone lo incognoscible en lo exterior, del lado de la cosa. Prosigue el texto: "igualmente el psicoanálisis nos enseña a no confundir la percepción efectuada por la conciencia con el proceso psíquico inconsciente, objeto de la misma. Como lo físico, tampoco lo psíquico necesita ser en realidad tal como nos parece. Pero nos complacerá descubrir que la rectificación de la percepción interna es menos rebelde que la rectificación de la percepción externa, y que el objeto interno es menos incognoscible que el mundo exterior".<sup>17</sup>

Y ya sólo nos queda articular esa "realidad" en la red de las operaciones de la interpretación y hacer ver que tal realidad sólo existe como realidad "diagnosticada".<sup>18</sup> La realidad de lo inconsciente no

<sup>13</sup> *Ibidem*, G. W. x, p. 285; S. E. XIV, p. 186; tr. esp. I, p. 1060.

<sup>14</sup> *Ibidem*, G. W. x, 279; S. E. XIV, p. 180; tr. esp. I, p. 1057.

<sup>15</sup> *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, G. W. xv, p. 101; S. E. XXII, p. 95; tr. esp. II, p. 923.

<sup>16</sup> *Lo inconsciente*, G. W. x, p. 270; S. E. XIV, p. 171; tr. esp. I, p. 1053.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> He recurrido a la noción de diagnóstico y de realidad diagnosticada en la primera interpretación del inconsciente freudiano tal como lo propuso en *Le volontaire et l'involontaire*, pp. 350-84. Vuelvo al mismo planteo, pero mucho más preocupado ahora por justificar el realismo y el naturalismo freudianos. Confróntese esa interpretación con la de Politzer, *Critique des fondements de la*

es una realidad absoluta, sino relativa a las operaciones que le dan un sentido. Esta realidad presenta tres grados, que ordenaremos yendo de lo más objetivo a lo más subjetivo o, si así se prefiere, yendo de lo más epistemológico a lo más psicológico.

1] Lo inconsciente según la primera tópica es relativo a las reglas del desciframiento que han permitido, por ejemplo, remontarse desde los "derivados" de lo inconsciente en el sistema preconsciente hasta su "origen" en el sistema inconsciente. Debe entenderse bien dicha relatividad: no se reduce a una mera proyección del intérprete, en sentido vulgarmente psicológico; significa que la realidad de la tópica se constituye "en" la hermenéutica, pero en sentido puramente epistemológico. El concepto del inconsciente adquiere consistencia y su índice de realidad queda probado en el proceso de remontarse desde el "derivado" (*Prec.*) hasta el "origen" (*Inc.*). Lo cual en modo alguno equivale a decir que el inconsciente es real para la conciencia del sujeto de que se trata. La referencia a la conciencia que "tiene" al inconsciente debe primeramente mantenerse en suspenso, desconectando su relación. Pero esta suspensión hace que **aparezca** otra relatividad, "no subjetivista", sino epistemológica: la relatividad de la tópica misma respecto a la constelación hermenéutica formada por el conjunto de signos, síntomas e índices, el método analítico y los modelos explicativos.

2] En relación con, a partir de y dentro de esa relatividad de primer grado es como puede hablarse de relatividad objetiva (quiero decir, la relatividad referente a las reglas mismas del análisis y no a la persona del analista), una relatividad de segundo grado, **intersubjetiva**. Los hechos relacionados con el inconsciente mediante la interpretación analítica son **significantes** primeramente para otro. La conciencia-testigo, que es la conciencia del analista, forma parte de la constelación hermenéutica "en" la que se constituye la realidad tópica. No estamos aún en condiciones de valorar todo el sentido de estas **constataciones**; falta un largo recorrido todavía para poder tematizar esa constitución dual. De momento sólo podemos comprender la significación epistemológica dentro del marco de reglas objetivas exigidas por el análisis; el analista figura ahí sólo como quien practica las reglas del juego, y no todavía como el interlocutor dentro de una relación dual, en virtud de la cual la conciencia del uno tiene su verdad en la conciencia del otro. Este sentido sólo aparecerá cuando el analizado mismo se revele como **devenir-con-**

*psychologie, I. La psychologie et la psychanalyse*, Rieder, 1928 [*Crítica de los fundamentos de la psicología: el psicoanálisis*, Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1966] y con la de J.-P. Sartre, "El psicoanálisis existencial", en *L'être et le néant*, PUF, 1943. [Tr. esp. *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires.]

ciente y no únicamente como objeto de análisis, cuya conciencia ha sido puesta entre paréntesis y rechazada como origen del sentido. Contentémonos con decir que el inconsciente —y en general la realidad ordenada según la tópica— está elaborado como realidad por otro y conforme a reglas de interpretación. Más tarde explicaremos cuán abstracta resulta todavía esa relación diagnóstica si se la compara con la relación terapéutica completa y concreta que efectúa, mediante el diálogo y la lucha entre dos conciencias, el devenir-consciente de un ser singular. Lo que podemos decir en la presente fase de la reflexión basta para precisar la índole objetiva de las afirmaciones referentes a lo inconsciente. Una determinada conciencia "tiene" un inconsciente respecto a ciertas reglas hermenéuticas y para otro; pero tal relación sólo aparece en el desasimiento de esa conciencia que "tiene" este inconsciente como si fuera el "suyo".

3] Finalmente, en la dependencia de esa doble relatividad podemos dar cuenta de una tercera forma de dependencia que es puramente subjetiva, aunque sea también constitutiva en su género. Me refiero a la constitución de la realidad psicoanalítica en el lenguaje transferencial. La singularidad del analista figura aquí como polo de referencia imposible de evadir; es tal analista quien provoca, sufre y hasta cierto punto orienta la transferencia en que adquiere consistencia el sentido de lo puesto en cuestión en el análisis. Pero aquí estamos en la frontera de lo contingente y lo imprevisible; y sin embargo no se trata de un factor accidental: la transferencia no es un accidente del tratamiento, sino su camino obligado; lo que pasa es que la transferencia cobra cada vez la figura de una relación única. Sólo es posible hablar de ella en la medida en que es un episodio regulador y no un acontecimiento imposible de calcular; y es en calidad de episodio regulador como lo estudia la didáctica. La transferencia se enseña y se aprende como tal; el suceso imprevisible está en el encuentro con la personalidad singular del analista, y esto ni se enseña ni se aprende. Claro es, el episodio regulador no puede separarse del suceso imprevisible; pero es el primero —abstractamente separado del segundo— quien figura en la constelación hermenéutica con la que se relaciona la "realidad" psíquica de que habla el análisis.

Me han parecido necesarias estas reflexiones frente a un realismo que no sería ya un realismo empírico, un realismo de las presentaciones pulsionales, sino un realismo ingenuo, que proyectaría después en el inconsciente el sentido terminal, tal como lo elabora un análisis terminado. En este caso el psicoanálisis mismo sería una mitología, y la peor de todas, ya que consistiría en hacer que el inconsciente pensara. Corresponde a la fuerza expresiva de la palabra "ello"

—más aún que a la del término **inconsciente**— el guardarnos de ese realismo ingenuo *que* volvería a dar una conciencia al **inconsciente**, duplicando la conciencia en la conciencia. El inconsciente es el ello y nada más que el ello.

Refiriendo de una vez, como algo esencial y no accidental, el inconsciente a la constelación hermenéutica, definiríamos al mismo tiempo la validez y los límites de cualquier afirmación acerca de la realidad de las instancias, y haríamos una crítica de los conceptos psicoanalíticos. Una crítica, es decir, una justificación acerca de la índole del sentido y una limitación de sus pretensiones de salirse de los límites de su constitución. Tales límites son los mismos de la constelación hermenéutica, es decir, de ese conjunto formado: 1] por las reglas de interpretación; 2] por la situación intersubjetiva del análisis; y 3] por el lenguaje *transferencial*. La tópica no tiene ningún sentido fuera de ese campo constitutivo.

Digamos, pues, en resumen: realidad del ello e idealidad del sentido. Realidad del ello en cuanto que el ello hace pensar al exégeta. Idealidad del sentido en cuanto que el sentido sólo lo es al término del análisis, elaborado dentro de la experiencia analítica y mediante el lenguaje transferencial.

### 3. EL CONCEPTO DE ARQUEOLOGÍA

Entiendo, pues, la metapsicología freudiana como una aventura de la reflexión; su camino es el del desasimiento de la conciencia, por lo mismo que su tarea es el devenir-consciente.

Pero lo que resulta de esa aventura es un Cogito herido: un Cogito proferido, pero no poseído; un Cogito que no comprende su verdad originaria sino en y por el reconocimiento de la inadecuación, la ilusión y la mentira de la conciencia actual.

Debemos ahora dar un paso más y hablar no sólo de la inadecuación de la conciencia en términos negativos, sino también en términos positivos de la posición del deseo por el que soy puesto [en la existencia], por el que yo me encuentro ya puesto [en la existencia]. Esta posición anterior del *sum* en la entraña del Cogito es lo que debemos ahora explicitar bajo el título de la arqueología del sujeto.

Debemos ahora repasar en forma de una filosofía reflexiva no sólo la tópica sino también la económica freudiana. Hemos justificado el punto de vista tópico a base de la táctica del desasimiento mediante el cual la reflexión replica al maleficio de la falsa conciencia. Progresando en dirección de la dificultad central de esta meditación,

ción, intentaremos justificar el punto de vista económico haciendo ver que es el discurso apropiado a una arqueología del sujeto.

Ya desde nuestra introducción a la lectura de Freud venimos aventurando, como un compás de espera con miras a la presente discusión, el tema que ahora vamos a intentar suturar firmemente a una filosofía de la reflexión. Acaso, decíamos, sea en la posición misma del deseo donde residen a la vez la posibilidad de pasar de la fuerza al lenguaje, así como también la imposibilidad de recuperar enteramente la fuerza en el lenguaje.

Es el vínculo entre esta posibilidad y esta imposibilidad lo que debe constituir ahora el tema de nuestra reflexión. Hasta ahora el punto de vista económico se nos ha aparecido como un modelo, es decir, como una hipótesis de trabajo justificada por su función epistemológica; pero la elección del modelo económico seguirá siendo exterior al movimiento de la reflexión mientras no tenga con la reflexión sino el nexo negativo que hemos llamado desasimiento de la conciencia. Lo que debemos mostrar ahora es una profunda relación de conveniencia entre ese modelo económico y lo que de aquí en adelante llamaré momento arqueológico de la **reflexión**. El punto de vista económico no será un simple modelo, ni sólo un punto de vista, sino que implicará toda una visión de las cosas y del hombre. Un trastruerque tan radical de la comprensión de sí no **puede**, en efecto, encerrarse dentro de un modelo, ni proceder de una simple elección metodológica. Personalmente veo en el freudismo una **revelación** de lo arcaico, una manifestación de algo siempre anterior. Es ahí donde el freudismo tiene antiguas raíces y planta nuevas **raíces** que lo ligan con la filosofía romántica de la yida y de lo inconsciente. Cabría revisar toda la obra teórica de Freud desde el punto de vista de sus implicaciones **temporales**, y se vería que el tema de lo anterior representa su obsesión característica.

La célula melódica de todo ese desarrollo sería el concepto de regresión tal como lo explica el famoso capítulo **vii** de *La interpretación de los sueños*. Ya lo hemos analizado largamente, y no voy a volver sobre la estructura de ese difícil capítulo, ni sobre la índole realista o figurada del esquema del aparato psíquico, ni sobre el nexo entre la tópica de 1900 y la concepción acerca de la escena infantil de la seducción por parte del padre: voy directamente a lo que me parece ser el punto esencial de toda esa construcción. Ya hicimos ver que el esquema está destinado a explicar la anomalía de un aparato psíquico que funciona al revés, en una dirección "regresiva" y no "progresiva". La realización de deseos (*Wunscherfüllung*), en que consiste el sueño, resulta regresiva en un triple aspecto: es un retorno al material bruto de la imagen; es un retorno a la infancia; y

es un retorno tópico hacia la extremidad perceptiva del aparato psíquico en lugar de una progresión hacia la extremidad motriz. Pues bien, anota Freud: "las tres clases de regresión vienen a ser **una** y se conjugan en la mayor parte de los casos, puesto que lo más antiguo en el tiempo es también lo más primitivo desde el punto de vista formal, y está situado, dentro de la tópica psíquica, lo más cerca posible de la extremidad **perceptiva**".<sup>19</sup> Finalmente, la índole retrógrada con respecto al punto de vista tópico sirve para expresar, mediante un modelo, las otras dos formas de **regresión**: de un lado el retorno a la imagen, a la figuración escénica, a la alucinación, y de otro lado la regresión temporal. Pues bien, estas dos últimas formas de regresión son solidarias entre sí: "La reunión de los pensamientos del sueño —afirma Freud— se encuentra disgregada en el curso de la regresión y nos conduce a su primer **material**".<sup>20</sup> Por otra parte, tal descomposición (otra forma de designar la regresión **fomal**), el retorno del pensamiento a la imagen está al servicio del retorno al pasado, ya que el "pensamiento del sueño" no tiene, en razón de la censura, otra salida que ese modo alucinatorio de figuración: "Según esta concepción, el sueño sería el equivalente de una escena infantil, modificada por la transferencia a una esfera reciente; como quiera que la escena infantil no puede efectuar su propia reaparición, debe contentarse con reaparecer como **sueño**".<sup>21</sup> Finalmente, el aspecto más fuertemente acentuado es el sentido temporal de la regresión: "El sueño es, en suma, un ejemplo de regresión a la condición más precoz del soñante, una reviviscencia de su niñez, de los impulsos que predominaron entonces, de los modos expresivos de que pudo disponerse".<sup>22</sup> Ampliando esta visión, añade Freud: "Presentimos toda la justeza de las palabras de Nietzsche cuando dice que en el sueño se perpetúa una época primitiva de la humanidad que apenas podríamos alcanzar en forma directa. Mediante el análisis de los sueños podemos esperar llegar a conocer la herencia arcaica del hombre y descubrir lo que es psíquicamente **innato**".<sup>23</sup> Que éste es, finalmente, el acento dominante de *La interpretación de los sueños* nos lo confirman las últimas líneas del libro: "¿Pueden los sueños hacernos conocer el porvenir? No hay ni que pensar en ello", responde categóricamente Freud; porque incluso si el sueño nos

<sup>19</sup> *La interpretación de los sueños*, G. W. II/III, p. 554; S. E. v, p. 548; tr. esp. I, p. 550 (adición de 1914).

<sup>20</sup> *Ibidem*, C. W. II/III, p. 549; S. E. v, p. 543; tr. esp. I, p. 548.

<sup>21</sup> *Ibidem*, G. W. II/III, p. 552; S. E. v, p. 546; tr. esp. I, p. 549.

<sup>22</sup> *Ibidem*, G. W. II/III, p. 554; S. E. v, p. 548; tr. esp. I, p. 550 (adición de 1919).

<sup>23</sup> *Ibidem*.

lleva al porvenir, mostrándonos nuestros deseos como realizados, tal porvenir está "modelado por el deseo indestructible conforme a la imagen del pasado".<sup>24</sup> De esta forma la palabra *pasado* resulta ser la última palabra de *La interpretación de los sueños*. La tesis subyacente a toda esta discusión es que ningún deseo, ni siquiera el de dormir (aunque el sueño sea su *guardián*), resulta eficaz si no se apega a los "deseos indestructibles" y "diríamos que inmortales" de nuestro inconsciente.

Cabría leer toda la obra de Freud bajo la mira de este hilo conductor; toda la obra de Freud, es decir y por supuesto la *Metapsicología*, mas también la teoría de la cultura, que adquiere entonces una tónica filosófica singular. Vamos a diferenciar entre un concepto restringido de arcaísmo, el deducido en forma directa del sueño y la neurosis y tematizado en los ensayos de *Metapsicología*, y un concepto generalizado, que se desprende en forma analógica de la teoría *psicoanalítica* de la cultura.

Atengámonos, primeramente, al área de la arqueología restringida.

Si hay en el freudismo un sentido de lo profundo, de lo abisal, lo encontramos en la dimensión temporal o, más exactamente, en la conexión entre la función temporalizante de la conciencia y el carácter "fuera del tiempo" de lo inconsciente. Debemos llegar a decir que la primera función de la propia tópica consiste en distribuir en forma figurada los grados de profundidad del deseo, hasta llegar a lo indestructible. Y así es como la tópica misma está al servicio de la económica, en cuanto figura metafórica de lo indestructible como tal: "En lo inconsciente, nada termina, nada pasa y nada se olvida". Con razón veíamos en estas fórmulas una anticipación de las del ensayo sobre Lo *inconsciente*. El arcaísmo adquiere ahí un carácter abisal que llega más allá de cualquier energética pulsional: "El núcleo de lo inconsciente —se dice— está formado por presentaciones de pulsión que quieren descargar sus *investigaciones*". Y Freud continúa: "No hay en este sistema ni negación, ni duda, ni grado de certeza; todo esto lo introduce el trabajo de la censura entre el Inc. y el Prec." Y ahora lo más importante: "Los procesos del sistema Inc. se encuentran *juera del tiempo*, es decir, no están ordenados temporalmente, no los altera el proceso del tiempo; brevemente: no tienen relación ninguna con el tiempo. La relación temporal *está ligada*, una vez más, al trabajo del sistema Cc." Declaración que no puede separarse de la siguiente: "Los procesos inconscientes tampoco tienen en cuenta la *realidad*; se hallan sometidos

<sup>24</sup> *Ibidem*, G. W. II/III, p. 626; S. E. v, p. 621; tr. esp. I, p. 584.

al principio del placer". Todos estos caracteres tienen que considerarse **globalmente**: "falta de contradicción, proceso primario... , intemporalidad y sustitución de la realidad exterior por la realidad psíquica".<sup>25</sup> Resulta difícil evitar la impresión de que la metapsicología no sólo consiste en ir aplicando un modelo, sino también en ir adentrándose y sumergiéndose en una profundidad existencial donde Freud se une a Schopenhauer, von Hartmann y Nietzsche.

Cierto que Freud no parece, en ese texto, dispuesto a conceder a esa **intemporalidad** de lo inconsciente otro sentido que el de una simple anterioridad temporal: "El contenido del sistema Inc. —escribe al final del capítulo VI del mismo ensayo— puede compararse a una primitiva población psíquica. Si hay en el hombre una atávica estructura psíquica, algo análogo al instinto (*Instinkt*) de los animales, ello será lo que constituya el núcleo de lo inconsciente".<sup>26</sup>

Pero a medida que Freud va retocando su teoría de las instancias, la metapsicología del tiempo desborda incesantemente el marco de un evolucionismo banal. Lo que el ensayo de 1914 decía respecto del inconsciente luego se aplica al ello; el ello es lo que está "fuera del tiempo". Pues bien, el término de ello, tomado de Groddeck (*Das Buch von Es*), a su vez inspirado en Nietzsche, tiene innumerables resonancias que no podría agotar una simple energética. Es claro que se trata no sólo de una antifenomenología sino de una fenomenología invertida de lo impersonal y lo neutro, un neutro cargado de representaciones e impulsos, un neutro que, sin jamás ser un *Yo pienso*, es algo así como un *Ello habla*, y que se traduce en los laconismos, en los desplazamientos de acentos significantes y en la retórica del sueño y del chiste. Tal es el reino fuera del tiempo, el orden de lo intempestivo.

En sus *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, Freud no duda en decir que sólo tenemos una vista fronteriza del ello: "Es la parte oscura, impenetrable de nuestra personalidad, y lo poco que sabemos de ella lo hemos aprendido estudiando el trabajo del sueño y la formación del síntoma neurótico".<sup>27</sup> Tan sólo "ciertas comparaciones nos permiten hacernos alguna idea del ello; lo designamos como un caos, como una caldera llena de hirviéntes impulsos".<sup>28</sup> ¿No nos parece oír a Platón hablando de la *Khôra* que el dios pone en orden, en forma de cosmos? En este contexto vuelve Freud a

<sup>25</sup> *Lo inconsciente*, G. W. x, pp. 285-6; S. E. XIV, pp. 186-7; tr. esp. I, pp. 1060-1.

<sup>26</sup> *Ibidem*, G. W. x, p. 294; S. E. XIV, p. 195; tr. esp. I, p. 1064.

<sup>27</sup> *Nuevas aportaciones...*, G. W. xv, p. 80; S. E. XXII, p. 73; tr. esp. II, p. 913.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

utilizar anteriores declaraciones sobre la **intemporalidad** de lo inconsciente, sólo que ahora con un hincapié quasi metafísico: "En el ello no hay nada que corresponda a la representación del tiempo, ni indicio alguno del decurso temporal y, cosa sobremanera sorprendente y que exige un estudio desde el punto de vista filosófico, tampoco hay modificaciones del proceso **psíquico** debidas a la marcha del tiempo. Los deseos que **jamás** han salido del ello, y las impresiones sumidas en él a causa de la represión, son virtualmente inmortales y se encuentran tal como estaban al cabo de largos **años**. Tínicamente el trabajo analítico permite, haciéndolos conscientes, situarlos en el pasado y despojarlos de su investición energética. En eso consiste **justamente** buena parte del efecto terapéutico del tratamiento analítico. Insisto en afirmar que no hemos puesto aún suficientemente de relieve ese hecho indiscutible de la inmutabilidad de lo reprimido a lo largo del tiempo. Y es ahí donde parece ofrecérsenos una vía de penetración hacia el conocimiento de las mayores profundidades. Desgraciadamente, ni yo mismo he podido avanzar mucho por ese **camino**".<sup>29</sup>

No olvidemos que estas fórmulas son las de un anciano que **reflexiona** sobre el conjunto de su obra y acentúa su carácter **filosófico**. Por eso citamos esas *Nuevas aportaciones* tan de buena gana en estos capítulos finales. El carácter **zeitlos —fuera del tiempo—** del inconsciente pertenece en adelante a una visión del hombre en que bien puede hablarse del carácter **irrebasable** del deseo. ¡Cuán profético era, pues, el capítulo **vii** de *La interpretación de los sueños*!: la mirada de águila había discernido, de un golpe, lo esencial en lo que hay de extraño (**Befremendes**) en el trabajo del sueño; lo extraño es, en efecto, que el proceso secundario se encuentra siempre en retraso respecto al proceso primario, que éste está dado desde el principio, mientras que aquél es tardío y jamás se establece en forma **definitiva**. La regresión, cuyo testigo y modelo es el sueño, atestigua la impotencia humana para efectuar de manera completa y definitiva tal sustitución, a no ser en la forma inadecuada de la represión; la represión es el régimen ordinario de un **psiquismo** condenado al retraso y siempre presa de lo infantil y lo indestructible. Un segundo sentido nos lo da la tópica; no sólo representa ésta los grados de alejamiento de los pensamientos inconscientes, la **distribución** en profundidad de las representaciones y los afectos

<sup>29</sup> *Ibidem*; acerca de la **regresión** y el tiempo en Freud, cf. M. Bonaparte, "L'inconscient et le temps", *Rev. fr. de Psa.*, xi, 1, 1939, pp. 61-105. J. Rouart, "La temporalisation comme maîtrise et comme défense", *Rev. fr. de Psa.*, xxvi, 4, 1962, pp. 382-422. F. Pasche, "Régession, perversión, névrose" (examen critique de la notion de régression)", *Rev. fr. de Psa.*, xxvi, 2/3, 1962, pp. 161-78.

hasta llegar a lo indestructible, sino también su espacialidad, que es como la figura de la impotencia humana para pasar de la regulación mediante el **placer-displacer** al principio de la realidad, o, en términos más **spinozistas** que freudianos, aunque esencialmente equivalentes, la impotencia humana para pasar de la esclavitud a la felicidad y la libertad.

De buena gana vería en la teoría del **narcisismo** el punto más agudo de esa arqueología tomada en su nivel pulsional. Parece que el narcisismo no agota su significación filosófica con ese papel de obturación u ocultación que nos hizo denominarlo falso Cogito. También el narcisismo tiene una significación temporal: es la forma original del deseo al que siempre se retorna. Recuérdense los textos en que Freud lo designa como "depósito" de la libido; toda libido objetal se diluye en él, y a él regresa toda energía desinvestida. Así es como se constituye en condición de todos nuestros desprendimientos afectivos y, como volveremos luego a repetirlo, de toda **sublimación**. Y así es como llega Freud a decir que la elección objetal lleva también la marca indeleble del narcisismo. Según él, todos nuestros amores modulan sobre dos objetos arcaicos: la madre que nos ha llevado, alimentado y mimado, y **nuestro** propio cuerpo; elección anaclítica o elección narcisista, nuestro deseo no tiene —si puedo expresarme **así**— otra elección. El propio narcisismo, en su forma primaria, siempre se encuentra disimulado; tras de sus innumerables figuras (perversión, desinterés del **esquizofrénico**, omnipotencia del pensamiento en el primitivo y el **níño**, reflujo del sujeto doliente hacia su yo amenazado, retirada del dormir, hinchazón del yo en la **hipocondría**), presentimos que si llegáramos a delimitar el núcleo de la **Versagung**, de esa retirada del yo que se oculta, rehusándose al riesgo de amar, tendríamos la clave de las formaciones imaginativas en que se proyecta lo que podríamos denominar el arcaísmo egótico. Pero el narcisismo primario está siempre más atrás que todos los narcisismos secundarios, que son como sedimentaciones depositadas sobre un fondo antiguo.

Ya estamos en condiciones de pasar del círculo de la arqueología restringida al de la arqueología generalizada. Como lo hicimos ver en la segunda parte de la "Analítica", toda la teoría freudiana de la cultura puede ser considerada como una aplicación analógica que parte del núcleo inicial representado por la interpretación del **sueño** y la neurosis. Pero dado que tal generalización ocasionó toda una renovación doctrinal (tal como lo atestigua principalmente la se-

gunda tópica), no parece inútil recorrer la marcha de la arqueología freudiana dentro de sus avatares teóricos.

En la medida en que ideales e ilusiones son análogos del sueño o de los síntomas neuróticos, es obvio que toda la interpretación psicoanalítica de la cultura constituye una arqueología. La genialidad del freudismo consiste en haber desenmascarado la estrategia del principio del placer —forma arcaica de lo humano— bajo sus racionalizaciones, idealizaciones y sublimaciones. La misión del análisis consiste en reducir la novedad aparente al resurgimiento de lo antiguo: satisfacción sustitutiva, restauración del objeto arcaico perdido y derivados de la fantasía inicial son otras tantas expresiones para designar esa restauración de lo antiguo bajo las nuevas apariencias. Evidentemente, dicho carácter arqueológico del freudismo culmina en la crítica de la religión. Bajo el título de "retorno de lo reprimido", Freud distinguió lo que podríamos denominar un arcaísmo cultural, ampliando el arcaísmo onírico hasta las regiones sublimes del espíritu. Sus últimas obras, *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura*, *Moisés y la religión monoteísta*, acentúan con creciente insistencia la tendencia regresiva de la historia humana. Se trata, pues, de un rasgo **que, lejos** de debilitarse, fue reforzándose cada vez más.

De ningún modo pretendo que el freudismo se reduzca a esa denuncia del arcaísmo cultural; pienso hacer ver en el siguiente capítulo la concurrencia existente, dentro de la interpretación psicoanalítica de la cultura, entre una arqueología enérgicamente tematizada y lo que llamaré, a su tiempo, una teleología implícita. Pero antes de proponer una interpretación más dialéctica de la estructura del freudismo, no será inútil insistir en esta interpretación unilateral que acentúa los aspectos más críticos que dialécticos de la doctrina. Como primera aproximación, el freudismo es una interpretación reductiva, una interpretación al estilo de no es *más que...*, cuyo ejemplo más extremoso lo constituye la famosa fórmula sobre la religión: la religión es la universal neurosis obsesiva de la humanidad. No conviene que nos apresuremos a corregir esta hermenéutica reductiva, sino que debemos mantenernos en ella, ya que una hermenéutica más comprensiva no va a suprimirla, sino a retenerla (véase el último capítulo).

La segunda tópica expresa, a su manera, tal arqueología generalizada, doblando el arcaísmo del ello mediante otro arcaísmo, el del **superyó**. Tampoco pretendo decir que la concepción del **superyó** se reduzca a un tema arqueológico; por el contrario, la teoría de la identificación expresa el aspecto progresivo y estructurante de la institución. Pero no se comprenderían las **dificultades** de esta teoría

de la **identificación** sin tener en cuenta el fondo arcaico sobre el que se levanta y los rasgos arcaizantes del "complejo del padre" —para hablar una vez más como Freud. Porque es el complejo mismo el que comporta la doble valencia: por una parte, obliga a dejar la postura infantil, y entonces funciona como ley; pero al mismo tiempo retiene cualquier ulterior formación de lo ideal en la red de la dependencia, del temor, de la prevención del castigo y del deseo de consolación. Es a través del arcaísmo de una figura irremediablemente anclada en nuestra infancia como vamos a vencer, cada quien cuando le **toque**, al arcaísmo de nuestro deseo. Defraudaríamos, pues, a la especificidad de la interpretación freudiana de la ética si pasáramos demasiado aprisa sobre los rasgos arcaicos del **superyó**.

Freud denuncia tal arcaísmo al considerar el superyó como un "precipitado" de objetos perdidos y al declarar que se encuentra más hundido en el ello que el sistema perceptivo del yo consciente. Hay entre los dos arcaísmos una especie de complicidad que engendra eso que Freud llama mundo interior, por contraposición al mundo exterior, cuyo representante es el yo. Recopilemos los rasgos de ese arcaísmo. Recordemos, ante todo, que en un plano simplemente descriptivo la conciencia moral del hombre normal se enfoca a partir de un modelo patológico; y esto, lejos de descalificar la descripción de los fenómenos morales, permite examinarlos por su lado **inauténtico**; el yo observado, el yo condenado y el yo maltratado, son otras tantas figuras que nos permitieron decir lo siguiente: Freud añade una "patología del deber" a lo que Kant había denominado "patología del deseo". El hombre de la moral es, ante todo, un hombre enajenado, que sufre la ley de un amo extraño, como soporta la ley del deseo y como soporta la ley de la realidad. El apólogo de los tres amos, al final de *El yo y el ello*, resulta muy instructivo al respecto. Por eso es que la interpretación no cambia de sentido al pasar de lo onírico a lo sublime: siempre consiste en desenmascarar; el superyó debe ser descifrado por lo mismo que sigue siendo mi "otro" que hay en mí; como extranjero, sigue siendo extraño. La interpretación ha cambiado de objeto, pero no de sentido. Además de la exploración de los ocultos deseos disfrazados en el sueño y sus análogos, tiene por objeto desenmascarar las fuentes no originarias o no primitivas, ajenas y, propiamente hablando, enajenantes del yo. Es la ventaja positiva de un método exploratorio que excluye desde el principio toda posición de sí [en la existencia] por sí mismo, toda interioridad originaria, todo núcleo irreductible.

El recurso a una explicación genética confirma y acentúa los rasgos arcaicos del mundo ético: en el freudismo, la génesis hace de

fundamento. La instancia interior de la moralidad deriva de una amenaza exterior interiorizada. Es el mismo núcleo afectivo (el núcleo del Edipo) el que encontramos en la fuente de la neurosis y en el origen de la cultura; cada hombre, y toda la humanidad, considerada como un solo hombre, lleva la cicatriz de una prehistoria cuidadosamente borrada por la amnesia, la cicatriz de una antiquísima historia de incesto y parricidio.

Es cierto que el episodio *edípico* simboliza la ganancia cultural, el paso a la institución; pero tal victoria sobre el deseo bruto lleva sobre sí los caracteres arcaicos del temor. Es un abandono de objeto, pero *bajo* el signo del miedo. La escena primitiva, a la que *Tótem* y *tabú* atribuye el nacimiento de la moralidad, es una historia salvaje que sumerje lo sublime dentro de la残酷. A partir de ahí, ya no duda Freud de que nuestra moralidad conserva los rasgos principales que él distingue en el tabú, a saber: la ambivalencia del deseo y del temor, de la atracción y el espanto. La *psicopatología* del tabú, emparentada con la clínica de la neurosis obsesiva, se prolonga en el imperativo kantiano.

Veo en esta crítica de la enajenación moral una extraordinaria contribución a la crítica de la "existencia bajo la ley", iniciada por San Pablo, continuada por Lutero y Kierkegaard, y reanudada en otra forma por Nietzsche. Freud ha descubierto, por su parte, una estructura fundamental de la vida ética, a saber, un primer asidero de la moralidad, con la doble función de preparar la autonomía y, también, de retardarla, de bloquearla en una fase arcaica. El tirano interior representa el papel premoral y antimoral. Es el tiempo ético, en su dimensión de sedimentación no creativa; es la tradición, en cuanto que simultáneamente fundamenta y obstruye la invención moral. Cada uno de nosotros ingresa en su humanidad merced a esa instancia del ideal, pero es *atraído* a la vez hacia su propia infancia, que se nos aparece como una situación nunca superable. Más tarde explicaré los problemas que plantea la institución como tal; los rasgos quasi hegelianos que *descifremos* entonces en la teoría de la identificación no deberán hacemos perder de vista que, si la *institución* es siempre lo otro del deseo, son el deseo y el temor quienes primero y más frecuentemente nos ponen en situación de dependencia enajenante respecto a la ley, de la que san Pablo decía que es "santa y buena" de suyo.

La *metapsicología* no hace más que explicar ese oculto parentesco entre el *superyó* y el *ello*. Esta metapsicología intenta hacer corresponder la "interiorización" de una autoridad extraña con la "diferenciación" misma del deseo. Cómo promover lo sublime en la entraña del deseo, tal es su problema. No nos *sorprende*, en con-

secuencia, ver a Freud relacionando de varias manera el superyó con el ello. A veces percibe en el proceso de idealización una manera de retener la perfección narcisista del niño desplazándola sobre una figura idealizada de sí mismo (yo ideal del ensayo sobre *El narcisismo*), y así nuestro mejor yo está de cierta forma en la línea del falso Cogito, del Cogito abortado. Otras veces es en la identificación misma, proceso estructurante por excelencia (como lo veremos más tarde), donde percibe un componente narcisista; así sucede con todo proceso de interiorización, mediante el cual un objeto perdido prolonga su existencia dentro del yo. Otras veces establece la filiación de la identificación partiendo de la fase oral de la libido (en aquel tiempo lejano en que amar era devorar...). Un texto importante de *El yo y el ello*<sup>30</sup> vincula expresamente, desde el punto de vista económico, sublimación, identificación y regresión narcisista.

De ese modo el complejo de Edipo representa al mismo tiempo una poda del deseo (poda figurada en la castración) y la continuidad afectiva entre la económica de la ley y la económica del deseo. Tal continuidad es la que permite elaborar una económica del superyó: "La derivación [del superyó] a partir de las primeras inversiones objetales del ello y en consecuencia a partir del complejo de Edipo..., lo pone en relación con las adquisiciones filogenéticas del ello y lo convierte en una reencarnación de las formaciones anteriores del yo que han depositado su precipitado en el ello. Y así es como el superyó permanece en forma duradera en estrecho contacto con el ello y puede actuar como su representante frente al yo. El superyó se sumerge profundamente en el ello y ésta es la razón de que esté mucho más alejado de la conciencia que el yo..."<sup>31</sup>

Todo cuanto añada ulteriormente Freud a esa económica del superyó, sobre todo para explicar su carácter severo y cruel, acentuará todavía más sus rasgos arcaizantes. El superyó es un precipitado de identificación y por lo tanto de objetos abandonados, pero con la notable capacidad de volverse contra su propia base pulsional. Para explicar este carácter reactivo del superyó, Freud acentuará en *El final del complejo de Edipo* el papel del miedo a la castración en la época de la "demolición" del Edipo. Según esto, sobrepasar el Edipo (tarea fundamental del ingreso en la cultura) en modo alguno significa escapar al principio del placer, sino ponerlo a salvo, ya que el yo del niño se aparta, bajo la amenaza de castración, del complejo de Edipo para proteger su narcisismo. Finalmente, la introducción del concepto de "masoquismo moral", en *El principio económico del masoquismo*, hará de la **crueldad** del superyó un **representante**

<sup>30</sup> Cf. *infra*, p. 197 y la nota 85.

<sup>31</sup> Cf. *infra*, p. 194 y la nota 90.

te de la pulsión de muerte, interpretada como impulso de destrucción. Este componente mortificante —en el sentido propio del término— fue el último que Freud percibió en la economía del sujeto; y puede que también sea la rúbrica de su arcaísmo.

La pulsión de muerte no es, en efecto, una figura arcaica entre varias otras, sino el índice arcaico de todas las pulsiones, incluso del principio del placer. Tenemos que recordarlo aquí: la pulsión de muerte fue introducida inicialmente para explicar una peripécia de la terapia, la resistencia a la curación, el impulso a repetir la situación traumática original en lugar de elevarla al rango de recuerdo. La función repetitiva se nos aparece así como anterior a la función destructiva en la pulsión de muerte. O mejor, la destrucción es uno de los caminos emprendidos por el viviente para restaurar lo anterior a la vida. Las fórmulas de *Nuevas aportaciones al piscoanálisis* resultan, también a este respecto, más impresionantes que las que hemos tomado de *Más allá del principio del placer*. La tendencia de la vida a destruirse parece tan primitiva, que Freud se arriesga a escribir: "El masoquismo [autodestructivo] es más antiguo que el sadismo [destructor del otro]"<sup>32</sup> y todas las pulsiones tienen como mira restablecer un antiguo estado de cosas provocando algún proceso emparentado con el automatismo de repetición; la embriología no es sino un automatismo de repetición. Afirmando, pues, la "naturaleza conservadora de las pulsiones", Freud instala la muerte en la vida, el retorno a lo inorgánico en la promoción misma de lo orgánico. Por tanto las hipótesis de *Más allá del principio del placer* no eran únicamente "ideas para ver adonde llevaban", sino que expresaban una profunda intuición sobre la naturaleza de las cosas: "Si es verdad que una vez, en alguna época inmemorial, la vida surgió en forma que no podemos imaginar de la materia inorgánica, hubo también, según nuestra hipótesis, creación de una pulsión que tiende a suprimir la vida y a restablecer el estado inorgánico; reconociendo en esta pulsión la autodestrucción de que habla nuestra teoría, podemos considerarla como expresión de una pulsión de muerte que se manifiesta sin excepción en todos los procesos vitales".<sup>33</sup>

Pensaría de buena gana que existe una mutua conveniencia y un estrecho parentesco entre este tema de la repetición mortificante —introducido tardíamente en la teoría— y todas las demás formas del arcaísmo: se hablaba ya de la repetición en la época de *La interpretación de los sueños*, cuando el análisis descubría bajo los disfraces

<sup>32</sup> Nuevas *aportaciones...*, G. W. xv, p. 112; S. E. xxii, p. 105; tr. esp. II, p. 928.

<sup>33</sup> *Ibidem*, G. W. xv, p. 114; S. E. xxii, p. 107; tr. esp. n., p. 929.

oníricos "nuestros más viejos deseos", "el deseo indestructible"; y vuelve a expresarse la repetición en todos los retornos, sublimes o no, al narcisismo; los escritos que van desde *Tótem y tabú* hasta *Moisés y la religión monoteísta* siguen hablando de la repetición: la instancia que impulsa al hombre a superar el deseo infantil es la misma que tira de él hacia atrás. El proceso temporalizante en que consiste, en última instancia, el sistema consciente se despliega en sentido inverso al proceso intemporal de índole pulsional, o mejor, y según Más *allá del principio del placer*, tropieza con un impulso que bien puede llamarse destemporalizante. Tal es sin duda la transcripción más sorprendente que podamos intentar de aquella "guerra de gigantes" que Freud sitúa bajo el doble emblema de Eros y la muerte. Recolectando todas esas modalidades del arcaísmo, se perfila una figura compleja: la de un **retro-destino** o un atraso **destinal** cuya inquietante consistencia no había sido revelada con tanta coherencia por ninguna otra doctrina.

#### 4. ARQUEOLOGÍA Y FILOSOFÍA REFLEXIVA

Nos hemos desorientado en forma extrema en nuestra propia arqueología, al utilizar —según diría Platón— un "razonamiento bástardo" para decir lo otro de nosotros mismos en nosotros mismos. Ahora la cuestión filosófica se plantea así: ¿podemos pensar esa arqueología dentro del marco de una filosofía de la reflexión? Plantear este interrogante equivale a plantear el problema del sentido último del punto de vista económico.

Esta implícita filosofía del deseo indestructible, inmortal, intemporal, no sólo **justifica** los rasgos realistas de la tópica, sino también los rasgos naturalistas de la económica y, finalmente, la distinción misma entre el punto de vista económico y el punto de vista tópico. Recuérdense las dificultades que presentaba la interpretación de los textos referentes a la disociación entre el punto de vista económico y el punto de vista tópico. Habíamos vinculado expresamente el problema a la cuestión del destino específico de los representantes **afectivos** de la pulsión; al no coincidir este destino con el de las **presentaciones representativas**, hubo que agregar el punto de vista **ecológico** al punto de vista tópico, tal como lo atestiguan el ensayo sobre *La represión* y el capítulo III del ensayo sobre *Lo inconsciente*. Seguimos a Freud hasta el momento en que la teoría del inconsciente parece inclinarse hacia una económica pura, con su complejo juego de **investigaciones, desinvestigaciones, contrainvestigaciones y sobre-investigaciones**. Esta marcha hacia lo pulsional puro apareció ante nos-

otros como una marcha hacia lo **pre-significante**, o incluso hacia lo in-significante: "El núcleo del inconsciente —dice Freud— está formado por presentaciones pulsionales que quieren descargar sus investigaciones, en consecuencia por impulsos desiderativos (*Wunsch-regungen*)". Y nuevamente: "En el inconsciente sólo hay contenidos más o menos investidos"; "el destino [de los procesos inconscientes] depende únicamente de su fuerza y de su sumisión a las exigencias de la regulación mediante el placer-displacer".<sup>34</sup>

Ya estamos en condiciones de percibir, bajo el título de Arqueología del sujeto, esa problemática de la "presentación afectiva", como diferente de la problemática de la "presentación representativa"; el psicoanálisis es el conocimiento fronterizo de lo que, dentro de la representación, no pasa a la representación. Y esto que se presenta en el afecto pero no pasa a la representación es el deseo como deseo. La **irreductibilidad** del punto de vista económico a una simple tópica de las representaciones atestigua que el inconsciente no es esencialmente lenguaje, sino sólo impulso hacia el lenguaje. Lo "cuantitativo" es lo mudo, lo **no-hablado** y lo **no-hablanter**, lo innominable en la raíz del decir. Y para expresar ese **no-decir** la psicología sólo dispone de la metáfora **energética**: carga, descarga, y de la metáfora "**capitalista**": colocación, inversión [= inversión, en francés], con toda la serie de sus variantes. En el inconsciente, lo que puede hablar, lo que es **representable**, nos remite a un fondo no **simbolizable**: el deseo como deseo. Aquí es donde lo inconsciente impone un límite a cualquier transcripción lingüística que pretendiera ser exhaustiva.

Ahora bien, tal marcha regresiva —muy merecedora del nombre de **análisis**— hacia lo pre-significante y lo **in-significante** resultaría a su vez in-significante si no la adjuntáramos a una problemática del sujeto; lo que ella designa propiamente es el **sum** del Cogito. Igual que la "pérdida" de la conciencia en una tópica sólo se entiende por la **posibilidad** de una "recuperación" en el devenir-consciente, así una pura económica del deseo sólo se entiende como **posibilidad** de reconocer la posición del deseo dentro de la serie de sus derivados, en la espesura y en el límite de lo significante.

Procuraré explicar esa función del deseo, en el origen del lenguaje y antes del lenguaje, recurriendo a una comparación tomada de la historia de la filosofía. La precedencia de la pulsión respecto a la representación y la irreductibilidad del afecto a la representación se relacionan con una problemática no dominante pero tampoco **insólita** incluso dentro de nuestra tradición más racionalista. El proble-

\*\* *Lo inconsciente*, G. W. x, p. 286; S. E. xiv, p. 187; tr. esp. i, p. 1061.

ma es común a todos los filósofos que han intentado articular los modos del conocimiento en los modos del deseo y el esfuerzo. Grandes nombres jalonan esta tradición, desde los muy próximos a nosotros hasta los más alejados. Así es como intentó Nietzsche arraigar los valores en la voluntad, entendiéndolos como "puntos de vista" y como "perspectivas", y tratándolos como índices o de resentimiento o de auténtico poder. El problema de Freud resulta más obviamente emparentado con el de Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*. Pero la cuestión se remonta mucho más allá: aparece ya en Spinoza y más claramente en Leibniz. El libro **III** de la *Ética* coordina la problemática de la idea a la del esfuerzo. Proposición **VI**: "Todo ser se esfuerza, en cuanto de él depende, por perseverar en su ser". Proposición **IX**: "El espíritu se esfuerza, lo mismo en cuanto posee ideas claras y distintas como en cuanto que tiene ideas confusas, por perseverar en su ser en forma infinitamente duradera, y tiene conciencia de tal esfuerzo". Proposición **XI**: "Todo lo que aumenta o disminuye ayuda o entorpece el poder activo de nuestro cuerpo, aumenta o **disminuye**, ayuda o entorpece el poder pensante de nuestra alma mediante una idea de esa cosa". Finalmente, la correlación entre idea y esfuerzo la fundamenta Spinoza en la **definición** misma del alma (**mens**) como percepción necesaria de las afecciones del **cuerpo**.<sup>35</sup>

Pero puede que sea **Leibniz** quien mejor anuncie a Freud: el equivalente **leibniziano** de la función de *Repräsentanz* es el concepto de "expresión". Como se sabe, la mónada expresa el universo y en este sentido ella percibe; la expresión no es función tan sólo de la mónada dotada de reflexión, ni siquiera de la mónada dotada de conciencia: toda mónada percibe, es decir, todo ser que existe por sí y no por agregado. Leibniz declara, en su correspondencia con **Arnaud**, que la **función** expresiva es común a todas las formas o almas; lo cual equivale a decir que la expresión no se define por un acto consciente. Ese poder de concentrar una diversidad en un acto único, de la que sería una especie de espejo activo, es más fundamental aún que la conciencia. Cabe incluso seguir su degradación progresiva hacia lo **mineral**.<sup>36</sup> Por este ángulo la filosofía de Leibniz puede integrar la noción de inconsciente mejor que la filosofía de Descartes. Declara la **Monadología**: "El estado pasajero que abarca y representa una multiplicidad en la unidad, o en la sustancia simple, no es sino lo que llamamos **Percepción**, que debe distinguirse de la apercepción o la conciencia, como se verá a continuación. Y en eso es donde han fallado gravemente los cartesianos, al no tener

<sup>35</sup> *Ética*, libro n, proposiciones **XII**, **XVI** y **XXIII**.

<sup>36</sup> Cf. *Nouveaux essais*, 9.

en cuenta las percepciones que no se aperciben..." (art. **xiv**). He aquí la otra cara de la expresión: "La acción del principio interno que provoca el cambio o el paso de una percepción a otra puede ser denominada *Apetición*; es cierto que no siempre podrá el apetito llegar totalmente a la completa percepción, a la que tiende, pero siempre logra algo y llega a nuevas percepciones" (art. **xv**). De este modo la noción misma de alma se define en general por esa relación entre percepción y esfuerzo: por medio de la percepción, todo esfuerzo viene a ser representativo de una multiplicidad en una unidad; por medio del esfuerzo, toda percepción tiende hacia una mayor distinción.

Leibniz saca así a relucir una doble ley de la representación: la representación pretende ser verdadera en cuanto que representa alguna cosa; pero es también expresión vital, expresión del esfuerzo o apetito. Y tal interferencia de la segunda función en la primera viene a plantear el problema de la ilusión; pero resulta que la distorsión (*Entstellung*), término que abarca los diversos mecanismos del trabajo del sueño (desplazamiento, condensación y *figuración*), ha sido ya insertada dentro de esa gran función de la expresividad. Quiere decirse que el problema planteado en la metapsicología freudiana por la relación entre representación y pulsión sobrepasa con mucho el caso del psicoanálisis.

Pero si bien el problema planteado, en último recurso, por el punto de vista económico freudiano resulta no ser absolutamente nuevo, en cambio es cierto que tiene una innegable originalidad respecto a Spinoza y Leibniz. Dicha originalidad es completa en el papel representado por la barrera entre los sistemas. Spinoza y Leibniz sabían perfectamente que el esfuerzo y la idea, la apetición y la percepción se unen más acá de la conciencia: en Spinoza el alma es idea del cuerpo antes de ser idea de sí misma, y en Leibniz la percepción puede no ir acompañada de apercepción. La paradoja freudiana de la presentación pulsional, principalmente en forma de afecto, consiste en que la captación reflexiva de ese lazo no es posible en la forma directa *de una* simple toma de conciencia; lo pre-reflexivo significa ahí incapacidad de reflexión. Según esto, lo que debemos considerar como equivalente a esa elevación de poder en que consistía para Spinoza y para Leibniz el paso de la idea del cuerpo a la idea de la idea, o de la percepción a la apercepción, es todo el conjunto de procedimientos implicados en la llamada técnica **psicoanalítica**. Esta técnica intermediaria no cambia en forma radical el problema de **estructura**: el rodeo por otra conciencia, por el **trabajo**, la "translaboración" (*Durcharbeitung*) comentada más arriba, no suprime la continuidad estructural entre inconsciente y **cons-**

ciente, ni tampoco entre presentación pulsional y representación. Y por eso el afecto, incluso disociado de la representación, sigue siendo una "presentación" pulsional. Su función de presentar el cuerpo en el alma ya constituye una magnitud psíquica. Examinando esa teoría del afecto bajo la óptica del lenguaje reflexivo —que es de lo que ahora se trata—, diremos lo siguiente: si el deseo es lo innombrable, sin embargo se encuentra originariamente orientado hacia el lenguaje; quiere ser dicho; está en potencia de hablar; el hecho de que el deseo sea a la vez lo no-dicho y el querer-decir, lo innominable y la potencia de hablar es lo que hace de él un concepto límite en la frontera de lo orgánico y lo psíquico.

¿No venía Leibniz a decir lo mismo cuando escribía a propósito de la apetición: "...no siempre podrá el apetito llegar totalmente a la completa percepción, a la que tiende, pero siempre logra algo y llega a nuevas percepciones"? <sup>37</sup>

¿Qué significa un existente que tiene una arqueología? La respuesta parecería fácil antes de Freud: se trata de un ser que ha sido niño antes de ser hombre. Pero nosotros no sabemos aún qué significa eso. Posición del deseo, índole irrebasable de la vida, son dos expresiones que nos impulsan más lejos, más a lo profundo.

Ante todo, lo que se pone en tela de juicio es el estatuto de la representación dentro de una antropología concreta. Propusimos colocar tal estatuto bajo las leyes de la doble expresividad. La representación está sometida no sólo a una ley de intencionalidad que hace de ella expresión de algo, sino también a otra ley que hace de ella manifestación de la vida, de un esfuerzo o de un deseo. Y la interferencia de esta otra función expresiva determina el que la representación pueda ser distorsionada. Según esto, la representación es susceptible de una doble investigación: investigación gnoseológica (o criteriológica), si consideramos la representación como relación intencional regulada por ese algo que en ella se manifiesta, e investigación exegética, si nos fijamos en el deseo oculto en ella. De donde resulta que una teoría del conocimiento es abstraída y se constituye mediante una especie de reducción, aplicada a esa apetición que regula el paso de una percepción a otra; y a la inversa: una hermenéutica reductiva, decidida a no explorar sino las expresiones del deseo, procede mediante una reducción inversa, que cuando menos vale como protesta contra la abstracción de la teoría del conocimiento y su pretendida pureza. Tal reducción del conocer como tal ates-

<sup>37</sup> *Monadología*, art. xv. Acerca de la significación del deseo, cf. J. Lacan, "Le désir et ses interprétations", Seminario, 1958-59, *Bull. de Psych.*, enero, 1960. Norman O. Brown, *Eros y Tánatos*, tr. esp., Joaquín Mortiz, México, 1967. Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, tr. esp., Joaquín Mortiz, México, 1965.

tigua la **no-autonomía** del conocer, su arraigamiento en la existencia entendida como deseo y como esfuerzo. Por donde descubrimos no sólo el carácter **irrebasable** de la **vida**, sino también la interferencia del deseo en la intencionalidad, a la que impone una invencible oscuridad, una parcialidad irrecusables. Descubrimos también que la verdad es una tarea: la verdad sigue siendo una Idea, una Idea infinita, para un ser que nace **primordialmente** como deseo y esfuerzo, o en lenguaje de Freud, como libido invenciblemente narcisista.

Recojo además las conclusiones de mi *Philosophie de la volonté*, en *Le volontaire et l'involontaire*: el carácter, el inconsciente y la vida —**décía yo allí**— son figuras de lo involuntario absoluto, que me aseguran que mi libertad es una "libertad humana **solamente**",<sup>38</sup> es decir, una libertad motivada, encamada, contingente. Me pongo [en la existencia] como ya puesto en y por mi deseo de ser. Y ahí, "querer no es **crear**".<sup>39</sup> Tales conclusiones puedo ratificarlas ahora también; pero voy más allá en un punto decisivo, el mismo que ha puesto en marcha toda la investigación de este libro. Un método hermenéutico, acoplado a la reflexión, va mucho más lejos que un método **eidético** como el que yo practicaba entonces. La dependencia del Cogito respecto a la posición del deseo no puede ser objeto de una experiencia inmediata, sino que debe ser interpretada por medio de otra conciencia, en los signos aparentemente sin sentido que se ofrecen a la interlocución. En modo alguno se trata de una dependencia experimentada, sino de una dependencia descifrada, interpretada a través de los sueños, las fantasías, los mitos, todo lo cual constituye de algún modo el discurso indirecto de esa muda **tiniebla**. El **enraizamiento** mismo de la reflexión en la vida sólo puede comprenderlo la conciencia reflexiva en calidad de verdad hermenéutica.

<sup>38</sup> *Le volontaire et l'involontaire*, pp. 453 ss.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

## DIALÉCTICA: ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA

¿Acaba el repaso filosófico del freudismo en una filosofía de la reflexión? ¿Basta, para comprender el freudismo, con volver a relacionarlo con esta filosofía mediante el concepto intermediario de arqueología?

La segunda pregunta es clave de la primera; me parece que el concepto de arqueología del sujeto sigue siendo muy abstracto en tanto no se lo sitúe dentro de una relación de oposición dialéctica con el término complementario de teleología. Sólo un sujeto que tiene *télos* tiene también una *arché*. Si comprendiera esta articulación entre arqueología y teleología, comprendería muchas otras cosas. Y ante todo comprendería que mi idea de la reflexión seguirá siendo abstracta mientras no integre en ella esta nueva dialéctica. Decíamos más arriba que el sujeto nunca resulta ser el que uno piensa. Pero para llegar hasta su verdadero ser no basta con descubrir la inadecuación de la conciencia que tiene de sí mismo, ni tampoco con descubrir el poder del deseo que lo pone en la existencia. Es preciso también descubrir que el "devenir-consciente", mediante el que se *apropia* el sentido de su existencia como deseo y como esfuerzo, no le pertenece a él, sino que pertenece al *sentido* que se hace en él. Le es preciso mediatizar la conciencia de sí por medio del espíritu, es decir, por medio de las figuras que otorgan un *télos* a ese "devenir-consciente". La afirmación de que sólo tenemos una arqueología del sujeto en contraste con una *teleología*, nos remite a esta otra: la teleología sólo se da mediante ciertas figuras del espíritu, esto es, mediante un nuevo *descentramiento*, o una nueva desposesión que denomino espíritu, lo mismo que llamé inconsciente al lugar de aquel otro desplazamiento del origen del sentido al trasfondo del yo.

Comprendiendo esa conexión, en la entraña de una filosofía del sujeto, entre su arqueología y su teleología, es decir, entre dos desasimilaciones de la conciencia, se comprende también que la guerra de las dos hermenéuticas —máximo problema de nuestra problemática— está a punto de encontrar una salida. Visto desde afuera, el psicoanálisis nos pareció una hermenéutica reductiva, desmistificante, y en este aspecto se oponía a una hermenéutica que calificamos

como restauradora, a una recolección de lo sagrado. No habíamos percibido, ni lo percibimos todavía, el ligamen entre los dos modos contrarios de la interpretación. No estamos en condiciones de rebasar una simple antitética, es decir, una oposición cuyos términos se mantienen ajenos el uno al otro. La dialéctica de la arqueología y la teleología representa el auténtico terreno filosófico sobre el que podemos comprender la complementariedad de dos hermenéuticas irreductibles y opuestas, aplicada a las formaciones mítico-poéticas de la cultura. Esta solución al problema hermenéutico inicial constituye, pues, el horizonte de nuestra empresa. Sin embargo, no podremos llenar de sentido a tales fórmulas hasta que la presente dialéctica no la hayamos comprendido y llevado a la entraña misma de la semántica del deseo.

El lector avisado no dejará de detenernos en el umbral de este capítulo para objetarnos que nos estamos saliendo totalmente de una problemática psicoanalítica. Freud declaró en forma expresa que la disciplina por él fundada es un "análisis", por lo tanto una descomposición de elementos a la vez que un remontarse a los orígenes, pero de ninguna manera una síntesis; el **psico-análisis** no puede, pues, completarse con una **psico-síntesis**.<sup>1</sup> Concedería lo que pide al analista que me formulara esa objeción: Pero mi propósito es totalmente diferente; la presente meditación es de índole filosófica, aunque trate de inspeccionar el concepto de arqueología. Después de haber dicho: "leyendo a Freud, sólo me comprendo a mí mismo elaborando la noción de una arqueología del sujeto", digo ahora: "no comprendo la noción de arqueología sino en su relación dialéctica con una teleología". Según eso, al volverme hacia Freud, busco en su misma obra (es decir, en el análisis como análisis) la referencia a su contrario dialéctico. Espero hacer ver que podemos encontrarlo, y que el análisis no deja de ser dialéctica. No pretendiendo, pues, completar a Freud, sino comprenderle comprendiéndome. Y me atrevo a pensar que avanzo en esa doble comprensión de Freud y de mí mismo al descubrir los aspectos dialécticos tanto de la reflexión como del freudismo.

Lo que quiero demostrar es lo siguiente: que si el freudismo es una arqueología explícita y tematizada, nos remite de suyo, por la índole dialéctica de sus conceptos, a una teleología implícita y no tematizada.

Voy a recurrir a un rodeo para explicar esa relación entre arqueología tematizada y teleología no tematizada. El ejemplo —o más bien el contra-ejemplo— que propongo es el de la fenomenología

<sup>1</sup> *Los caminos de la terapia psicoanalítica* (1918): G. W. XII, p. 185; S. E. XVII, p. 160; tr. esp. II, en *Técnica psicoanalítica*, p. 450.

hegeliana, donde los mismos **problemas** se **presentan** en orden inverso. La *Fenomenología del espíritu* es, en efecto, una **teleología** explícita de la toma de conciencia y, a este respecto, contiene el modelo de toda teleología de la conciencia. Pero tal teleología se eleva, al mismo tiempo, sobre el fondo de la vida y el deseo, en un sentido tal que bien puede hablarse, en Hegel mismo, del carácter **irrebasable** de la vida y el deseo, pese al hecho de que eso **irrebasable** siempre resulta rebasado en espíritu y en verdad. Al usar de tal rodeo, en modo alguno intento meter a Freud en Hegel y a Hegel en **Freud**, confundiéndolo todo. Sus problemáticas son demasiado diferentes para mezclar así las cartas. Por otra parte, creo demasiado en que todas las grandes filosofías contienen las mismas cosas, aunque puestas en diferente orden, para dar pábulo a la necia idea de entremezclarlas unas tras otras en un eclecticismo tan **cómodo** como monstruoso. Mi propósito difiere todo lo posible de tal eclecticismo. Hegel y Freud representan cada quien por sí solo continentes enteros y no puede haber, entre una y otra totalidad, sino relaciones de *homología*. Una de estas relaciones homologas es la que voy a expresar, intentando descubrir en el freudismo cierta dialéctica de arqueología y teleología (puesta en claro por **Hegel**). En Freud hay ese mismo enlace, aunque en orden y proporción inversos. Freud, diría yo, vincula una arqueología tematizada de lo inconsciente a una teleología no tematizada del “**devenir-consciente**”, *así como* Hegel vincula la teleología explícita del espíritu a una arqueología implícita de la **vida** y el deseo. No es, pues, que esté mezclando a Hegel con Freud, sino que busco en Freud una imagen invertida de Hegel, a fin de distinguir, guiado por ese esquema, ciertos rasgos **dialécticos** que no encontraron una completa elaboración sistemática dentro de la teoría, aunque tengan en la práctica analítica un valor operatorio evidente y **constante**.<sup>2</sup>

## 1. UN MODELO TELEOLÓGICO DE LA CONCIENCIA: LA FENOMENOLOGÍA HEGELIANA

Lo que Hegel propone para estudiar es una fenomenología, pero no una fenomenología de la conciencia sino del espíritu. Entendemos

<sup>2</sup> Todo este capítulo constituye un debate interior con Herbert Marcuse, Eros y *civilización*, con J. C. Flugel, *Man, Moráis and Society*, Pelikan Books, 1945, y con Philip Rieff, *Freud, the Mind of the Moralist*, Gollancz, Londres, 1959 [tr. esp., *Freud, la mente de un moralista*, Paidós, Buenos Aires, 1966]. Confróntese igualmente con Marthe Robert, *La révolution psychanalytique*, Payot, 1964. [Tr. esp. *La revolución psicoanalítica*, FCE, México, 1966.]

por ella una descripción de las figuras, categorías o símbolos que guían ese crecimiento siguiendo el orden de una síntesis progresiva. Esta vía indirecta resulta más fecunda que una psicología directa del crecimiento;<sup>8</sup> el propio crecimiento se sitúa en el cruce de dos sistemas de interpretación. En efecto, esa fenomenología del espíritu engendra una nueva hermenéutica que descentra el foco del sentido no menos que el psicoanálisis. La génesis del sentido no proviene de la conciencia misma; más bien es la conciencia quien está habitada por un proceso que la mediatisa y eleva su certeza a verdad. Aquí sí que no se comprende la conciencia a no ser que se deje descentrar. El espíritu, el *Geist*, es ese movimiento, esa dialéctica de figuras que hace de la conciencia una "conciencia de sí", una "razón" y, en fin, mediante el movimiento circular de la dialéctica, reafirma la conciencia inmediata, pero a la luz del completo proceso de la mediación. Primeramente el desasimiento y sólo al final la repetición; entre aquél y ésta queda lo esencial, o sea el recorrido completo de la constelación de las figuras: el dueño y el esclavo, el destierro estoico del pensamiento, la indiferencia escéptica, la conciencia desdichada, el servicio del alma adicta, la observación de la naturaleza, el espíritu de las luces, etc. El hombre se hace adulto, se hace consciente cuando es capaz de estas nuevas figuras, cuya serie constituye el espíritu en el sentido hegeliano del término. Por ejemplo —y conste que se trata por el momento de un ejemplo que no se justifica separado de la marcha total—, al pasar el espíritu por la dialéctica del amo y el esclavo, la conciencia ingresa en el proceso del reconocerse a sí mismo en otro, se desdobra y llega a ser un sí mismo. Es así como todos los grados del reconocimiento tienen que pasar por regiones de sentido que son por

<sup>8</sup> El "devenir-consciente" es, a primera vista, una cuestión sencilla y parece que la complicamos inútilmente sobrecargando la psicología con un aparato conceptual demasiado pesado. Es cierto —se dirá— que la conciencia no es un dato sino una tarea, incluso un trabajo en lenguaje económico, una "reestructuración" de todas las fuerzas puestas en juego. ¿No basta con una psicología de la personalidad para explicar ese paso de la infancia a la vida adulta? ¿No corresponde eso que las diversas escuelas neofreudianas han denominado *ego-análisis* a la misma preocupación? No quiero ocultar mi desconfianza hacia las rectificaciones que convierten el psicoanálisis en un sistema ecléctico. Ignoro si tales adiciones hacen más clarividente al propio analista; lo que sí es cierto es que enmascaran las implicaciones teóricas perfectamente percibidas por Freud. Debemos preferir siempre la dialéctica al eclectismo, ya que aquella saca más provecho de la oposición que de un remiendo a base de un empirismo sin principios. Además, esos nuevos aspectos del psicoanálisis se nos mostrarán dotados acaso de nueva fuerza si los miramos como producto dialéctico de dos enfoques opuestos. Por eso yo no buscaré primordialmente el sentido del crecimiento psicológico, de la maduración, en una psicología de la personalidad, ni en un *ego-análisis*, sino en una nueva especie de fenomenología.

principio irreductibles a meras proyecciones pulsionales, a "ilusiones". Una exégesis de la conciencia **consistiría** en una progresión a través de todas las esferas de sentido que una conciencia debe encontrar y apropiarse, para reflejarse a sí misma como un sí mismo, como un sí mismo humano, adulto y consciente. Este proceso nada tiene que ver con la introspección; en modo alguno se trata de un "narcisismo", ya que el centro del Sí no es el Ego psicológico, sino eso que Hegel denomina el espíritu, es decir, la dialéctica misma de las figuras. La conciencia sólo es la interiorización de ese movimiento, interiorización que es preciso recobrar en las estructuras objetivas de las **instituciones**, los monumentos, las obras artísticas y culturales.

En el próximo capítulo diré qué cabe hacer hoy día con esa **metapsicología** sacada de Hegel y que propongo confrontar con la de Freud, para comprenderlas la una por la otra. De ninguna manera pienso que podamos, después de un siglo, restaurar la **Fenomenología del espíritu** tal como fue escrita; pero me parece que debiéramos tomar **como** guía, al emprender cualquier nueva empresa de la misma **índole**, los dos temas rectores que caracterizan, en mi opinión, una fenomenología del **Espíritu**.

El primero se refiere al **cariz** de la dialéctica hegeliana; esta dialéctica, en efecto, constituye un movimiento sintético, progresivo **que**, por contraste y de rechazo, descubre el carácter propiamente analítico del psicoanálisis y el carácter regresivo, en el sentido técnico de la palabra, de su interpretación económica. En la fenomenología hegeliana cada figura recibe su sentido de la figura siguiente; así, el estoicismo es la verdad del reconocimiento del amo y el esclavo, pero el escepticismo es la verdad de la **postura** estoica que declara **inesenciales** y anula todas las diferencias entre el amo y el esclavo, etc. La verdad de un momento reside en el momento siguiente; el sentido procede siempre yendo del final hacia el comienzo. De esta primera regla de lectura se derivan varias consecuencias: la fenomenología es posible en virtud de ese movimiento retrógrado de la verdad; no crea nada, sino que **explicita** el sentido a medida que éste se va descubriendo, por lo mismo que el sentido final es inmanente a cada uno de sus momentos anteriores. Por eso puede la fenomenología desim-**plicar** ese sentido ulterior de la inspección del sentido anterior. El filósofo puede así ajustar su conducta a lo que *aparece*: puede ser fenomenólogo; pero si es capaz de expresar lo que aparece, esto se debe a que lo ve a la luz de las figuras ulteriores. La verdad consiste en ese avanzar del espíritu hacia sí mismo, pero no brota de sí misma, sino de las figuras anteriores, y éste es el rasgo que cualifica esta fenomenología como fenomenología del espíritu y no

de la conciencia. Por la misma **razón**, la conciencia así revelada nada tiene que ver con la conciencia que precede a ese movimiento dialéctico. Como se sabe, Hegel llama conciencia, en la *Fenomenología del espíritu*, a la simple manifestación del ser del mundo a través de un testigo que se ignora a sí mismo. Antes de la conciencia de sí, la conciencia es simplemente la manifestación del mundo.

Esta primera pincelada, referente al cariz de la fenomenología hegeliana, exige otra referente a su contenido (aunque en Hegel sea imposible separar la forma dialéctica de su contenido, puesto que la dialéctica es la producción del contenido por sí **mismo**). Podemos formular así este segundo rasgo: lo que se cuestiona o está en juego, en tal fenomenología, es la **producción** del sí —*Selbst*—, del sí de la conciencia de sí. Ya dije que el primer rasgo es la clave del segundo: la posición del sí resulta, en efecto, inseparable de su producción mediante la síntesis progresiva; por eso es por lo que el sí no figura, ni puede figurar, en una tópica; no puede manifestarse entre los destinos o vicisitudes pulsionales que son el tema de la económica.

Fijémonos un poco más de cerca en cómo se manifiesta y aparece el sí en la *Fenomenología del espíritu*. Es curioso que el sí esté ya prefigurado en el deseo —*Begierde*— y, por así decirlo, se impulse a sí mismo. Hegel y Freud coinciden en este punto: una cultura nace en el movimiento del deseo. Podemos apurar más sus **coincidencias**: en ambos, el abandono del objeto, la muerte del **objeto** representan un papel esencial en la educación del deseo; el amo hegeliano que ha puesto su vida en juego y la recupera como dominación, realiza el mismo proceso que describirá Freud como comportamiento de duelo y como instalación del objeto en la interioridad. En este sentido se da algo más que un mero encuentro entre la identificación freudiana y la constitución hegeliana del sí.

Pero si bien las correspondencias término a término pueden multiplicarse, en cambio el sentido de la génesis es muy diferente. Ya hemos visto cómo, según Freud, toda sublimación que hace aparecer metas nuevas, esencialmente sociales, debe ser interpretada económicamente como retorno de la libido **objetal** a la libido narcisista. En Hegel el espíritu es la verdad de la vida, verdad ignorada aún en la situación del deseo, pero que se refleja en la toma de conciencia de la vida. La conciencia de sí, dice Jean Hyppolite, "representa, en esa toma de conciencia, el origen de una verdad que lo es para sí a la vez que lo es en sí, una verdad que se hace en una historia por la mediación de las diversas conciencias de sí, cuya interacción y unidad constituyen —y sólo ellas— el espíritu".<sup>4</sup> Por eso la *Unruhigkeit*

\* J. Hyppolite, *Genèse et structure de la prénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 144.

**keit**, "la inquietud" de la vida no se define, primordialmente, como empuje y pulsión sino como **no-coincidencia** consigo mismo; ya contiene en sí la negatividad que la hace ser otra y, haciéndola ser otra, la hace ser sí misma; la negación le pertenece como propiedad. Por eso puede Hegel decir que la vida es el sí, pero en una forma inmediata —el sí en sí— que sólo se conoce en la **reflexión**, donde el sí es, finalmente, para sí. De este modo la luz de la vida, para expresarnos como San Juan, se revela en la vida y por la vida, aunque la conciencia de sí siga, no obstante, **siendo**, la tierra natal de la verdad y ante todo la verdad de la vida. Este movimiento recurrente de lo verdadero es el que otorga todo su sentido a la filosofía hegeliana del deseo, ya que, si cabe afirmar que la conciencia de sí es deseo, esto se debe a que el deseo está ya iluminado por la dialéctica del desdoblamiento de la conciencia en dos conciencias de sí rivales. La anterior dialéctica del deseo contiene una verdad a la luz de la ulterior dialéctica del amo y el esclavo. Ya sabemos que el deseo se revela en calidad de deseo humano como deseo del deseo de otra conciencia. La dualidad de las conciencias vivas de sí figura ya, en forma exterior, lo que ulteriormente será desdoblamiento de la conciencia de sí dentro de sí misma, hasta el momento en que la **conciencia** desdichada sólo sea pura división de sí misma. El deseo carece pues de toda inteligibilidad propia; la posición [en la existencia] de la conciencia de sí como deseo determina el que, precediéndose a sí misma, haya una luz de la vida; en efecto, la conciencia de sí se presenta como deseo en el camino del retorno a sí mismo, a partir de la simple conciencia que sólo era el despliegue del ser distinto del mundo. La cosa ya no es entonces espectáculo, sino aparición que desaparece; y la conciencia desiderante se aparece a sí misma en esa desaparición. Pero ¿qué es lo que ella desea al desear algo? Tras de lo que ella va, al amparo de esa retirada del mundo sensible, relacionada en lo sucesivo con la unidad de la conciencia de sí consigo misma, tras de lo que ella va es ella misma. Por eso sólo se alcanzará a sí misma a través de su relación con otro deseo, con otra conciencia de sí. Según esto, es una "dialéctica teleológica"—según la expresión misma que Jean Hyppolite utiliza comentando este difícil pasaje<sup>5</sup>— lo que "explica en forma progresiva todos los horizontes de ese deseo que constituye el nacimiento de la conciencia de sí";<sup>6</sup> el deseo de sí se desimplica del deseo de algo; por eso se busca a sí mismo en el otro; finalmente, eso que primeramente precede y luego se explicita es el deseo del **reconocimiento** del hombre por el hombre. Esa anticipación permite afirmar lo siguiente: "el

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

objeto sensible se convierte en vida por medio de esa reflexión en sí mismo". La marca reflexiva que distingue al objeto del deseo, como algo vivo, del simple objeto perdido no puede en este aspecto nacer por simple evolución de lo anterior hacia lo ulterior. Por eso, al descubrir Hegel en la alteridad del deseo la intención de otro deseo, de otra conciencia desiderante, a la vez extraña e idéntica, declara sin ambages que el concepto del espíritu está ya ahí para nosotros los filósofos, para nosotros que nos hemos adelantado al movimiento.

La fenomenología del deseo, en que nos hemos detenido bastante en razón de sus afinidades con el freudismo, es todo lo contrario de una génesis de lo superior a partir de lo inferior; consiste más bien en exponer el sentido y las condiciones del deseo tal como se nos aparecen en los momentos ulteriores; el deseo es deseo sólo si la vida se manifiesta como otro deseo; y esta certeza adquiere a su vez su verdad en la reflexión redoblada, en la duplicación de la conciencia de sí. Con esta condición es posible que aparezca la conciencia de sí en medio de la vida. La reflexión puede ser creadora en cuanto que cada momento envuelve en su certeza algo no-sabido, que todos los momentos ulteriores se emplearán en explicitar y mediatizar. Por eso liga Hegel el concepto de *infinitud* a ese trabajo del mutuo reconocimiento: el concepto de la conciencia de sí —afirma— es "el concepto de la infinitud realizándose en y por la conciencia"; en efecto, la oposición mediante la cual cada conciencia se busca en la otra y "hace lo que hace en cuanto que también lo hace la otra"<sup>7</sup> es un movimiento infinito, en el sentido de que cada término sale de sus límites para venir a ser el otro. Reconocemos aquí la *Unruhigkeit*, la inquietud de la vida, pero llevada al grado reflexivo mediante la oposición y la lucha. Sólo en esta lucha por el reconocimiento se descubre que el sí nunca es simplemente lo que es, y que en este sentido es infinito.

Si la fenomenología del Espíritu sólo fuese una teleología, como parece deducirse de la presente meditación, y si el psicoanálisis sólo fuese una arqueología, como lo daba a entender el estudio anterior, las dos aproximaciones resultarían puramente antitéticas. Psicoanálisis freudiano y fenomenología hegeliana constituirían juntos lo que podríamos denominar con razón una antitética de la reflexión. (Doy al término antitética el sentido que le da Kant en el estudio de los antinomias, o sea el de una oposición no mediatizada, bien por no ser posible o bien porque no lo ha sido todavía.) Aunque provisional, tal fase del pensamiento resulta muy instructiva, ya que sólo en contraste con una teleología se manifiesta plenamente la índole

<sup>7</sup> Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, t. I, p. 160. [Tr. esp. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 122.]

arqueológica del freudismo. Al contrastarlo con Hegel se observa en Freud una extraña y profunda filosofía del destino que es como el **re**-verso irrefutable de toda fenomenología del espíritu, imantada por el futuro **absoluto** del discurso total. Arcaísmo del ello y arcaísmo del **superyó**, arcaísmo del narcisismo y arcaísmo de la pulsión de muerte constituyen un arcaísmo único, como contrapuesto al movimiento del espíritu. Podríamos sintetizar bien la antítesis en los términos siguientes: el espíritu encuentra su sentido en las figuras **ulteriores**, y es un proceso que aniquila siempre su punto de partida y sólo se consolida al final; el inconsciente significa esencialmente que la inteligibilidad deriva siempre de figuras anteriores, ya se entienda tal anterioridad en sentido puramente cronológico, ya en sentido metafórico. El hombre es el único ser que es presa de su infancia; un ser siempre en retroceso hacia su infancia; incluso atenuando el carácter demasiado histórico de tal interpretación pretérita, resulta que seguimos emplazados frente a una anterioridad simbólica; de esta forma, si interpretamos el inconsciente como el orden de los **significantes-claves** que están ahí desde siempre, tal anterioridad de los **significantes-claves** respecto a cualesquiera sucesos temporalmente interpretados nos remite a un sentido más simbólico de la anterioridad, pero **sigue** ofreciendo al orden inverso del espíritu el contrapolo que estamos buscando. Digamos, pues, en términos **muy** generales: el espíritu es el orden de lo terminal; el inconsciente es el orden de lo primordial. Para explicar esta antítesis en la forma más escueta posible, yo diría: el espíritu es historia, mientras que el inconsciente es destino; destino hacia atrás de lo infantil, destino tras de unos símbolos que ya están allá y se reiteran **indefinidamente...**

## 2. LO IRREBASABLE DE LA VIDA Y DEL DESEO

Debemos, sin **embargo**, rebasar esta antitética, cuyo riesgo consiste en conducirnos solapadamente a un cómodo eclectismo en que Fenomenología del Espíritu y psicoanálisis vendrían a resultar vagamente complementarios. Tal caricatura de la dialéctica se exorciza haciendo ver cómo cada una de las dos disciplinas de pensamiento, considerada en y por sí misma, se encuentra presente en la otra. Y no como su contrario exterior, sino como su contrario propio, al que de suyo nos remite. Mi propósito consiste, pues, en mostrar cómo la cuestión de Freud está en Hegel, a fin de prepararme a comprender cómo la cuestión de Hegel está en Freud.

Reencontrar la cuestión de Freud en Hegel equivale a encontrar la posición del deseo en la entraña misma del proceso "espiritual"

del desdoblamiento de la conciencia y la satisfacción del deseo en el reconocimiento de las conciencias de sí.

Volvamos, pues, al difícil paso, en la *Fenomenología del espíritu*, de la vida y del deseo a la conciencia de sí. No me retracto en nada de la interpretación ya dada; sólo quiero complementarla. ¿No nos será posible encontrar, no ya fuera de esa dialéctica sino de algún modo en su filigrana, eso que yo llamaría carácter **irrebasable** de la vida y el deseo? ¿No es justamente la teleología de la conciencia de sí quien nos descubre que la vida queda rebasada por la conciencia de sí y, *al mismo tiempo*, que la vida y el deseo son siempre **irrebasables**, como posición inicial, afirmación originaria y expansión inmediata? La vida es, en la entraña misma de la conciencia de sí, ese oscuro espesor que la conciencia de sí descubre tras de ella en su propio avance, como lo que comporta la primera diferencia consigo misma.

¿Cómo se manifiesta lo irrebasable de la vida en el **rebasamiento** efectuado por la conciencia de sí? De varios modos y a **varios** niveles de la dialéctica de la conciencia de sí.

Debemos decir ante todo que la dialéctica del reconocimiento, que sigue a la del deseo, no le es *exterior* sino que de alguna forma constituye su despliegue y su **explicitación**. El concepto importante que hace de bisagra entre los dos momentos es el concepto de satisfacción (*Befriedigung*); representa el mismo papel que el principio freudiano del placer. Pues bien, Hegel lo vincula justamente a lo que él denomina "puro yo". El puro yo equivale de alguna forma, en el contexto hegeliano, a la ingenua conciencia de sí, que cree alcanzarse inmediatamente en la supresión del objeto, en la consumición inmediata de ese objeto: "El Yo simple pertenece a ese género, es lo universal simple para el que las diferencias se reducen a nada; pero sólo lo es cuando es la esencia negativa de los momentos independientes que se han formado. Es así como la conciencia de sí está **segura** de sí misma únicamente mediante la supresión de ese Otro que se le aparece como vicia independiente; ella es *deseo*. Segura de la nulidad de ese Otro, la conciencia pone **para** sí esa nulidad como verdad propia, aniquilando el objeto independiente, y se da así la certeza de sí misma, como *verdadera* certeza, una certeza que viene a serlo para ella en *forma objetiva*".<sup>8</sup>

El yo puro dice: Existo puesto que gozo y en ese gozo veo que desaparece y se derrite ese objeto cuya solidez proclamaba toda la física del mundo.

Como el fruto se derrite en gozo, dice el poeta. Pero es ahí don-

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 152 (tr. esp., p. 112).

de el deseo experimenta el suplicio de Tántalo de la resistencia, del renacimiento y de la huida incesante del bello fruto: "Pero la conciencia de sí experimenta en esa **misma** satisfacción la independencia de su objeto; el deseo y la certeza de sí lograda en la satisfacción del deseo están condicionados por el objeto, ya que la satisfacción tiene lugar mediante la supresión de ese otro. Para que esta satisfacción se dé, tiene que darse también ese otro. En consecuencia, la conciencia de sí no puede suprimir el objeto mediante su relación negativa con él; por ese lado más bien lo reproduce, como reproduce el deseo".<sup>9</sup> Diríamos en lenguaje freudiano: el principio del placer choca con el principio de realidad. Y Hegel prosigue: "De hecho la conciencia de sí es otra cosa que la esencia del deseo, y al experimentarlo es cuando esta verdad se hace presente a la conciencia de sí".<sup>10</sup> Dicho en lenguaje freudiano: lo que se había tomado como puro yo se revela como extraño a sí, como anónimo y neutro, como "ello". Y es entonces cuando la conciencia de sí descubre al **otro**: la **resistencia** que el objeto presenta al deseo y su independencia resultan insuperables y la satisfacción sólo se alcanza gracias a otro que es realmente otro. El texto de Hegel lo expresa brillantemente: "La, conciencia de sí sólo alcanza su satisfacción en otra conciencia de sí".<sup>11</sup> Según esto, el problema del reconocimiento no sigue en forma exterior y extrínseca al problema del deseo; más bien es la desimplicación misma del egoísmo del Ego; es la "mediación" de lo que el yo perseguía como satisfacción. Leamos por última vez el densísimo texto de Hegel: "El concepto de la conciencia de sí se realiza en los tres momentos siguientes: a) su primer objeto inmediato es el puro Yo **indiferenciado**; b) pero esta inmediatez es ella misma **absoluta mediación**; sólo existe como acto de suprimir el objeto independiente, o es el deseo. La satisfacción del deseo es la reflexión de la conciencia de sí sobre sí misma, o la certeza convertida en verdad; c) pero la verdad de tal certeza es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la conciencia de sí".<sup>12</sup>

Por eso la dialéctica ulterior no hará más que mediatizar ese inmediato dado en la vida, que es como la sustancia negada incesantemente, pero incesantemente retenida y reafirmada. La emergencia del sí no será emergencia fuera de la vida, sino dentro de la vida.

Tal situación **irrebasable** de la vida y el deseo la encuentro en todos los demás niveles de la dialéctica de la duplicación de la conciencia de sí.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 153 (tr. esp., p. 112).

<sup>12</sup> *Ibidem*.

Y ante todo debemos no perder de vista que el reconocimiento —**fenómeno** espiritual por **excelencia**— es lucha. Lucha por el reconocimiento, por supuesto; no lucha por la vida sino reconocimiento mediante la lucha. Pues bien, esta lucha significa que la terrible grandeza del deseo va a trasladarse a la esfera del espíritu, en la figura de la violencia. Ciento que la pasión por hacerse reconocer sobrepasa la lucha animal por la conservación o el dominio, y que el concepto de reconocimiento es una idea no económica por excelencia. La lucha por el reconocimiento no es lucha por la vida; es una lucha por arrancar al otro la confesión, la atestiguación, la prueba de que yo soy una autoconciencia autónoma; pero tal lucha por el reconocimiento es una lucha en la vida contra la vida y mediante la vida. Cabe decir que las ideas de dominación y servidumbre, pertenecientes al lenguaje hegeliano, corresponden en lenguaje freudiano a los destinos de pulsión; la dominación, porque ha pasado por el riesgo de la muerte y sigue en relación con la vida como disfrute y destrucción de la cosa, a través del trabajo servil propio del vencido en la lucha; la servidumbre, porque ha preferido la vida inmediata a la conciencia de sí y ha cambiado el miedo de la muerte por la seguridad de la existencia esclava. Y así hasta que el trabajo, instaurando un nuevo modo de enfrentarse a las cosas y a la naturaleza, haga que el esclavo esté en ventaja sobre el amo. Así es, todavía y siempre, la vida, como también el deseo, quienes procuran la positividad, el poder posicional, para decirlo más enérgicamente, sin el cual no habría amo ni esclavo; siempre son operaciones sobre la vida las que puntúan la dialéctica: arriesgar la vida y cambiarla, gozar y trabajar. Es siempre el momento de la naturaleza, la alteridad de la vida lo que alimenta y nutre, en sentido estricto, las oposiciones de cada conciencia a las demás conciencias que son su otro.

Y es en este sentido como el deseo constituye lo rebasado **irrebasable**; la posición del deseo queda mediatizada, pero no suprimida; no es un reino que podamos abandonar, anular o aniquilar; justamente la ilusión de la libertad pensante del estoicismo consistió en haber situado la identidad de todos los seres racionales al margen de todas las diferencias, en haber puesto la identidad de Marco Aurelio emperador y de Epicteto esclavo por encima de la lucha viviente e histórica. Tal liberación meramente pensada recae en la alteridad absoluta; los deseos en lucha no tienen ya un sí mismo, ni el sí tiene ya carne; en este sentido la vida es **irrebasable**. Y el término mismo de sí —*Selbst*— señala que la identidad consigo mismo depende de esa diferencia consigo, de esa alteridad siempre renaciente que reside en la vida. El sí no cesa de conquistarse en la vida del otro como tal otro.

**3. LA TELEOLOGÍA IMPLÍCITA DEL FREUDISMO:****A) LOS CONCEPTOS OPERATORIOS**

Volvamos a Freud. Decíamos que el psicoanálisis es un análisis y no cabe completarlo con una síntesis. Éso no admite réplica. Lo que creo poder mostrar es que este análisis no puede ser **comprendido**, en su estructura "regresiva" más **específica**, a no ser en **contraste** con una teleología de la conciencia que no le sea exterior sino algo a que aquél nos remita por sí mismo. ¿Cuáles son los rasgos de esa teleología implícita que creemos discernir en el freudismo? ¿No estamos en trance de **sobre-interpretar** a Freud? No niego que tales rasgos sólo "salen" de una lectura de Freud acoplada a una lectura de Hegel. Por eso distingúi muy bien los momentos sucesivos de mi interpretación filosófica: momento epistemológico, momento reflexivo y momento dialéctico. Pero espero hacer ver, al mismo tiempo, que leo mejor a Freud y me comprendo mejor a mí mismo leyendo a Freud.

Dicha **teleología** implícita podemos delimitarla haciendo converger tres clases de índices. Y ante todo me parece esbozada en ciertos conceptos operatorios del freudismo, quiero decir, en ciertos **conceptos** que Freud usó, pero sin **tematizarlos**. La veo, también, presente en ciertos conceptos bien **tematizados**, como el de **identificación**, pero que siguen siendo discordantes respecto a la **conceptualidad dominante** del psicoanálisis. **Finalmente**, veo que hay un lugar vacío para la teleología en ciertos problemas no resueltos, aunque pertenezcan a la jurisdicción del psicoanálisis, como el de la sublimación. Y he pensado que tales problemas encuentran, si no una solución, al menos una mejor formulación **dentro** de una perspectiva dialéctica.

Toda doctrina implica conceptos operatorios que no se reflejan en su propia teoría; la eliminación de tales conceptos realizaría el estado de reflexión total o de saber absoluto, incompatible con la **finitud** del conocimiento. No hacemos, pues, ningún reproche al psicoanálisis **distinguiendo** en él algunos conceptos operatorios cuya tematización exigiría otra conceptualidad distinta de su tópica y su económica.

Tales conceptos operatorios son los mismos que nos permitieron distinguir el psicoanálisis tanto de la fenomenología como de la psicología científica; se refieren a la constitución misma del "campo psicoanalítico" como relación dual, como relación de interlocución. Mientras que la **metapsicología tematiza** un "aparto psíquico" aislado, como nos vimos obligados a decir, mientras que la tópica freudiana es **solipsista**, la situación **analítica** es de entrada **intersubjetiva**. Situación que tiene algo más que vagas semejanzas con la

dialéctica hegeliana de la conciencia duplicada; el proceso de conciencia que se **desarrolla** en la relación analítica presenta con aquella una sorprendente homología estructural. La relación analítica puede **reinterpretarse** enteramente como dialéctica de la **conciencia**, que va de la vida a la conciencia de sí, de la satisfacción del deseo al **reconocimiento** de la otra conciencia. Tal como nos lo enseña el decisivo episodio de la transferencia, la toma de conciencia no sólo pasa por la conciencia del otro —**la del analista**—, sino que implica además una fase de lucha que no deja de recordar a la lucha por el reconocimiento; se trata, en efecto, de una relación desigual en que el paciente, como el esclavo de la dialéctica hegeliana, ve a la otra conciencia sucesivamente como lo esencial y como lo inesencial; él también **comienza** encontrando su verdad en el otro, antes de convertirse en amo mediante un "trabajo" comparable al trabajo del esclavo, el trabajo mismo del análisis. Uno de los signos de que el análisis está terminado consiste precisamente en la conquista de la igualdad de las dos conciencias, y esto sucede cuando la verdad del analista se convierte en verdad de la conciencia enferma. Entonces el enfermo ya no está enajenado, ya no es otro; ha llegado a ser un sí, se ha convertido en sí-mismo. Más aún; lo que sucede en la relación terapéutica, esa especie de lucha entre dos conciencias, sólo sirve de acceso a algo todavía más importante. La transferencia —**durante** la cual el paciente repite dentro de la situación irreal del análisis episodios importantes y significativos de su vida **afectiva**— nos certifica que en la relación terapéutica resurgen, como en una visión a través del espejo, toda una serie de situaciones que eran ya situaciones duales. El deseo jamás es, en el sentido freudiano del término, mero impulso vital, por lo mismo que está siempre en situación **intersubjetiva**. Por eso cabe decir que todos los dramas descubiertos por el psicoanálisis se localizan en la trayectoria que va de la "satisfacción" al "reconocimiento". El deseo infantil pasa por la madre, y luego descubre el niño que su deseo de la madre pasa por el padre; aquí está lo esencial del conflicto edípico. Y del **conflicto** edípico puede afirmarse lo mismo que dice Hegel sobre el fracaso de la inmediatez del **deseo**: "pero la conciencia de sí experimenta en esa satisfacción la independencia de su **objeto**"... Ahí es también donde acaba todo paralelismo entre el hambre y el amor: el hambre tiene su objeto en una cosa, pero el amor tiene su objeto en otro deseo. Y es la razón de que todas las peripecias de la libido sean peripecias de la duplicación de la conciencia de sí. Más aún; tal como la relación terapéutica misma nos lo dejó adivinar, siempre se trata de situaciones en que la división de las conciencias es una división **desigual**. La conciencia del niño encuentra primeramente su verdad en la figura

del padre, que es su primer sublime, su supremo; el niño, como el esclavo, cambia —por lo demás mediante un pacto tan ficticio como el que ata al esclavo a su amo— su seguridad por su dependencia. Pero debe conseguir su independencia mediante esa dependencia.<sup>13</sup>

¿Hasta dónde podemos ampliar esta relectura del freudismo a la luz de conceptos operatorios homólogos de la fenomenología hegeliana?

Un lector algo familiarizado con la mentalidad filosófica hegeliana no deja de sorprenderse ante el uso constante de la oposición en la constitución de los conceptos freudianos. En efecto, las tres sucesivas teorías de la pulsión son tres teorías dicotómicas: pulsiones sexuales (o libido) contra pulsiones del yo; libido de objeto contra libido del yo; pulsión de vida contra pulsión de muerte. Es cierto que dicotomía no equivale a dialéctica, y que la dicotomía tiene sentido diferente en cada caso; pero ese estilo de oposición está estrechamente ligado al nacimiento de la significación; la dicotomía es ya dialéctica.

Las vicisitudes o "destinos pulsionales" presentan, a su vez, una evidente forma dialéctica; Freud organiza esos destinos por parejas significativas: voyeurismo (escoptofilia) y exhibicionismo, sadismo y masoquismo; es en tales "transformaciones" y "vueltas" donde se constituyen una dinámica del deseo a la vez que una dinámica de la significación, puesto que la polaridad sujeto-objeto se constituye en esos destinos. Pero vayamos más lejos. La tópica misma puede interpretarse como una dialéctica entre "sistemas", ya que lo importante son las relaciones entre los sistemas. Pues bien, ¿qué son esas relaciones si no nuevamente una dialéctica de pulsiones? Además, es Freud mismo quien liga expresamente la constitución de los sistemas a uno de esos destinos pulsionales: la represión. La relación conflictiva es igualmente tan primitiva, que Freud recurrió a la idea de represión primordial (*Urverdrängung*) como fundamento de todas las ulteriores represiones o represiones propiamente dichas. La represión **propriamente** dicha presupone, pues, algo reprimido; es decir, que no conocemos ningún aparato psíquico que funcione puramente bajo un régimen de no-represión. Dicho en otros términos: la dialéctica entre sistema primario y sistema secundario también

<sup>13</sup> Sitúese en este campo dialéctico la discusión sobre la relación objetal. Cf. M. Bouvet, "Le moi dans la névrose obsessionnelle. Relation d'objet et mécanisme de défense", Rev. fr. de Psa., 1953, xvii, 1/2, pp. 111-96; "La clinique psychanalytique. La relation d'objet", en *La psychanalyse d'Aujourd'hui*, I, pp. 41-121; "Dépersonnalisation et relation d'objet", Rev. fr. de Psa., 1960, xxiv, 4/5, pp. 449-611. G. Grunberger, "Considérations sur l'oralité et la relation d'objet orale", Rev. fr. de Psa., 1959, xxiii, 2, pp. 177-204; "Etude sur la relation objectale anale", Rev. fr. de Psa., 1960, xxiv, 2, pp. 137-68.

resulta ser primordial. Pues bien, tal carácter primitivo de la **repre-**  
sión no es otra cosa que la estructura del deseo, en cuanto que se  
encuentra enfrentado desde siempre a otro deseo.

Es, pues, a la tópica misma a quien debe atribuirse esa estructura dialéctica. Ya se sabe que la tópica nace de una simple oposición entre lo consciente y lo **inconsciente**, y muy bien cabe decir que la tópica describe **espacialmente** una relación esencialmente dialéctica. La sistemática freudiana objetiva en un aparato solipsista las relaciones que tienen su raíz en situaciones intersubjetivas y en el proceso de duplicación de la conciencia. Por eso encontramos dentro de la tópica misma, en cuanto relación **intrapsíquica**, relaciones que figuran la **intersubjetividad** original.

Me pregunto también si no debiéramos volver a lo que nos pareció totalmente establecido dentro del marco de la **metapsicología**, a saber, las características absolutamente no dialécticas del inconsciente, o mejor del ello, para explicar las rectificaciones del vocabulario posterior a 1914. Entiendo por caracterización no dialéctica la famosa descripción de ese lugar, llamado primeramente inconsciente y luego ello, a manera de un poder puramente afirmativo, que **ignora** la negación, la temporalidad y la disciplina de lo real y que apunta ciegamente hacia el placer. Tal deseo absoluto, o sea puesto fuera de toda relación, tiene fuera de sí, en otro lugar, el origen de la negación, del tiempo y de la relación con lo real. Que esta teoría constituya tan sólo un momento abstracto, aunque necesario para el progreso mismo de la comprensión, lo atestigua la siguiente consideración: el deseo se encuentra desde el principio en situación intersubjetiva. Es deseo frente a la madre y frente al padre, es deseo frente al deseo y, en este aspecto, se encuentra desde siempre dentro del proceso de la negatividad, dentro del proceso de la conciencia de sí.

La segunda tópica constituye, todavía más que la primera, una especie de representación gráfica de una dialéctica. La primera representaba aún, por así decirlo, lugares intrapsíquicos; pero en la segunda tópica se trata de papeles (**roles**), de papeles de una personalidad que enfrenta lo impersonal, lo personal y lo suprapersonal. La segunda tópica es propiamente una dialéctica a través de la cual vamos conjugando las diversas dicotomías pulsionales y esos contrastados destinos de pulsión que recordábamos hace un instante. La situación dialéctica que hizo posible la primera tópica surgió con el problema del **superyó**, puesto que ésta se encuentra en la raíz misma de los conflictos intrapsíquicos. El deseo tiene su otro. Por eso la segunda tópica no es una simple revisión de la primera; deriva de una confrontación de la libido con una magnitud no libidinal

que se manifiesta como cultura. La económica pulsional, según esto, sólo es una sombra proyectada de la dialéctica de los papeles sobre el plano de las investiciones solipsistas. Por eso es que las relaciones de dependencia del yo —para usar el título del capítulo v de *El yo y el ello*— son más directamente **dialécticas** que las relaciones **topológicas** de la antigua representación del aparato psíquico. Más aún; las series emparejadas —**Yo-Ello, Yo-Superyó, Yo-Mundo**— que constituyen tales **relaciones** de dependencia se nos presentan todas ellas, igual que en la dialéctica hegeliana, como relaciones de amo a esclavo que deben ser superadas más tarde.

#### 4. LA TELEOLOGÍA IMPLÍCITA DEL FREUDISMO: B) LA IDENTIFICACIÓN

La génesis freudiana del **Superyó** vuelve a remitimos en otra forma a una dialéctica teleológica no **tematizada**. Y nos remite no sólo por ese rodeo de los conceptos operatorios puestos en juego en la construcción de las tópicas sucesivas, sino incluso mediante un concepto fundamental, perfectamente bien elaborado en teoría, pero que queda "al margen", por falta de un conveniente apoyo **conceptual** dentro del punto de vista tópico y económico. Se trata del concepto de identificación, cuya formación gradual hemos seguido en la obra de Freud. Me parece que la **identificación** sigue siendo un concepto discordante en relación con la **metapsicología**.

En efecto, en el freudismo la **autoridad** sigue siendo el hecho exterior por excelencia. No aparece como contenida en la índole propia de la libido que busca la **satisfacción**. Ingresa mediante k prohibición en el campo de las pulsiones, a quienes afecta con una herida específica cuya expresión, mitad real y mitad ficticia, está representada por la **amenaza** de castración. ¿Cómo inscribir entonces en el balance económico, es decir, en costo de **placer-displacer**, el encuentro del deseo con su otro? La **metapsicología** enuncia este problema en los términos siguientes: si toda energía pulsional proviene del ello, ¿cómo va a "**diferenciarse**" ese fondo instintivo; o sea cómo va a distribuir de otra forma sus investigaciones en función de la prohibición? Esta inscripción de la autoridad dentro de la historia del deseo, esta "**diferencia**" **adquirida** del deseo suscita una semántica peculiar: la semántica de los ideales. No voy a detenerme otra vez en los problemas de desciframiento e interpretación que suscita esa nueva semántica; son problemas de que ya nos ocupamos bajo el título de lo onírico y lo sublime. Lo que ahora me interesa es la estructura conceptual en que podamos representar adecuadamente esa "**diferenciación**".

Mi tesis es que tal diferenciación constituye una dialectización homologa al proceso hegeliano de la duplicación de la conciencia; ahora bien, tal advenimiento de la conciencia del otro en el mismo tampoco se transvasa del todo en la económica en que se intenta inscribirlo. La **conciencia** que tiene otra conciencia frente a sí no puede ser tratada al modo de una instancia en una tópica: así como la **metapsicología** no teoriza la relación analítica misma como drama intersubjetivo, tampoco teoriza la aventura del deseo, puesto que la relación **placer-displacer** pasa por la relación **deseo-deseo**. Esta relación **deseo-deseo** es la que coloca a la libido dentro del campo de una fenomenología del espíritu, y es en estilo hegeliano como debemos **afirmar** de ese deseo del deseo: "la conciencia de sí sólo logra su satisfacción en otra **conciencia de sí**".

El desconcierto de Freud ante el concepto de identificación refleja con exactitud esa situación. Ya hemos dicho que la identificación es más nombre de un problema que título de una solución. A fin de cuentas resulta haber dos identificaciones, tal como lo vemos en el capítulo **vii** de *Psicología de las masas y análisis del yo*; y la que nos desconcierta es aquella que precede al complejo de Edipo y que la disolución del complejo de Edipo no hace más que reforzar. Conforme a esa identificación primaria, el padre representa lo que el hijo querría ser y no tener; es un modelo a imitar. El complejo de Edipo es resultado del encuentro de esa identificación con el apego a la madre como objeto sexual. El apego a un ser como modelo de "lo que se quisiera ser" resulta, pues, irreductible al deseo de tener; *deseo de ser-como* y *deseo de tener* se codearán, se mezclarán, pero como dos procesos distintos, aunque entrelazados.

Me parece, pues, que se **explicaría** muy bien tal situación diciendo que el psicoanálisis presupone continuamente el proceso inter-subjetivo de la duplicación de la conciencia, que la metapsicología **no** puede explicar en su esencia originaria, ya que únicamente teoriza sus recaídas en el plano pulsional. Si seguimos leyendo ese mismo texto, vemos que insiste en evocar e interpretar económicamente los aspectos regresivos de la **identificación**; <sup>14</sup> estudiando el caso del complejo de Edipo en la niña dentro de un contexto neurótico, Freud observa: "*la identificación ha ocupado el lugar de la elección de objeto; la elección de objeto ha regresado a la identificación*". En términos semejantes se habla de la identificación con la madre en el homosexual, identificación provocada por la búsqueda de un objeto sexual en que el cuerpo propio resulta sustituido, amado y atendido como lo fue él mismo por parte de la madre. Un

<sup>14</sup> *Psicología de las masas...* : G. W. **xiii**, pp. 116-21; S. E. **xviii**, pp. 106-10; tr. esp. I, pp. 1145-7. Cf. *supra*, "Analítica", parte II, pp. 186-91.

caso notable de **identificación** en que se patentizan tanto el carácter regresivo de la sustitución del objeto abandonado y perdido como el carácter regresivo de la **introyección** del objeto en el yo. El siguiente ejemplo de la melancolía, con la consiguiente introyección característica del objeto, reclamaría una observación semejante. Yo diría de buena gana que el psicoanálisis sólo entiende bajo la palabra identificación la sombra que proyecta en el plano de una **economía** de las pulsiones ese proceso de conciencia a **conciencia**, cuya comprensión depende de otro tipo de interpretación.

Pero si bien por un lado no capta sino la proyección afectiva, por otro viene a renovar totalmente su comprensión gracias a un enfoque en cierto modo fronterizo absolutamente nuevo. En efecto, nosotros podemos progresar hacia afecciones más tiernas e invertir nuestras emociones en objetos culturales merced a la energía que queda disponible al disolverse la libido objetal, en consecuencia merced a su regresión. La económica nunca capta sino el reverso del fenómeno que ella denomina introyección, o sea la instalación en el yo del objeto perdido. La sombra que el proceso de conciencia a conciencia proyecta sobre el plano económico es siempre algo equivalente a una regresión; la "sustitución de una investigación objetal por una identificación" es el único método para que una elección de objeto erótico se convierta en una modificación del yo, o, como afirma *El yo y el ello*, es un método para dominar el ello. No quiero detenerme en estos textos ya interpretados **detalladamente**.<sup>15</sup> Prefiero traer aquí a colación las *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, que constituyen la penúltima reflexión de Freud sobre su obra; en ninguna otra parte se observa tan claramente la interferencia entre una económica del **deseo** y algo que no puede ya proceder de una económica pulsional. En ninguna otra parte se ve tan manifiestamente que una comprensión económica de la identificación sólo es posible en el camino de la regresión, y que por lo tanto se le escapa como proceso fundador: "Al perder un objeto al que se ha visto obligado a renunciar, ocurre muy a menudo que se resarce identificándose con dicho objeto, erigiéndolo nuevamente **en** el Yo; y entonces la elección objetal regresa hacia la **identificación**".<sup>16</sup> Que en el momento mismo en que reconocemos la inmensa dimensión

<sup>15</sup> Cf. pp. 191-5. Convendría aquí tener en cuenta la importante obra de Erik H. Erikson, *Childhood and Society*, 1950 [tr. esp., *Infancia y sociedad*, Paidós, Buenos Aires, 1960]; *Young Man Luther*, 1958; *Identity and the Life Cycle*, 1960; *Insight and responsibility*, 1964. Compárese con J. Laplanche, *Hölderlin et la question du père*, PUF, 1961, y con A. Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, parte III, "Psychanalyse et anthropologie philosophique", Dessart, 1964.

<sup>16</sup> *Nuevas aportaciones...: G. W. xv, p. 69; S. E. xxii, p. 63; tr. esp II p. 908.*

de la identificación se nos escapa, por así decirlo, algo esencial lo atestigua la siguiente confesión: "Tampoco a mí me satisfacen por completo estas observaciones sobre la identificación, pero me daré por contento si me concedéis que la instauración del superyó puede ser considerada como un caso de identificación completa con la instancia parental".<sup>17</sup>

Este texto nos convida a llevar todavía más lejos la estructura de la conciencia de sí hegeliana, hasta la entraña del deseo freudiano. El punto que nos sirve aquí de acicate es esa famosa "pérdida del objeto", tratada tan a menudo en el mismo contexto que la identificación y, al parecer, siempre dentro de la perspectiva de la regresión, como lo vemos en *La aflicción y la melancolía*. Pues bien, ¿constituye siempre y fundamentalmente tal pérdida del objeto un proceso regresivo, un retorno al narcisismo? ¿No atestigua por el contrario una transformación educativa del deseo humano, relacionada y no accidentalmente, sino en forma fundamental y constitutiva, con el proceso de la duplicación de la conciencia? Lo que parece ofrecer resistencia a que introduzcamos la dialéctica de la conciencia de sí en la entraña misma del deseo se diría que es la definición misma que da Freud de la libido.<sup>18</sup> Definición que parece cuidadosamente disociada de todo el proceso de la duplicación de la conciencia a causa del aparato sistemático de la tópica. Pues bien, el deseo está, como decíamos antes, en situación intersubjetiva desde el principio; por eso la identificación no es un proceso que venga a superponerse desde fuera, sino la dialéctica misma del deseo. La profunda significación del complejo de Edipo reside en eso, en la medida en que sea una identificación "victoriosa", por usar la expresión antes evocada. No todo se reduce a una concepción puramente regresiva del abandono del objeto. Cuando afirmamos que el superyó es el heredero del complejo de Edipo decimos mucho más de lo que se entiende bajo una económica de desinvestición. El "abandono" del complejo de Edipo y la "renuncia a las intensas investigaciones libidinales efectuadas en los padres" sólo designan el impacto económico, en términos de desinvestición, de un proceso creador; vale decir, el progreso de la identificación y la instauración de una estructura. Freud no anda lejos de reconocerlo: "Como compensación a la pérdida sufrida, las identificaciones probablemente muy antiguas con sus padres se intensifican en su yo. Tales identificaciones, residuos de investigaciones objétales abandonadas, se repetirán después muy a menudo en la vida del niño. Pero este primer

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Una teoría sexual: C. W. v, pp. 118-20; S. E. VII, pp. 217-9; tr. esp. p. 810.

caso de transformación —*Umsetzung*— tiene especial importancia y ocupa un sitio singular en el yo a consecuencia de su gran valor afectivo".<sup>19</sup>

Este texto resulta capital para comprender el lazo íntimo que vincula la pérdida del objeto —la renuncia a la investición libidinal que es un destino de la libido— a la identificación perteneciente a la duplicación de la conciencia. La búsqueda de la satisfacción pasa, como en Hegel, por la prueba de lo negativo desde que entra en el campo de la identificación, en el que hemos reconocido el homólogo de la duplicación de la conciencia de sí. Según esto, tal dialectización del deseo deja de ser un destino exterior, como ocurría en los textos de la *Metapsicología* que planteaban un deseo absoluto, sin negación, y que atribuían a la censura la intención negativa. La censura misma se hurta a la mitología del guardián para situarse en la dialéctica de la identificación. Freud reconoció cuando menos una vez el carácter íntimo y no ya externo de la prueba de lo negativo en la entraña misma del deseo, y fue a propósito de la "conducta de duelo", tan admirablemente descrita por él. No voy a detenerme otra vez en esos textos largamente citados y analizados. ¿No leemos ahí el esbozo de una verdadera dialéctica del deseo, donde la negación sería llevada hasta su propia entraña? ¿No se nos invita, por eso mismo, a reinterpretar la pulsión de muerte, emparentándola con esa negatividad por la que se educa y humaniza el deseo? ¿No habrá una profunda unidad entre pulsión de muerte, duelo del deseo y paso al símbolo?

Se nos abre, pues, una posibilidad de releer los escritos freudianos bajo el signo de la duplicación de la conciencia; la regla de esta relectura sería el vaivén entre una dialéctica y una económica, entre una dialéctica orientada hacia la instauración progresiva de la conciencia de sí y una económica que explica a través de qué "emplazamientos" y "desplazamientos" del deseo humano se va efectuando esa difícil instauración. Reconozco que no representa la línea dominante del psicoanálisis esa dialéctica de conciencia a conciencia que funciona a través de la identificación y repercute en las profundidades del deseo en forma de pérdida del objeto. Diría más bien que tal dialéctica la imponemos al psicoanálisis en contra de su metapsicología, de su tópica y su económica, es decir, a contrapelo del modelo expreso en función del cual intenta comprenderse a sí mismo y elaborar su propia teoría. En una económica la lucha de las conciencias no es reconocida como dialéctica del sí, sino sólo como

<sup>19</sup> *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*: C. W. xv, p. 70; S. E. xxii, p. 64; tr. esp. II, p. 908.

un destino exterior a la pulsión movida por el principio del placer. De ahí que la económica sea en el fondo solipsista; pero el psicoanálisis como terapéutica no es solipsista, como tampoco lo es ninguna de las situaciones sobre las que reflexiona. Por eso el psicoanálisis reintegra la historia hegeliana del deseo a contrapelo de la económica, historia en que la satisfacción se logra a través de otra historia, la del reconocimiento. Por eso la relectura a la que acabo de aludir marcha también en cierto modo en sentido inverso a la económica freudiana.

##### 5. LA TELEOLOGÍA IMPLÍCITA DEL FREUDISMO: c) EL PROBLEMA DE LA SUBLIMACIÓN

Si hay en Freud un concepto de la identificación, en cambio no encontramos en él sino un problema de la sublimación. Y es en este problema no resuelto donde se esboza como en hueco toda la problemática precedente. Y vienen a desembocar en él todas las demás cuestiones no resueltas sobre el origen de la ética, en la medida en que no pasan por el concepto de identificación.

Se habrá notado que nuestra "Analítica" no trae ningún estudio especial de la sublimación. No es por casualidad: la idea de sublimación es, dentro de la obra escrita de Freud, fundamental y episódica a la par. Se anuncia como un destino pulsional diferente, no sólo de la transformación de las pulsiones en su contrario (*Verkehrruñg, reversal*) y de la vuelta (*Wendung, turning round*) contra el sujeto, sino también y sobre todo de la represión. Sólo que no poseemos ningún escrito completo y especial de Freud consagrado a ese destino original. Más aún, como lo ha hecho ver un crítico de Freud,<sup>20</sup> el esbozo teórico que encontramos en los tres ensayos de *Una teoría sexual* no sufrirá ningún cambio notable a partir de 1905, aparte su vinculación con la desexualización y la identificación. Vale, pues, la pena de examinar con detalle el texto de 1905.

*Una teoría sexual* habla de la sublimación en cuatro diferentes episodios:

Encontramos la primera alusión en el *primer ensayo*, consagrado a las "aberraciones sexuales", bajo el título de "Desviaciones relativas al fin sexual" y bajo el subtítulo "Fin sexual provisional". Este "lugar" de la sublimación no es puramente azaroso. La sublimación es una desviación del fin de la libido y no una sustitución de obje-

<sup>20</sup> Harry B. Levey, "A critique of the theory of sublimation", *Psychiatry*, 1939, pp. 239-70.

to; tal desviación se **emparenta** con los "actos preparatorios" del acto sexual terminal, más en concreto, se injerta en el placer **sensorial** (**tocar**, mirar, ocultar, **mostrar**), situado a su vez en la **trayectoria** de los actos preparatorios susceptibles de disociarse y constituirse en fin autónomo; esa desviación coloca de golpe a la sublimación en el campo de la estética, es decir, la convierte en fenómeno cultural. "Igualmente la curiosidad puede, en otro sentido, transformarse en el sentido del arte [“**sublimación**”] cuando el interés no se concentra únicamente en las partes genitales sino que se extiende al conjunto del **cuerpo**."<sup>21</sup> Al mismo tiempo, ese detenerse "en los fines intermedios que representa la contemplación" pone a la sublimación en el mismo campo de las perversiones, que consisten también en detenciones y desviaciones en el camino del acto sexual terminal. El contraste con la perversión se atribuye ya a partir de este primer texto a las contrafuerzas (**pudor** y **repugnancia**), sin distinguir todavía entre **sublimación** y represión.

El segundo texto aparece en el *segundo ensayo*, dedicado a la sexualidad infantil; se trata, pues, de un **contexto** genético, y por eso esta vez se emparenta el momento de la sublimación con la fase de **latencia**. Y ahora es cuando la sublimación está vista, en forma más clara que en el texto precedente, desde el punto de vista del beneficio **cultural**.<sup>22</sup> Respecto a su mecanismo; Freud lo relaciona con el papel de los "diques psíquicos" (y precisa entre paréntesis: "repugnancia, pudor, **moral**"); estas contrafuerzas se aplican expresamente a las tendencias perversas de la sexualidad infantil, ligadas a su vez con las zonas **erógenas** del cuerpo; las contrafuerzas o reacciones se aprovechan del **displacer** resultante del desarrollo ulterior del individuo. Este segundo texto vincula, pues, nuevamente la sublimación, por una parte, a las zonas erógenas y la perversión y por otra a la desviación del fin causada por el juego de contrafuerzas, sin que tampoco se distingan todavía sublimación y represión.

Por tercera vez, ya al final del mismo ensayo y bajo el subtítulo de "Fuentes de la sexualidad infantil", vuelve a asimilarse la desviación característica de la sublimación a la "transferencia" que observamos cuando una función sexual repercute sobre otra función, aprovechándose de la comunidad de las zonas erógenas (Freud toma el ejemplo de los labios: la turbación de esta zona erógena se **transfiere** así por contigüidad en **anorexia**): "Por estos mismos caminos deberá proseguirse la transferencia de tendencias sexuales hacia fines no sexuales, es decir, la sublimación de la sexualidad. Pero debemos

<sup>21</sup> Una teoría sexual: G. W. v, pp. 55-6; S. E. VII, pp. 156-7; tr. esp. I, p. 781.

<sup>22</sup> Ibidem: G. W. v, pp. 78-9; S. E. VII, pp. 178-9; tr. csp. I, pp. 791-2.

terminar reconociendo que sabemos todavía muy poco con certeza sobre esas reacciones que ciertamente existen y **que**, muy probablemente, son **reversibles**".<sup>23</sup> Este texto acentúa, pues, menos **que** los precedentes el carácter de **inhibición** atribuida a esa desviación relativa al fin. La insistencia de Freud en ver el problema de la sublimación en el destino de las zonas **erógenas atrae**, por el contrario, k atención sobre el carácter limitado de ese destino pulsional, y en este sentido podría hablarse de una fínitud del deseo humano que, a fin de cuentas, modula sobre una sensorialidad electiva relativamente limitada (porque si las zonas erógenas no están limitadas en cuanto al número, al menos lo están a la superficie del cuerpo).

El gran texto de *Una teoría sexual* es el cuarto, y pertenece a la tentativa final de síntesis que cierra el libro; la **sublimación** se nos presenta ahí como una tercera salida, al lado de la neurosis y la **perversión**;<sup>24</sup> ya se sabe que perversión y neurosis están ligadas estrechamente, puesto que "la neurosis es, por así decirlo, el negativo de la **perversión**".<sup>25</sup> Igualmente hemos visto, por los anteriores fragmentos, que la sublimación tiene estrecha relación con las perversiones en virtud de su ligamen económico con los fines intermediarios y las zonas erógenas. Esta vez las tres "salidas" (en un sentido que anuncia a los "destinos de pulsiones") aparecen netamente distinguidas. La perversión está interpretada en términos quasi **jacksonianos** como falta de **integración** en la zona genital. La neurosis, "complemento negativo de la **perversión**",<sup>26</sup> tiene que ver con la represión. La sublimación está concebida como una descarga y una utilización, en esferas diferentes de la sexualidad, de excitaciones excesivas (y en este sentido se habla de ella todavía dentro del marco de las constituciones **anormales**); no obstante, Freud atribuye a tales "disposiciones peligrosas" "un aumento apreciable en las aptitudes y actividades psíquicas": la **creatividad** en el dominio estético es una de esas manifestaciones reactivas. Dicho con mayor precisión: los dones artísticos reflejan una mezcla variable de creación, perversión y neurosis.

¿Cuál es, finalmente, k **relación** entre sublimación y represión? El último texto trata, en forma sorprendente, la represión como una **subespecie** de k sublimación, y a esa **subespecie** se vinculan los "rasgos de carácter" derivados, como ya sabemos, de las instituciones sexuales por fijación, sublimación y represión. Pero no duda Freud en añadir: represión y sublimación son procesos que nos son

<sup>23</sup> *Ibidem*: G. W. v, p. 123; S. E. VII, p. 206; tr. esp. I, p. 805.

<sup>24</sup> *Ibidem*: G. W. v, pp. 140-1; S. E. VII, pp. 238-9; tr. esp. I, pp. 820-1.

<sup>25</sup> *Ibidem*: G. W. v, p. 65; S. E. VII, p. 165; tr. esp. I, p. 786.

<sup>26</sup> *Ibidem*: G. W. v, p. 140; S. E. VII, p. 238; tr. esp. I, p. 820.

"totalmente desconocidos en cuanto a su mecanismo interior".<sup>27</sup> Freud las considera a ambas como "disposiciones constitucionales"<sup>28</sup> Ha podido objetarse,<sup>29</sup> y no sin razón, que no hay hecho clínico que apoye la tesis según la cual la sublimación extrae su energía de las zonas erógenas infantiles en individuos de constitución sexual anormalmente fuerte; tales textos tampoco permiten formarse una opinión precisa acerca de los mecanismos: ¿cuál es el papel respectivo, o simplemente cuál es el sentido de la derivación y de la formación reactiva? Resulta muy difícil decirlo; únicamente las formaciones reactivas aparecen nombradas con precisión: repugnancia, vergüenza y moralidad; la sublimación artística aparece tan sólo mencionada: únicamente se desarrolla un ejemplo paralelo de formación reactiva (el carácter coprofílico). Finalmente, nada nos permite afirmar que los valores estéticos, o de otro género, hacia los que deriva o se desplaza la energía estén creados por ese mecanismo: parece que sólo se deriva la creatividad, pero no los objetos mismos a los que se aplica.

Los textos posteriores añaden más dificultades que soluciones: ya examinamos la pareja sublimación-idealización del ensayo sobre *El narcisismo*. Como se recordará, la idealización concierne al objeto pulsional, la sublimación a su dirección y su fin; una distinción que permite a Freud acentuar la diferencia entre ambos mecanismos, en la medida en que la idealización resulta forzada. En este nuevo contexto la sublimación aparece fuertemente contrapuesta a la represión, pero sin que se nos proponga una revisión metapsicológica del mecanismo de la sublimación digna de la del mecanismo de represión. Cuanto más distingue Freud la sublimación de otros mecanismos, particularmente de la represión e incluso de la formación reactiva, tanto menos se entiende su mecanismo propio: es una energía desplazada pero no reprimida, y parece responder a una aptitud de la que está particularmente dotado el artista.

Los únicos rasgos descriptivos verdaderamente nuevos fueron introducidos en la época de *El yo y el ello*. La sublimación se beneficia del enorme trabajo de Freud para elaborar una metapsicología del superyó. El abandono del fin sexual requerido por la interiorización aparece descrito como un cambio entre el objeto y el yo (al mudarse la libido objetal en libido narcisista) a la vez que como una desexualización. "Se trata, pues, de una especie de sublimación —añade Freud—. A este propósito se nos plantea la cuestión, digna de un estudio detallado, de si no será acaso éste el método gene-

<sup>27</sup> *Ibidem*: G. W. v, pp. 140-1; S. E. VII, p. 239; tr. esp. I, p. 821.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Levey, *art. cit.*, pp. 247-9.

ral de la sublimación, de si no se efectuará toda sublimación por **intermedio del yo**, que comienza transformando la libido sexual **objetal** en libido narcisista, para proponerle más tarde y **eventualmente un fin diferente.**"<sup>30</sup>

Ya tenemos aquí las dos innovaciones. Por una parte, la desexualización viene a ser el pivote de lo que los textos anteriores llamaban derivación y desplazamiento; Freud admite ahora la existencia de una energía neutra y desplazable que viene en ayuda de las pulsiones eróticas o destructivas. Por otra parte, el yo —en el sentido de la segunda tópica— es el intermediario obligado de esa transmutación, es quien relaciona la sublimación con aquella modificación del yo que hemos denominado identificación; y como quiera que la identificación gira en torno a la imagen-modelo del padre, resulta que el superyó está implicado en el proceso de **desexualización** y sublimación. Estamos, pues, ante una secuencia ininterrumpida de tres elementos: desexualización, identificación y sublimación. Y en este punto ya nos encontramos muy lejos del punto de partida: la sublimación no parece ya ser un componente infantil perverso desviado hacia lo no sexual, sino una investigación **objetal** de la época **edípica**, interiorizada mediante la desexualización y bajo el empuje de las fuerzas que provocaron la demolición del Edipo. Pero resulta difícil determinar cuál noción es razón de la otra: desexualización, sublimación e identificación son más bien tres enigmas puestos uno detrás del otro. ¡Y esto no configura desgraciadamente una idea clara!

El fracaso de Freud ante el problema de la sublimación sirve para hacernos pensar. Por una parte, el concepto vacío de sublimación nos permite recapitular toda la serie de dificultades enumeradas bajo el título de la teleología implícita del freudismo. Por otra parte, nos permite introducir una nueva peripécia que colocaremos bajo un título muy prudente y muy propedéutico: "Hacia el problema del símbolo".

El concepto de sublimación parece, en efecto, prestarse a dos enfoques. Por una parte nos lleva hacia el conjunto de aspectos referentes a la constitución de lo sublime, es decir, de lo superior o supremo del hombre; por otra parte se refiere al instrumento simbólico de esa promoción de lo sublime. Aquí vamos a limitarnos a la problemática de lo sublime, dejando al margen su expresión **simbólica**.

<sup>30</sup> *El yo. y el ello:* G. W. XIII, p. 258; S. E. XIX, p. 20; tr. esp. II, p. 17 (cf. *infra*, p. 193).

Esta primera cara del problema corresponde, en líneas generales, a los aspectos éticos de la **sublimación** (la segunda cara corresponderá **globalmente** a sus aspectos **estéticos**). Freud mismo ha privilegiado tales aspectos éticos relacionando la sublimación primariamente con las formaciones reactivas (vergüenza, **pudor...**) y luego con la identificación.

Pues bien, todos los procedimientos o mecanismos puestos en juego por la constitución de la instancia superior, llámense idealización, identificación o sublimación, resultan incomprensibles dentro del marco de una económica. La teoría del **superyó** oscila entre un monismo energético heredado de la primera tópica, según la cual no existe sino una fuente de energía, el ello (o incluso el narcisismo considerado como el depósito **pulsional**), y un dualismo del deseo y la autoridad, según el cual la única figura irreducible al deseo es la del padre. Conforme al punto de vista energético, todo procede del depósito del ello; pero para que el deseo sea arrancado de sí mismo, para que el superyó se diferencie como una formación reactiva es preciso suponer que la autoridad misma esté previamente contenida en la cifra del padre. Así es como Freud sostiene con igual vigor las dos tesis: el superyó es una adquisición exterior, y en este sentido no es algo originario; pero por otro lado representa la expresión de las pulsiones más poderosas y de las vicisitudes **libidinales** más importantes del ello. Toda la economía del superyó aparece reflejada en el concepto de sublimación, concepto que improvisa una especie de transacción entre las dos exigencias: **internizar** un "fuera" (autoridad, figura del padre, amos de cualquier **íncóle**) y **diferenciar** un "dentro" (libido, narcisismo, **ello**). La sublimación de lo "más bajo" en lo "más alto" es la contrapartida de la **introyección** del "fuera". Formación reactiva, formación del ideal y sublimación designan modalidades muy cercanas a esa transacción doctrinal. Pero ¿cuál es la consistencia de tal transacción? ¿No disimula un hiato **insuperable**, al margen de toda dialéctica arqueológica y teleológica? Por mi parte dudo de que Freud haya conseguido salvar el abismo de principio entre la exterioridad de la autoridad, a que le condena su rechazo de un fundamento **ético** inherente a la posición del Ego, y el solipsismo del deseo, implicado en su hipótesis económica inicial que hace consistir toda formación de ideal en una diferenciación del ello. El freudismo carece de un instrumento teórico capaz de explicar la dialéctica absolutamente primordial entre el deseo y lo otro diferente del deseo.

El fracaso de la teoría de la sublimación equivale así a la **discordancia** del concepto de **identificación** dentro del sentido **económico**. "El deseo de ser **como...**", decíamos con el mismo Freud, es

**irreductible** al "deseo de tener"; la sublimación entraña una **irreducibilidad** de la misma índole; de ella puede también afirmarse que precede y abarca todas las formas derivadas, sea por transposición estética del placer sensorial de las zonas erógenas, sea por desexualización de la libido en la época de la demolición del Edipo; ninguna de tales formas derivadas explica una identificación primordial, ni el poder primitivo de sublimación. El parentesco entre sublimación e identificación nos permite vincular el enigma irresoluto de la sublimación al nacimiento mismo de la conciencia de sí en la dialéctica del deseo.

El parentesco entre el **concepto** de sublimación y el de formación del ideal, tal como se elabora en el ensayo sobre *El narcisismo*, sugiere la misma reinterpretación dialéctica de todos esos mecanismos similares. Sé muy bien que Freud relaciona sublimación e idealización únicamente para contraponerlas; según este último mecanismo, el ideal sigue siendo "el sustituto del narcisismo perdido de nuestra **infancia**";<sup>31</sup> no obstante, tal proyección del ideal, derivada del narcisismo, presupone que el Ego de ese Cogito abortado envuelve un mínimo de **significación ética**, que puede estimarse, apreciarse y condenarse. Tiene interés eso que nos **enseña** el psicoanálisis: que la formación del ideal se incorpora al falso Cogito y que los llamados ideales no son a menudo sino proyecciones de aquel mismo amor propio al que atribuíamos por otro lado la resistencia a la verdad. La idealización en sentido freudiano se **empareja** por ahí con la genealogía de la moral según Nietzsche; hemos insistido antes en este beneficio indiscutible del psicoanálisis; pero a través de esa filiación narcisista de los ideales se nos plantea un problema más radical: ¿qué significa decir que el Ego valora, que es capaz de estimar y de censurar, que aprueba y se aprueba, que desaprueba y se desautoriza? Al exponer la teoría freudiana de la idealización hemos sugerido que ese proceso podría conceder algún crédito a la distinción —**fugaz** y acaso no **intencional**— entre yo ideal e ideal del yo. Lo único que podría dar consistencia a esa distinción sería la atribución al yo de una **Selbstachtung**, de una "**autoestimación**",<sup>32</sup> situada inicialmente en el propio narcisismo. Pues bien, si el yo puede temer la **castración** y, posteriormente, anticipar la censura social y el castigo e interiorizarlos en forma de condenación moral, eso significa que es sensible a otras amenazas distintas del peligro físico; debe la amenaza referente a la propia estima distin-

<sup>31</sup> *Introducción al narcisismo*: G. W. x, p. 161; S. E. xiv, p. 94; tr. esp. I, p. 1092.

<sup>32</sup> *Ibidem*: G. W. x, p. 160; S. E. xiv, p. 93; tr. esp. I, p. 1092.

uirse radicalmente de cualquiera otra, a fin de que el propio temor de castración cobre una **significación ética**; la **amenaza** a la integridad física tiene que simbolizar la amenaza a la integridad **existencial** para que adquiera un sentido de condenación y castigo.

Así que la sublimación, sea que se la vincule con la identificación o bien con la idealización, nos conduce a la dificultad central de toda la problemática freudiana de las instancias: yo, ello y **sueyó**.

El psicoanálisis parece capacitado para descifrar los caracteres éticos del Ego a través de las situaciones afectivas de carácter regresivo. Esto es verdad tanto en la teoría como en la práctica. Ya se ha visto que la sublimación puede ser enunciada en términos económicos sólo como regresión al narcisismo; pero importa mucho que la regresión, entendida como concepto económico, no se confunda con la regresión temporal, o sea con una marcha atrás, con un retorno a la infancia (de la **humanidad** o del **individuo**). Pero incluso si la tomamos en el sentido más económico y menos temporal y la entendemos como abandono de **investigación objetal** y retorno al depósito **narcisista**, la regresión exige un concepto antitético que no parece tener sitio en la economía freudiana: el concepto de progresión. ¿Cómo puede diferenciarse y desplazarse el narcisismo? ¿Cómo puede depositarse un precipitado de identificaciones en el yo y modificarlo, si el proceso no constituye una progresión por medio de una regresión? Ahora bien, ¿cuál es el principio de esa progresión? Parece muy difícil elaborarlo con los recursos de la metapsicología freudiana, aunque la práctica analítica lo presuponga continuamente, pero sin tematizarlo. Estos interrogantes de ninguna manera descalifican al psicoanálisis; el provecho mayor que puede sacar la reflexión es el de permitirnos plantear tales interrogantes a través de las modalidades **inauténticas** del temor, el miedo, el apego narcisista a sí mismo, y también del odio (del odio de la vida en la entraña de nuestra propia existencia), e incluso de una secreta complicidad con la muerte. El psicoanálisis plantea tales problemas de algún modo en negativo, desenmascarando los rasgos arcaicos, infantiles e instintivos, narcisistas y masoquistas, de nuestra pretendida sublimidad.

Finalmente, el concepto vacío de sublimación nos remite, a través de los conceptos mejor elaborados de identificación e idealización, a los conceptos operatorios del freudismo (conceptos no tematizados en su económica). Yo sintetizaría todos ellos en esa única labor del devenir-consciente que define la finalidad misma del análisis. Escri-

be Freud en sus *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*: "Donde era ello, debo advenir yo".<sup>33</sup> Y a fin de cuentas esa misma tarea de llegar a ser yo es lo radicalmente irreducible a la económica del deseo en que aparece inscrita. Pero tal tarea sigue siendo lo no-dicho de la doctrina freudiana; el concepto vacío de sublimación representa el último símbolo de eso no-dicho, y por eso vienen a reflejarse en él todas las dificultades a que hemos pasado revista bajo el título de teleología implícita del freudismo. Dificultades que pueden resumirse así:

1º Hay que darse (como postulado) la relación inicial del deseo a una fuente de valorización exterior al campo energético para que el deseo ingrese en la cultura.

2º Hay que postular una constitución en pareja de las subjetividades, para que sea posible la identificación del yo con su otro.

3º Hay que admitir una propia estima originaria, una *Selbstachtung* primitiva, para que pueda la identificación inscribirse en un proceso de idealización del yo.

4º Hay que suponer, finalmente, en sentido contrario al movimiento regresivo teorizado por el psicoanálisis, una aptitud para la progresión que la praxis analítica pone en obra, aunque no la tematice la teoría.

Esa articulación entre progresión y regresión es lo que he intentado idear mediante una dialéctica absolutamente primitiva: la de arqueología y teleología. Espero haber avanzado por ahí, no sólo en la comprensión de Freud sino también en la comprensión de mí mismo. Porque un pensamiento reflexivo que asuma tal dialéctica se encuentra ya en el camino que va de la reflexión abstracta a la reflexión concreta. Sólo queda por comprender que progresión y regresión son llevadas por los mismos símbolos; brevemente, que la simbólica es el lugar de la identidad entre progresión y regresión. Comprenderlo equivaldría a haber llegado a la reflexión concreta misma.

<sup>33</sup> *Nuevas aportaciones...*: G. W. xv, p. 86: *Wo es war, soll Ich werden*; S. E. xxii, p. 80: *Where id was, there ego shall be*; tr. esp. II, p. 916.

## CAPÍTULO IV

### HERMENÉUTICA: LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO

Sólo ahora tocamos el nivel de las interrogaciones más ambiciosas de nuestra “**Problemática**”; y sólo ahora podemos también atisbar una solución, no ya ecléctica sino dialéctica, del conflicto hermenéutico. Ya conocemos el principio de la solución: está en la dialéctica de la **arqueología** y la **teleología**. Queda por encontrar el “mixto” **concreto** sobre el que leamos como en sobreimpresión arqueología y teleología. Tal “mixto” concreto es el **símbolo**. Me propongo hacer ver, por mi cuenta y riesgo, cómo lo que el psicoanálisis denomina “**sobredeterminación**” encuentra su pleno sentido en una dialéctica de la interpretación cuyos polos opuestos están constituidos por la arqueología y la teleología.

Sólo tras de un inmenso rodeo resultaba posible comprender la sobredeterminación de los símbolos; no digo únicamente que era imposible partir de ahí, sino que tampoco estamos seguros de poder llegar ahí; por eso hablo de *enfoques (approches)* del **símbolo**. Ya he dicho en la “**Problemática**” que una hermenéutica general no está aún a la vista, y este libro sólo constituye una propedéutica para esa gran obra. Nos hemos propuesto reintegrar la oposición de las hermenéuticas a la reflexión. Y he aquí que, tras de un rodeo tan largo, sólo nos encontramos en el umbral de nuestra empresa. Volvámonos para mirar el camino recorrido:

*a)* Hay que pasar ante todo por la etapa del desasimiento: desasimiento de la conciencia como lugar y origen del sentido; el **psicoanálisis** freudiano nos pareció, a este respecto, la disciplina mejor provista para provocar y efectuar esa ascesis de la reflexión: su **tópica** y su **económica** nos ayudan a desplazar ese lugar del sentido hacia “**lo inconsciente**”, es decir, hacia un origen que no está a nuestra disposición. Esta primera etapa termina en una arqueología de la reflexión.

*b)* Tuvimos después que atravesar una antitética de la reflexión; la interpretación arqueológica nos pareció entonces el reverso de una génesis progresiva del sentido a través de sucesivas figuras, cuyo sentido respectivo quedaba siempre pendiente del sentido de las figuras ulteriores.

*c)* Finalmente Hegel nos sirvió de modelo invertido y nos **ayu-**  
[432]

dó a formar una dialéctica, no entre Freud y **Hegel**, sino en cada uno de ellos. Sólo cuando cada una de las interpretaciones **parece** contenida dentro de la otra es cuando la antitética no representa simplemente el choque de dos opuestos, sino el paso de uno al otro. Sólo entonces la reflexión está de verdad contenida en la **arqueología** y la arqueología en la teleología: reflexión, teleología y arqueología se transvasan la una en la otra,

Y es ahora cuando parece posible buscar, en la contextura significante del símbolo, el entrecruzamiento de las dos líneas de interpretación cuya **conciliación** hemos pensado abstractamente.

En este sentido, el símbolo es el momento **concreto** de esa dialéctica, pero no es de ningún modo el momento *inmediato*. Lo concreto es siempre el remate de la mediación o la mediación rematada. El regreso a la simple escucha de los símbolos es la "recompensa tras del pensamiento". Lo concreto del lenguaje que **rozamos** mediante una penosa aproximación representa la segunda ingenuidad, de la que sólo tenemos un conocimiento fronterizo, o más bien liminal.

El peligro para el filósofo (y digo para el filósofo, no para el **poeta**) consiste en llegar demasiado aprisa, en perder la tensión, en diluirse en la riqueza simbólica, en la abundancia del sentido. No es que reniegue de las descripciones de la problemática; **vuelvo a decir** que los símbolos apelan a la interpretación por su **estructura significante**, por ese movimiento de reenvío del sentido que les es inmanente. Sólo que la explicación de tal movimiento de reenvío exige la triple disciplina del desasimiento, la antitética y la dialéctica. Es preciso **dialectizar** el símbolo a fin de pensar conforme al símbolo; y sólo así resulta posible inscribir la dialéctica dentro de la propia interpretación y regresar a la palabra viva. Esta última fase de la reapropiación es la que constituye el paso a la reflexión concreta. Volviéndose a la escucha del lenguaje es como la reflexión pasa a la plenitud del habla simplemente oída.

No quisiera que nos engañásemos en lo tocante al sentido de este último episodio: el retorno a lo inmediato no es un retorno al silencio, sino al habla, al lenguaje en su plenitud. No digo al habla inicial, inmediata, al enigma espeso, sino a una palabra aclarada mediante todo el proceso del sentido. Por eso la reflexión concreta no conlleva concesión alguna a lo irracional, a la **efusividad**. La reflexión vuelve a la palabra pero sigue siendo reflexión, es decir, intelección del sentido; la reflexión se convierte en hermenéutica, y no hay otra forma de poder llegar a ser concreta sin dejar de ser reflexión. La segunda ingenuidad no es la primera ingenuidad, ya que es poscrítica y no ya precrítica; es una docta ingenuidad.

## 1. LA SOBREDETERMINACIÓN DEL SÍMBOLO

La tesis que propongo es ésta: lo que el psicoanálisis llama **sobre-determinación** es algo que no se comprende fuera de una dialéctica entre dos funciones que pensamos en oposición, pero que el símbolo coordina en una unidad concreta. La ambigüedad del símbolo no es una falta de **univocidad**, sino la posibilidad de contener y engendrar interpretaciones adversas pero coherentes cada una de por sí.

Las dos hermenéuticas vueltas, una hacia el resurgimiento de significaciones arcaicas pertenecientes a la infancia de la humanidad o del individuo, la otra hacia la aparición de figuras anticipadoras de nuestra aventura espiritual, no hacen más que desplegar en direcciones opuestas los esbozos de sentido contenidos en el lenguaje, rico y lleno de enigmas, que los hombres han simultáneamente inventado y recibido para **expresar** su angustia y su esperanza. Debiera según eso decirse que los mismos símbolos son portadores de dos vectores: por un lado repiten nuestra infancia en todos los sentidos, cronológico y no cronológico, de esa infancia. Por otro lado exploran nuestra vida adulta: "O *my prophetic soul!*", dice Hamlet; pero ambas funciones no son totalmente exteriores la una a la otra; ellas constituyen la **sobre-determinación** de los auténticos símbolos; es sumergiéndose en nuestra infancia y haciéndola revivir en forma onírica como representan la proyección de nuestras propias posibilidades, en el registro de lo imaginario. Estos símbolos **auténticos** son de verdad **regresivos-progresivos**; mediante la reminiscencia, la anticipación; mediante el arcaísmo, la profecía.

Impulsando más hacia adelante esta **explicitación** de la estructura **intencional** del símbolo, diré que la oposición entre regresión y progresión, contra y con la cual hemos batallado a fin de instaurarla y a la vez sobrepasarla, **explicita** la contextura paradójica que podría expresarse como unidad del ocultar-mostrar. Los verdaderos símbolos se sitúan en la encrucijada de dos funciones que sucesivamente hemos **contrapuesto** y fundido entre sí. A la vez que encubren, descubren; a la vez que ocultan los objetivos de nuestras pulsiones, revelan el proceso de la conciencia de sí: encubrir y **descubrir**; ocultar y mostrar; estas dos funciones no son totalmente exteriores la una a la otra, sino que expresan dos caras de una única función simbólica. El símbolo es quien, por su sobre-determinación, realiza la identidad concreta entre la progresión de esas figuras del espíritu y la regresión hacia los significantes-claves del inconsciente. Además la promoción de sentido sólo puede proseguir en medio de las proyecciones del deseo, los derivados del inconsciente y los resurgimientos del arcaísmo. Nuestros símbolos menos carnales los nutrimos con esos deseos

entorpecidos, desviados y transformados. Nuestros ideales se configuran conforme a las imágenes que brotan del deseo podado. Y así es como el símbolo representa en una unidad concreta eso que, en su etapa antitética, la reflexión está condenada a disociar en interpretaciones opuestas; las hermenéuticas adversas desunen y descomponen lo que la reflexión concreta recompone retornando a la simple palabra oída y escuchada. Si mi análisis resulta exacto, la famosa función de sublimación no constituye ningún procedimiento suplementario que pudiera explicar una económica del deseo. No es un mecanismo que pueda ponerse en el mismo plano que los demás "destinos" pulsionales, al lado de la "transformación", de la "vuelta contra sí mismo" y de la "represión". Podría afirmarse que la sublimación equivale a la función simbólica misma, en cuanto que coinciden en ella el disframamiento y el desciframiento; y la reflexión sólo puede al comienzo quebrar tal función. Una económica aisla su aspecto de disframamiento en la medida en que el sueño disimula las miras secretas de nuestros deseos prohibidos. Y entonces se necesita la contrapartida de una fenomenología del espíritu para salvar la otra dimensión y hacer que aparezca en el símbolo el esquema del devenir sí-mismo que inicia el descubrimiento. Pero hay que superar, en el seno mismo del símbolo, esa dicotomía renaciente y decir que esa otra función del símbolo atraviesa y asume la función proyectiva para sobrelevarla y, en el sentido propio del término, sublimarla; mediante el disframamiento y la proyección pasa otra cosa, una función de des-cubrimiento, de des-velamiento, que sublima el onirismo humano.

¿Hasta qué punto esta concepción de la estructura dialéctica del símbolo sigue teniendo un asidero en la estricta doctrina freudiana? No niego que Freud pudiera rechazar mi interpretación de la **sobre-determinación**.<sup>1</sup> Pero el tratamiento del símbolo en *La interpretación de los sueños* y en la *Introducción al psicoanálisis* no es menos desfavorable, en razón misma de las ambigüedades y **dificultades** no resueltas que Freud acumula ahí, y mi propósito ahora consiste en aproximarlas a las que ofrece la sublimación.

La teoría freudiana del símbolo resulta, en efecto, desconcertante: <sup>2</sup> por un lado se delimita con mucha precisión el lugar del sim-

<sup>1</sup> Es cierto que encontramos en Freud la distinción entre **sobre-determinación** y **sobreinterpretación**: *G. W. II/III*, pp. 253 (1), 272, 258; *S. E. IV*, pp. 248, nota 1, 263, nota 2 (adición de 1914, aplicada precisamente a la interpretación del mito de Edipo), 266, 523; tr. esp. I, pp. (la primera cita falta), 391, 538 (segunda interpretación). Pero no podría decirse que la sobreinterpretación apunta hacia interpretaciones diferentes del psicoanálisis. Cf. *infra*, "Analítica", parte II, cap. II, p. 152.

- Aparte los trabajos ya citados de J. Lacan, conviene consultar: S. Nacht

**bolismo** dentro del mecanismo del **sueño**: sólo abarca los estereotipos que ofrecen resistencia al desciframiento del sueño, fragmento por fragmento, con ayuda de las asociaciones espontáneas del durmiente; en este sentido no hay función simbólica propia, digna de figurar como procedimiento diferente junto a la condensación, el desplazamiento y la figuración; la simbolización no resulta problemática desde el punto de vista de la interpretación del sueño, ya que el sueño se sirve de una típica constituida ya en otra parte. El símbolo interviene en el sueño a manera de sigla estenográfica, provista de una vez por todas de una determinada significación. Ésta es la razón de que su interpretación pueda ser directa, sin requerir ningún trabajo largo y penoso de desciframiento.

El capítulo x de la *Introducción al psicoanálisis* confirma ese primer aspecto del problema: las "comparaciones que constituyen la base del símbolo del sueño están hechas de una vez por todas y están siempre dispuestas para utilizarse".<sup>3</sup> Más de quince años después de *La interpretación de los sueños*, la cuestión del simbolismo vuelve a plantearse con ocasión del fracaso del método de asociaciones. El símbolo depende más bien de una traducción "fija", "totalmente semejante a la dada por nuestros 'libros de sueños' populares para cualquier cosa que se presente en los sueños".<sup>4</sup> Y Freud declara expresamente: "Nosotros damos a esa relación fija entre el elemento de un sueño y su traducción el nombre de **simbólica**, ya que el elemento mismo es un **símbolo** del pensamiento inconsciente del sueño".<sup>5</sup> La relación simbólica viene a ser una "cuarta" relación agregada a la condensación, el desplazamiento y la representación figurada.' A este respecto la interpretación de los símbolos mediante una "traducción fija" aparece como *complemento* de la interpretación basada en la asociación. Como ya lo hiciera en *La interpretación de los sueños*, Freud tributa homenaje a Scherner, el primero en comprender que el simbolismo constituye esencialmente una fantástica del cuerpo. Lo representado simbólicamente es el cuerpo.

y P. C. Racamier, "La théorie psychanalytique du délire", *Rev. fr. de Psic.*, xxii, 4/5, 1958, pp. 418-574; R. Diatkine y M. Benassy, "Ontogénèse du phantasme", *Rev. fr. de Psic.*, xxviii, 2, 1964, pp. 217-34; J. Laplanche y J. B. Pontalis, "Fantasía originaria, fantasía de los orígenes, origen de la fantasía", *Les Temps Modernes*, xix, 215, 1964, pp. 1833-68 [incluido en *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969].

<sup>3</sup> *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. xi, p. 168; *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, S. E. xv, p. 165; *Introducción al psicoanálisis*, tr. esp. II, p. 234.

<sup>4</sup> *Ibidem*: G. W. xi, pp. 151-2; S. E. xv, p. 150; tr. esp. II, pp. 224-5.

<sup>5</sup> *Ibidem*; tr. esp., p. 225.

• *Ibidem*.

**Únicamente** la etiología sexual de las neurosis permitió a Freud centrar esa simbólica en la sexualidad, relacionando esa imaginación corporal a la finalidad general del sueño, es decir, a su función de satisfacción **sustitutiva**.

El lector que sólo tomara en cuenta la **temática** de este simbolismo se apresuraría a decir que no hay nada de interesante en ese capítulo. En efecto, desde el punto de vista temático sólo habría que decir esto: de una parte, que los "contenidos" descubiertos son monótonos (siempre se trata de lo mismo: de órganos genitales, de actos y relaciones sexuales), y de otra parte, que las "**representaciones**" que los figuran resultan innumerables. Apetecería decir: no importa de qué se trata, ya que en último extremo puede representar siempre la misma cosa. Esta polisemia del símbolo es lo que debe ponernos alerta, ya que es ella, en efecto, quien plantea la **cuestión** del "factor común", del **tertium comparationis** de la supuesta **comparación**.<sup>7</sup> Y es precisamente la **desproporción**<sup>8</sup> entre la abundancia de las representaciones y la monotonía de los contenidos, sobre todo cuando "no ha sido comprendido aún el factor común",<sup>9</sup> lo que plantea el problema de la constitución del vínculo simbólico. Pues bien, no es el sueño quien instaura tal vínculo; el sueño lo encuentra ya hecho y se sirve de él: tal es la razón de que la **elaboración** del sueño no ponga en juego ningún trabajo de simbolización comparable a los trabajos **llamados** de condensación, desplazamiento y figuración. Pero entonces ¿cómo "podemos conocer la significación de los símbolos oníricos"? He aquí la respuesta: "Dicho conocimiento nos viene de fuentes muy diversas, tales como los cuentos y los mitos, las farsas y los chistes, el **folklore**, es decir, el estudio de las costumbres, usos, proverbios y cantos de diferentes pueblos, el lenguaje poético y el lenguaje común. Nos encontramos por doquier con el mismo simbolismo, y lo comprendemos a menudo sin la menor dificultad; examinando estas fuentes una tras otra, descubrimos en ellas tal paralelismo con el simbolismo del sueño, que nuestras interpretaciones adquieran en ese examen una mayor certeza".<sup>10</sup>

No es, pues, el "trabajo del sueño" quien construye el lazo simbólico, sino el trabajo de cultura. ¿Qué significa esto? Que el lazo simbólico se edifica en el lenguaje. Sólo que Freud no saca ninguna consecuencia de tal descubrimiento; la analogía entre el mito y el sueño sólo sirve para verificar y confirmar la interpretación del **sue-**

<sup>7</sup> *Ibidem*: G. W. xi, pp. 153-4; S. E. xv, p. 152; tr. esp. II, p. 226.

<sup>8</sup> Linden?

» *Ibidem*: G. W. xi, p. 159; S. E. xv, p. 157; tr. esp. II, p. 229.

<sup>10</sup> *Ibidem*: G. W. xi, pp. 160-1; S. E. xv, pp. 158-9; tr. esp. pp. 229-30.

ño. Así, los trabajos de Otto Rank sobre el "nacimiento del héroe" sirven únicamente para ofrecer "paralelos" a las representaciones simbólicas del nacimiento en el sueño. La confirmación del simbolismo sexual del sueño por el del mito equivale, de ese modo, a una reducción de lo mítico a lo onírico, siendo así que es el mito quien suministra el elemento de la palabra en el que se edifica realmente la semántica del símbolo.

El enigma del símbolo no reside en que el barco represente a una mujer, sino en que la mujer esté significada y en que, incluso para estar significada en el plano de la imagen, la verbalicemos. Es la mujer dicha quien resulta ser la mujer soñada; es la mujer mitificada quien resulta ser la mujer onírica. Ahora bien, ¿cómo seguir el rodeo del mito sin seguir también el del rito y el culto, el de la emblemática y el arte heráldico? (Freud menciona la flor de lis francesa, los escudos de Sicilia y los de la isla de Man.) Freud se da perfecta cuenta de que hay más en el mito, el cuento, el proverbio y la poesía que en el sueño. Lo afirmará muy claramente al final de su estudio sobre el simbolismo; pero ese excedente lo aprovecha tan sólo para ampliar el psicoanálisis, convirtiéndolo en "una disciplina de interés general"<sup>11</sup> y entonces —afirma orgullosamente— "el psicoanálisis da más de lo que recibe":<sup>12</sup> "El psicoanálisis es el que proporciona los métodos técnicos y establece los puntos de vista cuya aplicación a las otras ciencias producirá fructíferos resultados."<sup>13</sup> Y ya comenzamos a temer que el método comparado se reduzca a simple apologética.

Este imperialismo fue secundado desgraciadamente por las hipótesis anexas, indiscutiblemente desastrosas, relativas al lenguaje mismo. Extrañado ante el hecho de que el simbolismo del mito resulte menos exclusivamente sexual que el del sueño, Freud reduce la anomalía de este modo: presupone un estado del lenguaje en que todos los símbolos eran sexuales, en que los "primeros sonidos articulados [habrían] servido para comunicar ideas y para llamar al compañero sexual".<sup>14</sup> Más tarde el interés sexual se habría desplazado al trabajo; pero no se habría resignado el hombre a tal desplazamiento si el trabajo no se hubiese constituido en equivalente y sustituto de la actividad sexual. La ambigüedad del lenguaje dataría de la época en que "la palabra lanzada durante el trabajo en común

<sup>11</sup> G. W. xi, pp. 170-1; S. E. xv, pp. 167-8; tr. esp. ii, p. 235.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> G. W. xi, pp. 169-70; S. E. xiv, p. 167; tr. esp. ii, p. 234. Relacionese este texto con el ensayo sobre *El doble sentido antítetico de las palabras primivas*, ya discutido anteriormente. Cf. "Dialéctica", cap. i, p. 346, nota 68.

tenía dos **sentidos**: uno para expresar el acto sexual y otro para expresar el trabajo activo asimilado a dicho **acto...** Numerosas raíces se habrían formado de ese modo, todas de origen sexual, pero que fueron perdiendo su significación **sexual**".<sup>15</sup> Supuesta la exactitud de tal hipótesis, que Freud tomó del lingüista escandinavo H. **Sperber**, la relación simbólica conservada mejor en el sueño que en el mito "sería una supervivencia de la antigua identidad de las palabras".<sup>16</sup> Se comprende la razón de que Freud se haya aferrado a esa hipótesis no analítica; concede ventaja a los sueños sobre el mito; si el mito suministra los paralelos más amplios del simbolismo sexual, en cambio el exclusivismo del simbolismo sexual en el sueño encuentra su justificación en ese "**lenguaje primitivo**", constituyéndose en su testigo **privilegiado**.

Pero dicha hipótesis, suponiendo que tuviese el menor interés lingüístico, nos arroja a alta mar. Toda la simbólica onírica queda a merced de un trabajo lingüístico cuyo enigma sólo resulta **enmascarado** mediante esa suposición de una identidad primitiva de las palabras, para designar lo sexual y lo no sexual. La hipótesis de aquellas raíces originariamente ambiguas no pasa de ser un expediente para proyectar el problema resuelto en una "**lengua fundamental**", en que lo semejante sería ya lo idéntico."

<sup>15</sup> *Ibidem*: tr. esp., p. 235.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> El estudio de E. Jones sobre el simbolismo —*The Theory of Symbolism* (1916), en *Papers on Psychoanalysis* (5<sup>a</sup> edición), Londres, 1948, cap. III, pp. 87-145—es sin duda el trabajo más importante de la escuela freudiana sobre la base del capítulo x de la *Introducción al psicoanálisis*. Es grande su interés desde el triple punto de vista descriptivo, el autor intenta situar el símbolo, en sentido psicoanalítico, entre las representaciones indirectas, denominadas comúnmente símbolos, y definidas por su función del doble sentido, por la analogía entre sentido primario y sentido secundario, por el carácter concreto, primitivo, oculto o secreto, y finalmente por la espontaneidad de su evocación. Para caracterizar el "auténtico simbolismo", E. Jones comenta los criterios propuestos por Rank y Sachs en *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften* (1913): 1. los auténticos símbolos representan siempre temas inconscientes reprimidos; 2. tienen una significación fija y juegan dentro de un estrecho margen de variación; 3. no dependen de factores individuales, aunque no deben considerarse como arquetipos en sentido **jungiano**: se trata más bien de **estereotipos** que denuncian el carácter limitado y uniforme de los intereses primordiales de la humanidad; 4. son arcaicos; 5. tienen conexiones lingüísticas que la etimología descubre en forma sorprendente; 6. tienen paralelos en los dominios del mito, el folklore y la poesía. Según esto, el dominio simbólico se halla francamente limitado a figuras **sustitutivas** derivadas de una transacción entre el inconsciente y la censura, y gira forzosamente en torno a los temas del parentesco de sangre, del nacimiento, del amor y de la muerte. Y eso se debe a que corresponden a la función más antigüamente reprimida, y a que esta función era tenida en gran estima por las civilizaciones primitivas. Queda por

Tales especulaciones me parece que abren menos caminos de los que cierran. Presuponiéndolo todo en el punto de partida, se condenan a no encontrar nunca sino 'sobrevivencias'. Al exponer la teoría del símbolo en *La interpretación de los sueños*, nos preguntábamos si acaso Freud no había errado al limitar la idea de símbolo a los signos estenografíeos usuales: ¿no es el símbolo aurora de sentido, además de un vestigio? Y ya podemos reconsiderar el problema a la luz de nuestra concepción dialéctica de la **sobre determinación**. Propongo que distingamos varios niveles de creatividad de los símbolos (antes de distinguir, en el parágrafo siguiente, varias esferas de **efectividad**). En el nivel más bajo encontramos la simbólica sedimentada: ahí encontramos rastros de símbolos, estereotipados y dislocados, más gastados que usuales, y que sólo tienen un pasado; a este nivel corresponde la simbólica **del sueño**, la misma de los cuentos y leyendas; ya ahí no opera ningún trabajo de simbolización. Encontramos en un segundo nivel los símbolos de función usual; se trata de los símbolos en uso, útiles y utilizados, con un pasado y un presente, y que en la sincronía de una sociedad determinada sirven de prenda al conjunto de pactos sociales; la antropología estructural trabaja a ese nivel. En otro nivel superior aparecen los símbolos prospectivos; son creaciones de sentido que, a base de los símbolos tradicionales, con su polisemia disponible, sirven de vehículo a significaciones. Tal creación de sentido refleja el fondo **vivencial**, no sedimentado ni socialmente investido, del simbolismo. **Intentare-**

**explicar**, de una parte, por qué la sexualidad, tema monótono del simbolismo, ha investido zonas tan variadas del lenguaje y, de otra **parte**, por qué la asociación va de lo sexual a lo no sexual y jamás en **sentido inverso**; aquí es donde la explicación genética debe **relevar** a la descripción en sentido estricto. En lo que respecta al origen del vínculo **asociativo** que fundamenta el **simbolismo**, no cabe **contentarse** con invocar una causa tan negativa como la incapacidad de distinguir (la "**insuficiencia aperceptiva**") en pueblos por otro lado tan dotados de distinciones y clasificaciones. Jones adopta, igual que Freud, la teoría del filólogo sueco **Sperber** de una identidad **primitiva** entre el lenguaje sexual y el lenguaje del trabajo, cuando las mismas palabras habrían servido al principio para llamar al compañero sexual y para dar ritmo al trabajo, en cuyo caso armas e **instrumentos**, simiente y tierra labrada **dicen** simbólicamente las cosas sexuales. En mi opinión, el artículo de Jones subraya hasta qué punto tal explicación constituye un expediente, explicación basada en situar lo idéntico antes de lo semejante dándose gratuitamente todo; y lo que es más grave: enmascara **esa previa dificultad que constituye la elevación de la pulsión erótica al lenguaje y su índole indefinidamente simbolizable**. No cabe invocar "la llamada de la pareja" sin reflexionar antes sobre qué es lo que hace hablar al deseo, a **saber**, la **ausencia** dentro de la pulsión y el **ligamen** entre los objetos **perdidos** y la simbolización. Como respuesta a la segunda cuestión sobre el origen, es decir, cuál es la razón de que el simbolismo funcione en un **sentido** y no en el otro, E. Jones establece que el simbolismo tiene una sola función: en-

**mos** explicar, en la continuación de este capítulo, cómo dicha creación de sentido constituye al mismo tiempo una reasunción de las fantasías arcaicas y una interpretación viviente de ese fondo **fantasmático**. El sueño nos da una clave pero sólo de la simbólica del primer nivel; **los** sueños "típicos" en tomo de los cuales y a **propósito** de los cuales **desarrolla** Freud su teoría del simbolismo, lejos de revelar la forma canónica del símbolo, sólo revelan sus recaídas en el **plano** de las expresiones sedimentadas: Según esto, la verdadera tarea consistiría en tomar el símbolo en su momento creador, y no cuando llega al término de su trayectoria y resurge en el sueño, a manera de aquellas siglas estenográficas "provistas para siempre de una determinada significación". La tragedia de *Edipo rey* nos permitirá más tarde sorprender el origen del símbolo, justo cuando **constituye** a su vez interpretación de un fondo legendario anterior. Pero no es posible ir a caer directamente en el centro de ese foco creador; tenemos que utilizar todas las mediaciones disponibles.

## 2. EL ORDEN JERÁRQUICO DEL SÍMBOLO

Debemos ya poner en obra y aplicar a problemas determinados esa interpretación dialéctica del concepto de **sobredeterminación**, entendida como doble posibilidad de una exégesis teleológica y otra regresiva. ¿Qué hilo conductor seguiremos? ¿El de la *Fenomenología del espíritu*? Ya dije que no pienso que, después de más de un siglo,

cubrir los temas prohibidos. "Únicamente se simboliza lo reprimido, y sólo lo reprimido tiene necesidad de ser simbolizado. Esta conclusión es la piedra de toque de toda la teoría **psicoanalítica**" (p. 116). Esta **respuesta**, que **excluye** cualquier compromiso doctrinal, anuncia la parte **propiamente** crítica del estudio de E. Jones, concerniente en forma más directa a mi propio intento; la crítica apunta principalmente hacia **Silberer** quien, a partir de 1909, **había** desarrollado en media docena de trabajos una teoría muy matizada acerca de la formación de los símbolos: Silberer **deja** sitio para otros procedimientos aparte de aquel encubrimiento de temas sexuales reprimidos por la censura; y así pueden ser simbolizadas las modalidades del trabajo mental, su **rapidez**, sus lastres, su alegría, su soltura, su éxito, etc. La represión misma sólo sería una de esas modalidades. El **reproche** mayor que E. **Jones** dirige a tal "simbolismo **funcional**" es el de "rechazar el conocimiento tan arduamente conquistado del inconsciente y **reinterpretar** los descubrimientos **psicoanalíticos** recayendo en **las** significaciones **superficiales**, características de la experiencia **prefreudiana**" (p. 117); se rechaza así cualquier tentativa de hacer del símbolo **mismo** sexual el **símbolo de otra cosa**; diríamos que lo sexual es siempre significado y nunca significante. ¿A qué viene tanta intransigencia? A que, según declara E. Jones, la única causa de distorsión que entra en juego en la formación de los verdaderos símbolos es la represión; el **edulcoramiento** del simbolismo **material** (que designa principalmente las cosas sexuales) en simbolismo **funcional** (que designa las modalidades

podamos restaurar la *Fenomenología del espíritu* tal como fue escrita. Propongo que pongamos a prueba de la reflexión un principio de jerarquía que ya me sirvió en *L'homme faillible* para articular el **sentimiento**.<sup>18</sup> La hipótesis de trabajo es aceptable: también el sentimiento es "mixto", ese mixto que fue Platón el primero en explorar en el libro IV de *La República* bajo el título del *thymos*, o sea el "corazón". El "corazón" —según decía Platón— lo mismo combate en favor de la razón, cuya punta de indignación y valor **representa**, que se pone del lado del deseo, cuyo extremo agresivo, irritado y colérico representa. El corazón —agregaba yo— es ese corazón inquieto que ignora el respiro del placer y el reposo de la beatitud; yo proponía poner bajo el signo de ese corazón, ambiguo y frágil, toda la zona intermedia de la vida afectiva que se encuentra entre las afecciones **espirituales** y las afecciones vitales, es decir, toda la actividad que transita entre el pensar y el vivir, entre Logos y Bós. Y ya entonces observaba yo: "Es en esta región intermedia donde se constituye un sí, diferente de los seres naturales y diferente

del trabajo intelectual) constituye otro **ardid** del inconsciente y una muestra de nuestra resistencia a la única interpretación auténtica del simbolismo; la interpretación de Silberer no es, **pues**, más que una interpretación defensiva y estrechamente reaccionaria. Ciertamente, concede Jones, cualquier idea no sexual puede ser simbolizada, con tal que **inicialmente** hayan tenido algún vínculo simbólico con un tema sexual; la función de la **metáfora** consiste precisamente en remplazar el *simbolismo*, cuyas raíces están siempre en las pulsiones prohibidas, por una inofensiva presentación de lo abstracto en un revestimiento imaginativo; la serpiente, por ejemplo, es un símbolo sexual que vendrá a ser metáfora de la sabiduría; el anillo, símbolo del órgano femenino, será el emblema de la fidelidad, etc. Toda sustitución del simbolismo material por un simbolismo funcional procede de tales reinterpretaciones en términos inofensivos. Sea cual fuere la fuerza de esta argumentación, no me parece justificada la intransigencia de E. Jones: el **psicoanálisis** no tiene medio alguno **para probar** (*fue no existan mas fuentes de lo simbolizable que las pulsiones reprimidas*). La idea, por ejemplo, de que el falo resulta a su vez, en las religiones orientales, ser símbolo de un poder creador no puede ser descartada por razones **psicoanalíticas**, sino por razones filosóficas, y éstas deben discutirse en otro terreno. La repulsa desdeniosa de Jones a la idea de que el símbolo pueda ejercer una función "análogica" (Silberer), "programática" (Adler), o "prospectiva" (Jung) nos parece muy sintomática: según E. Jones, dichos autores abandonan "los métodos y los cánones de la ciencia, particularmente las concepciones de la causalidad y el determinismo" (*op. cit.*, p. 136). El argumento es filosófico, no analítico. Pero no es esto lo esencial; toda teoría unilateral del símbolo me parece que encalla en este punto concreto: explicar bien el carácter **sustitutivo**, el valor transaccional **del** símbolo, pero no su poder de negar y sobrepasar su propio origen. El simbolismo descrito por Freud expresa el fracaso de la sublimación, pero no su promoción, y así lo reconoce E. Jones: "El afecto que inviste la idea simbolizada no se ha mostrado capaz, en la medida en que esté en juego el simbolismo, de esa **modificación** cualitativa designada con la palabra **su-**

<sup>18</sup> *L'homme faillible*, cap. III.

del **otro**. . . Sólo con el ***thymos*** reviste el deseo aquel carácter de **diferenciación** y subjetividad que hace de él un **sí...<sup>19</sup>**

Es este problema de lo mixto el que quiero reconsiderar a la luz de nuestra antítesis de las dos hermenéuticas. Los mismos sentimientos que examinábamos entonces bajo el signo del *thymos* van a **aparecerseños** ahora como tributarios de dos exégesis, una en el sentido de la erótica freudiana y otra en el sentido de una **fenomenología** del espíritu.

Me **propongo** reconsiderar, para ello, la misma trilogía de sentimientos fundamentales que tomé entonces prestada de la antropología **kantiana**: la trilogía de las pasiones del tener, el poder y el valer, rehaciendo, con nuevos elementos, la exégesis de los tres requisitos que el moralista sólo conoce bajo la máscara gesticulante de figuras decadentes, de las "pasiones representadas por la posesión, la dominación y la pretensión, o en otra terminología: la **avidez**, la tiranía y la vanidad (**Habsucht, Herrschsucht, Ehrsucht**). Lo que, en efecto, tenemos que encontrar tras de esa triple **Sucht, aberrante** y violenta, es el **Suchen** auténtico; debemos dar, "tras de la persecución **pulsional**, con la exigencia **humanista**, con la búsqueda ya no loca y **sierva**, sino constitutiva de la praxis humana y del sí **humano**".<sup>20</sup>

Querría mostrar ahora cómo esa triple demanda pertenece, por una parte, a una fenomenología de estilo hegeliano y, por otra, a una erótica de estilo freudiano.

Es muy curioso, en efecto, que las tres esferas de sentido **atravesadas** por la trayectoria del sentimiento, pasando del tener al poder y al valer, constituyen zonas de significaciones humanas que son esencialmente **no-libidinales**. **No** que sean "esferas libres de conflictos", como **afirman** algunos **neofreudianos**;<sup>21</sup> no hay dominio del **blimación**" (p. 139). Además, el propio E. Jones incluye un segundo polo de la función **simbólica** al mirar el simbolismo en **términos** del **principio** de realidad y no ya simplemente del principio del placer (pp. 132 ss.), y subraya muy acertadamente que "todo progreso en la vía del principio de realidad connota no sólo un uso de la asociación primordial entre una nueva percepción y algún complejo inconsciente, sino también una renuncia parcial a dicha asociación" (p. 133). Sólo que en una concepción unilateral del simbolismo tal renuncia no puede ser otra cosa que un debilitamiento del verdadero simbolismo: tal es el caso cuando los símbolos originarios sirven para facilitar la ideación de conceptos objetivos o de generalizaciones científicas. Y no se da así cuenta del inmenso dominio simbólico explorado por el pensamiento occidental desde Plotino y Orígenes, sino únicamente de las pálidas metáforas del lenguaje común y su retórica.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>21</sup> Heinz Hartmann, *Ego-Psychology and the Problem of Adaptation*, capítulo I [tr. esp.: *Estructura del yo y problemas de adaptación*, Pax, México, 1961].

existir humano que escape a la **investigación** libidinal del amor y el odio; lo importante reside en que, sea cual fuere la **investigación** secundaria de las relaciones interhumanas urdidas con ocasión del tener, el poder y el **valer**, tales esferas de sentido no están constituidas por esa investigación libidinal.

¿Qué es, pues, lo que las **constituye**? Aquí es donde veo la ventaja del método hegeliano; un modo moderno de renovar la empresa sería establecer mediante una síntesis progresiva los momentos de la "objetividad" en que se regulan los sentimientos humanos, cuando gravitan en torno al tener, el poseer y el valer. Y digo bien los **momentos** de la objetividad: comprender esas instancias afectivas **denominadas** posesión, dominación y estimación equivale a ver que tales **sentimientos** interiorizan una serie de relaciones con el objeto, que ya no competen a una fenomenología de la percepción sino a una económica, a una política y a una teoría de la cultura. El progreso de esa constitución de objetividad **es** lo que debe guiarnos ahora en la investigación de la afectividad propiamente **humana**.<sup>22</sup> A la vez que una nueva relación con las cosas, las demandas propiamente humanas del tener, el poder y el valer instauran nuevas relaciones con el otro, a través de las cuales cabe proseguir el proceso hegeliano de la duplicación de la conciencia y la promoción de la conciencia de sí.

Reconsideraremos, desde ese doble punto de vista, la constitución sucesiva de las tres esferas de sentido.

Entiendo por relación del *tener* las relaciones que se producen a propósito de la apropiación y el trabajo en una situación de "rareza" (**escasez**). No conocemos hasta hoy en día otra condición del tener humano. Pues bien, a propósito de tales relaciones vemos nacer nuevos sentimientos humanos que no pertenecen a la esfera **biológica**; sentimientos que no proceden de la **vida**, sino de la reflexión en la afectividad humana de un nuevo dominio de objetos, de una objetividad específica que es la objetividad "económica". El hombre se nos **muestra** aquí como el ser capaz de sentimientos relativos al tener, y de una enajenación esencialmente no libidinal; Marx la ha descrito en la teoría del fetiche del dinero. Marx ha hecho ver que la enajenación económica es capaz de engendrar una "falsa conciencia": el pensamiento ideológico. Es así como el hombre se hace adulto y, dentro del mismo proceso, capaz de enajenación adulta; pero lo más digno de notarse es que el foco de proliferación de

<sup>22</sup> Como ya lo hice en *L'homme faillible*, adopto aquí la idea de Alfred Stern según la cual el sentimiento interioriza la relación del **hombre** con el mundo; también en los sentimientos del tener, el poder y el valer se interiorizan nuevos **aspectos** de la objetividad.

tales sentimientos, de tales pasiones, de tales enajenaciones está en nuevos objetos, en valores de cambio, en signos monetarios, en estructuras e instituciones. Diremos, según eso, que el hombre llega a ser conciencia de sí en cuanto que vive dicha objetividad económica como una nueva modalidad de su subjetividad, y llega así a "sentimientos" específicamente **humanos**, relativos a la disponibilidad de las cosas como cosas trabajadas, hechas, apropiadas, mientras él mismo se convierte en **apropiante-expropiado**; tal es la objetividad que engendra un conjunto específico de pulsiones, representaciones y afectos.

Necesitamos examinar de igual manera, desde el punto de vista de la objetividad y de los sentimientos y enajenaciones que engendra, la esfera del *poder*. También ésta se constituye en una estructura objetiva, y Hegel hablaba así del espíritu objetivo, para expresar las estructuras e instituciones en que se inscribe y propiamente se engendra la relación **mandar-obedecer**, esencial al poder político; en la medida en que **entra** el hombre en la relación mandar-obedecer, se engendra él mismo como querer propiamente espiritual, tal como lo vemos al comienzo de los *Principios de la filosofía del derecho*. También ahí la promoción de la conciencia de sí es recíproca de una promoción "de objetividad". Son "sentimientos" propiamente humanos los que se organizan en torno a ese "objeto" que es el **poder**: intriga, ambición, sumisión, responsabilidad; y también enajenaciones específicas, cuya descripción ya la iniciaron los antiguos bajo la figura del "tirano". Platón muestra perfectamente cómo las enfermedades anímicas exhibidas en la figura del "tirano" proliferan partiendo de un centro que él denomina la **dynamis**, la potencia, y va irradiando hasta la región del lenguaje en forma de "lisonja"; es así como el "tirano" suscita al "sofista". Según eso puede afirmarse que el hombre llega a ser humano en cuanto que es capaz de entrar en la problemática política del poder, cuando llega a los sentimientos que gravitan en torno al poder y se entrega a los males correspondientes. Nace aquí una esfera propiamente adulta de culpabilidad: el poder vuelve loco, dice **Alain** con Platón. Se ve muy bien, en este segundo ejemplo, cómo una psicología de la conciencia no es sino la sombra proyectada de esa serie de figuras que recorre el hombre engendrando primero la objetividad económica y luego la objetividad política.

Podría afirmarse otro tanto de la tercera esfera propiamente humana de sentido: la esfera del *valer*. Podemos explicarnos este tercer momento así: la constitución del sí no se agota en una económica y en una política, sino que prosigue en la región de la cultura. Pues bien, tampoco aquí la "psicología" de la **personalidad** atrapa sino la

**sombra**, quiero decir, el designio presente en todo hombre de ser estimado, aprobado, reconocido como persona. Mi existencia para mí mismo es, efectivamente, tributaria de esa constitución de sí en la opinión de otro; recibo mi "sí" —por así decirlo— de quien lo consagra, que es el otro. Pero tal constitución de los sujetos, tal constitución mutua a través de la "opinión" está guiada por nuevas figuras de las que cabe decir, en un nuevo sentido, que son "objetivas"; tales objetos no son ya **cosas**, como lo eran todavía en la esfera del tener; ni tampoco corresponden a **instituciones**, como en la esfera del poder; y sin embargo tales figuras del hombre deben buscarse en las obras y los monumentos del derecho, el arte y la literatura. Es en esa objetividad de nueva índole —la objetividad de los objetos propiamente culturales— donde continuamos la prospección de las posibilidades humanas. Incluso cuando Van Gogh pinta una silla, pinta al hombre; él proyecta una figura de hombre, a saber, el hombre que "tiene" este mundo representado; y es así como los testimonios culturales otorgan la **densidad** de la "cosa" a tales "imágenes", haciéndolas existir en los hombres y entre los hombres, encamándolas en "obras". Y a través de tales obras, por la mediación de esos monumentos va constituyéndose una dignidad del hombre y una **autoestima**. Finalmente, a este nivel puede el hombre enajenarse, degradarse, hacerse ridículo, aniquilarse.

Tal me parece la exégesis posible de la "conciencia", conforme a un método que ya no es una psicología de la conciencia sino un método reflexivo con su punto de partida en la marcha objetiva de las figuras del **hombre**; Hegel llama espíritu a esa marcha objetiva. Por **reflexión** puede derivarse de ella la subjetividad, que va constituyéndose a sí misma a la par que va engendrándose aquella **objetividad**.

Como puede verse, tal aproximación indirecta, mediata de la conciencia nada tiene que ver con una presencia inmediata de la conciencia a sí misma, con una certeza inmediata de sí en sí mismo.

Pero apenas atestiguamos la especificidad de la objetividad económica, política, cultural y la de los sentimientos humanos correspondientes, resulta que tenemos que rehacer el trayecto en sentido inverso, y mostrar la progresiva **investigación** de tales regiones de sentido mediante eso que Freud denomina "derivados del inconsciente": las tres esferas recorridas responden, como toda la vida civilizada, a una historia de las pulsiones; ninguna de las figuras de la fenomenología del espíritu escapa, en verdad, a la investigación libidinal ni, en consecuencia, a las **posibilidades** regresivas inherentes a la situación **pulsional**. Esbozaremos muy brevemente la dialéctica de las dos hermenéuticas al nivel del tener y el poder, a fin de reser-

**var** un análisis más profundo al simbolismo de la esfera **propia**men-te cultural.

Freud propone una interpretación libidinal del tener perfectamente compatible con una interpretación que restituya su especificidad a la esfera económica, se sobrentiende en el sentido de la economía política. Son conocidas las tentativas de Freud y los freudianos para derivar las relaciones aparentemente no **libidinales** con las cosas y con los hombres de las etapas sucesivas que recorre la libido: fase oral, fase anal, fase **fálica** y fase genital. Freud habla de "conversión",<sup>23</sup> **Umsetzung**, para designar esta transposición de las emociones pulsionales de ciertas zonas **erógenas** a objetos aparentemente extraños. Freud toma así de **Abraham** la idea de que la desvalorización de los excrementos provoca "el desplazamiento de ese interés compulsivo a objetos susceptibles de ser considerados como **regalos**...". Más tarde, y merced a un cambio de **significación** del toda semejante al que presenta el desarrollo del lenguaje, el antiguo interés se convierte en una valoración del oro y el dinero, contribuyendo también a la investigación afectiva del niño y el **pene**... Si se ignoran tales profundas relaciones, es imposible comprender las fantasías, las ideas influidas por el inconsciente y el lenguaje sintomático de los hombres. Excrementos, dinero, regalo, niño, pene, son tratados aquí como si tuvieran la misma significación y aparecen representados por un símbolo común". En idénticos términos habla Freud de la "formación del carácter" a partir de las fases **pregenitales** de la libido, vinculando al erotismo anal la triada del orden, la economía y la obstinación: "Hablamos, pues, de un carácter anal cuando hallamos tal sorprendente conjunción, y colocamos el carácter anal en cierta oposición al erotismo anal no elaborado".<sup>24</sup>

El ejemplo resulta interesantísimo, pues permite señalar fácilmente tanto la legitimidad como el límite de validez de este género de interpretación. La interpretación freudiana suministra una especie de **hilética** de los efectos (tomo la palabra *hylé* o "materia" en el sentido husseriano del **término**);<sup>25</sup> y ella nos permite establecer la genealogía de los grandes afectos humanos y la tabla de sus arborescencias; verifica lo que Kant había vislumbrado al decir que

<sup>23</sup> *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*: G. W. xv, pp. 106-7; S. E. xxii, pp. 100-1; tr. esp. II, pp. 925-6.

<sup>24</sup> *Ibidem*; tr. esp. II, p. 926.

<sup>25</sup> Husserl, *Ideas I*, 85, 97. Debemos observar que en Husserl las palabras **Formung**, **Meinung** y **Deutung** designan la relación de la intencionalidad con la materia; la primera "interpreta" la segunda, igual que en Aristóteles el discurso es el intérprete (*hermencia*) de las afecciones (*pathé*) del alma. La comparación resulta tanto más sorprendente cuanto que en Husserl la *hylé* es afectiva y sensorial al mismo tiempo.

no hay más que una sola "facultad de desear"; diríamos que amamos el dinero con el mismo amor con que, de niños, amamos nuestros excrementos. Pero sabemos al mismo tiempo que este género de exploración en las **subestructuras** afectivas no equivale a una constitución del objeto económico. La génesis regresiva de nuestros amores no sustituye a una génesis progresiva referente a las **significaciones**, los valores y los símbolos. Por eso es por lo que habla Freud de "conversiones **pulsionales**". Pero una dinámica de las investiciones afectivas no puede explicar la innovación, la promoción de sentido, que vive en dicha conversión.

Diría lo mismo de lo político, donde hemos reconocido una región específica del lazo interhumano y un estrato original de objetos **espirituales**. Es muy posible acumular sobre ese mismo complejo afectivo una interpretación a base de las figuras de la fenomenología del espíritu y una interpretación al estilo de la elaborada por Freud en 1921, en *Psicología de las masas y análisis del yo*; la famosa "sugestión", tras de la cual se abriga la psicología social de comienzos del siglo, se anexiona a la **libido**: es Eros —proclama Freud— "quien mantiene unidas todas las cosas existentes en el mundo".<sup>26</sup> Y escribe intrépidamente un capítulo sobre la estructura libidinal del ejército y la Iglesia. No debe chocarnos el que este género de cometido jamás alcance el nivel de un análisis estructural de la comunidad; aquí son el lazo concreto con el jefe y la inversión homosexual quienes hacen de guía; y la Idea, la causa que podría ligar a la **comunidad**, la institución en sí, sólo pueden **aparecerseños** como derivados del vínculo personal, pasando por el intermediario del jefe invisible: "Nos encontramos aquí —concede Freud— en presencia de pulsiones amorosas que, sin perder nada de su energía, se han desviado de sus fines **primitivos**".<sup>27</sup> La impotencia de un simple psicoanálisis del jefe para explicar la constitución fundamental del vínculo social no impide que la interpretación resulte extraordinariamente penetrante.

Este tipo de investigación nos conduce una vez **más** e inevitablemente a la **identificación**; como se sabe, Freud escribió su estudio más importante sobre la identificación a propósito de ese tema (*op. cit.*, cap. VII): "Vista así —escribe—, una colectividad primaria es una suma de individuos que han **reemplazado** su ideal del yo por un mismo objeto y, en consecuencia, se ha establecido entre ellos una identificación de sus propios **yos**".<sup>28</sup> Pero es Freud mismo

<sup>26</sup> *Psicología de las masas y análisis del yo*: G. W. XIII, p. 100; S. E. XVIII, p. 92; tr. esp. I, p. 1139.

<sup>27</sup> *Ibidem*: G. W. xm, p. 113; S. E. xviii, p. 103; tr. esp. I, p. 1144.

<sup>28</sup> *Ibidem*: G. W. xm, p. 128; S. E. xviii, p. 116; tr. esp. I, p. 1151.

quién señala los límites de su empresa; a fin de cuentas, su investigación depende menos de la promoción del grupo como institución que de los caracteres regresivos de la masa, caracteres denunciados por Le Bon a comienzos del siglo: "la falta de independencia e iniciativa en el individuo, la identidad de sus reacciones con las de todos los demás, su descenso al rango de una unidad dentro de la masa"; al nivel de la masa, considerada como un conjunto, "disminución de la actividad intelectual, falta de inhibición afectiva, incapacidad de moderarse y retenerse, la tendencia a trasgredir todo límite en la manifestación de los afectos y a descargarlos totalmente en la acción".<sup>29</sup>

Incluso cuando amplía sus investigaciones a las que él llama "masas artificiales" —ejército e Iglesia—, la explicación freudiana sigue el lineamiento de los lazos libidinales que unifican a una masa p a la hipotética horda primitiva: "El carácter inquietante y coercitivo de las formaciones colectivas, tal como se descubre en sus manifestaciones de sugestión, puede explicarse bien por el hecho de que descienden de la horda primitiva. El cabecilla de la masa encarna siempre al padre primitivo, tan temido; la masa quiere siempre volver a ser dominada por un poder ilimitado; está ávida en sumo grado de autoridad o, para utilizar la expresión de M. Le Bon, tiene sed de sumisión. El **padre** primitivo es el ideal de la masa, y este ideal domina al individuo, una vez que tomó el lugar del ideal del **yo**".<sup>30</sup> Y concluye: "Reconocemos que la contribución aportada por nosotros a una explicación de la estructura libidinal •de una colectividad se reduce a la distinción entre el yo y el *ideal del yo* y, en consecuencia, a dos variedades de apego: la identificación y la instalación de un objeto [libidinal exterior] en sustitución del ideal del **yo**".<sup>31</sup>

Pero si preguntamos al psicoanálisis en qué consiste lo específico del vínculo político como tal, no le queda más recurso que invocar una "desviación", una "inhibición" del fin.

Freud reconoce, en el mismo texto, la dificultad de explicar "esa desviación del fin conforme a las exigencias de la metapsicología".<sup>32</sup> Y agrega: "Podemos, si así nos place, ver en dicha desviación del fin un inicio de *sublimación* de las pulsiones sexuales o alejar más todavía los límites de estas últimas".<sup>33</sup>

<sup>29</sup> *Ibidem*: G. W. XIII, p. 129; S. E. XVIII, p. 117; tr. esp. I, p. 1151.

<sup>30</sup> *Ibidem*: G. W. xm, p. 142; S. E. xviii, p., 127; tr. esp. I, p. 1157.

<sup>31</sup> *Ibidem*: G. W. XIII, p. 145; S. E. XVIII, p. 130; tr. esp. I, p. 1158.

<sup>32</sup> *Ibidem*: G. W. xm, p. 155 (*Zielablenkung*); S. E. xviii, p. 138; tr. esp I, p. 1162.

<sup>33</sup> *Ibidem*; tr. esp. I, p. 1163.

¿No será más bien el indicio de que la sublimación misma representa un concepto mixto, que designa una filiación energética a la par que una innovación de sentido? La filiación **energética** atestigua que no hay más que una libido y sólo destinos variados de la única libido; pero la innovación de sentido requiere otra hermenéutica.

### 3. RECONSIDERACIÓN DIALÉCTICA DEL PROBLEMA DE LA SUBLIMACIÓN Y EL OBJETO CULTURAL

Quisiera mostrar ahora, con un ejemplo bien elegido, cómo una exégesis de los símbolos pertenecientes al tercer ciclo del *Suchen* humano puede ser conducida en esa forma dialéctica. Tomaré el ejemplo de la esfera estética, donde la interpretación freudiana resulta menos reductiva que en la interpretación del simbolismo religioso. Es ahí, en efecto, donde la identidad profunda de las dos hermenéuticas, regresiva y progresiva, puede aparecerse con mayor fuerza y evidencia. Es ahí donde la teleología de la conciencia debe traslucirse en la filigrana misma de la arqueología, y donde el *télos* de la aventura humana debe anunciarse en la interminable exégesis de los mitos y los secretos enterrados de nuestra infancia y de nuestro nacimiento.

Dicho ejemplo privilegiado, dicho ejemplo ejemplar será el *Edipo rey* de Sófocles.

La tragedia de Sófocles tiene de notable el que está construida sobre una fantasía muy familiar a la interpretación de los sueños: la fantasía en la que vivimos el drama **infantil** que denominamos precisamente **edípico**. Podría afirmarse, en este sentido, con Freud, que en la obra de arte creada por Sófocles no hay más que un sueño. Por eso descarta Freud desde el principio la clásica interpretación según la cual *Edipo rey* sería una tragedia del destino, construida sobre el contraste entre la omnipotencia de los dioses y la vanidad del esfuerzo humano quebrantado por el infortunio. Este tipo de conflicto —dice— no afecta ya al espectador moderno, mientras que el *Edipo rey* sigue conmoviéndole. Lo que nos conmueve no es el conflicto entre destino y libertad, sino la índole de "ese" destino que reconocemos sin conocerlo: "Su destino nos conmueve porque habría podido ser el nuestro, porque el oráculo pronunció desde antes de nuestro nacimiento esa misma maldición contra nosotros".<sup>34</sup> Y porque relacionamos la leyenda con el drama de los sueños de igual

<sup>34</sup> La interpretación de los sueños: G. W. II/III, p. 269; S. E. IV, p. 262; tr. esp. I, p. 389.

índole que nos indignan: "Edipo, que mata a su padre y desposa a su madre, no hace más que realizar uno de nuestros deseos infantiles. . . Nos espantamos ante quien ha cumplido el anhelo de nuestra infancia, y nuestro espanto tiene toda la fuerza de la represión que se ha ejercido, desde entonces, contra tales deseos".<sup>35</sup> Como en el sueño, la escena está acompañada de un sentimiento de horror con el que satisfacemos a la censura, haciendo que el sueño mismo sea aceptable: "Es preciso —dice Freud— que la leyenda aporte el espanto y el castigo en su propio contenido".<sup>36</sup> Según eso, el famoso **fobos** trágico sólo expresaría la violencia de nuestra propia represión contra la reviviscencia de aquellos deseos infantiles. Y agrega Freud: "El resto proviene de una elaboración secundaria y de una confusión";<sup>37</sup> y bajo esta rúbrica desenvuelta sitúa él la interpretación teológica, referente al conflicto entre la Providencia y la libertad.

Y es entonces cuando nos sentimos inclinados a oponer una segunda interpretación, que en realidad está contenida en la precedente por cuanto el símbolo **edípico** está a su vez **sobre determinado**.

Esta otra interpretación no concierne ya al drama del incesto y el parricidio, drama que ya ha ocurrido al comenzar la tragedia, sino a la tragedia de la verdad. Parece que la creación de Sófocles no busca reanimar el complejo de Edipo en el espíritu de los espectadores; sobre la base de un primer drama, drama de incesto y parricidio, Sófocles ha creado un segundo drama, la tragedia de la conciencia de sí, del reconocimiento de sí mismo. Y Edipo entra entonces en una segunda culpabilidad, culpabilidad adulta que se expresa en la arrogancia y la cólera del héroe; al maldecir, en los inicios de la obra, al hombre desconocido responsable de la **peste**, Edipo excluye que ese hombre pueda ser él mismo. Todo el drama consiste en el mantenimiento y el fracaso de dicha pretensión. Por eso debe Edipo ser quebrantado en su orgullo mediante el sufrimiento; aquella presunción no es ya el deseo culpable del niño, sino el orgullo del rey; la tragedia no es la tragedia de **Edipo-niño**, sino de **Edipo-rey**. A causa de esa impura pasión frente a la verdad, su **hybris** se enlaza con la de Prometeo: lo que les lleva al desastre es el celo del no saber. Su falta no está, pues, en la esfera de la libido sino en la esfera de la conciencia de sí: es la cólera del hombre como poder de la **no-verdad**. Y Edipo resulta así culpable por su propia pretensión de disculparse de un crimen del que no es, en efecto, culpable en el sentido ético de la palabra.

<sup>35</sup> *Ibidem*: tr. esp. I, p. 390.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

Cabe, pues, aplicar al drama de Sófocles lo que hemos denominado una antitética de la reflexión; ilustraríamos tal oposición de los dos dramas y las dos culpabilidades diciendo que el drama inicial, correspondiente a la jurisdicción del psicoanálisis, tiene como fiador a la *esfinge*, que representa el enigma del nacimiento, fuente, según Freud, de todas las curiosidades infantiles, mientras que el drama de segundo grado, reducido por Freud en apariencia a la función de la elaboración secundaria, incluso a un error o confusión (aunque constituya la auténtica *tragedia*) tiene por fiador al *vidente* Tiresias. En el lenguaje de nuestra antitética, la esfinge representa el lado del inconsciente, y el vidente el lado del espíritu. Como en la dialéctica hegeliana, Edipo no es el centro de donde procede la verdad; debe ser quebrantado un primer señorío, que no es sino pretensión y orgullo; la figura de quien procede la verdad no es la suya, sino la del vidente, y Sófocles la llama precisamente "fuerza de la verdad".<sup>38</sup> Esa figura ya no es una figura trágica; representa y manifiesta la visión de la totalidad; el vidente, pariente del loco de la tragedia isabelina, sería más bien la figura de la comedia en el seno de la tragedia, figura que Edipo no incorporará sino a través del sufrimiento. El vínculo subterráneo entre la cólera de Edipo y el poder de la verdad resulta así constituir el núcleo de la tragedia verdadera. Podría afirmarse que ese **núcleo** no es el problema del sexo sino el de la luz. El vidente es ciego en **cuanto** a los ojos de la carne, pero ve lo verdadero en la luz del espíritu. Por eso Edipo, que ve la luz del día pero es ciego acerca de sí mismo, sólo llegará a la conciencia de sí cuando se convierta en el **vidente-ciego**. Noche de los sentidos, noche del entendimiento, noche de la voluntad: nada que ver, nada que amar, nada de que pueda gozarse. "Deja de ser un amo —le recrimina duramente Creón—; el señorío que ejerciste durante toda tu vida ya no te sirve para nada."

Tal es la lectura antitética de *Edipo rey*; tenemos ahora que fusionar ambas lecturas en la unidad propia del símbolo y su poder de encubrir y descubrir. Partiré de una observación freudiana que hemos omitido y que no se refiere ya a la "materia" del drama, de k que se nos dijo que era idéntica a la del *sueño*,<sup>39</sup> sino a la elaboración misma del drama: "La obra —dice— no es sino una progresiva revelación, muy diestramente calculada —comparable a un **psicoanálisis**—, del hecho de que el propio Edipo, el asesino de Layo, es también el hijo de la víctima y de Yocasta".<sup>40</sup> Pues bien, ya

<sup>38</sup> Sófocles, *Edipo rey*, verso 356.

<sup>39</sup> La *interpretación de los sueños*: C. W. II/III, p. 269; S. E. IV, p. 263; tr. esp. I, p. 389.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

dijimos que el **psicoanálisis** como acción terapéutica, como proceso de la duplicación de la conciencia, hace revivir toda la historia del Amo y el Esclavo. Según eso, la interpretación **analítica** en cuanto lucha por el reconocimiento y en consecuencia como lucha por la verdad, movimiento de la conciencia de sí, representa el otro drama: el de la cólera y la no-verdad. Por eso no se contenta Freud con decir que Edipo "realiza uno de nuestros deseos infantiles"; tal es la función "onírica" del drama. Freud agrega: "Mientras el poeta saca a la luz la culpa de Edipo, nos obliga a una introspección y a reconocer aquellos impulsos que, aunque reprimidos, siguen existiendo dentro de nosotros. Y las palabras con que el coro pone fin a la obra, '**mirad a Edipo, él que adivinó los famosos enigmas. Ese hombre tan poderoso, ¿acaso había un solo ciudadano que no lo mirase sin envidiar su prosperidad?** Y ahora jen qué terrible mar de infortunios se encuentra **precipitado!**' suenan como advertencia que nos atañe y hiere nuestro orgullo, nuestra convicción de haber-nos hecho muy sabios y muy poderosos después de nuestra infancia".<sup>41</sup> Es cierto que Freud no distinguió claramente esta "advertencia" que cierra el drama de la verdad y se dirige a nuestro hombre interior adulto, de la simple reviviscencia de los deseos **infantiles** en forma onírica; por eso necesitábamos recurrir a un método antitético para hacer surgir esa doble función del drama de Sófocles. Y sólo así podemos captar la necesidad de sobrepasar la escisión.

A **este** respecto, el símbolo creado por Sófocles resulta especialmente notable y sorprendente. Lo sorprendente reside en que el drama de la verdad se urda precisamente en torno al misterio del nacimiento; y lógicamente la situación edípica se nos aparece de inmediato rica en todas las armónicas "espirituales" que despliega el proceso de la verdad: curiosidad, resistencia, orgullo, desamparo, **sabiduría**. Entre la **cuestión** del padre y la cuestión de la verdad **se** anuda una secreta alianza que reside en la **sobredeterminación del** propio símbolo. El padre es mucho más que el padre; y la cuestión del padre es mucho más que una interrogación sobre mi padre; después de todo, nunca *vemos* al padre en su paternidad, eso sólo lo conjeturamos, y todo el poder de cuestionar está contenido en las **fantasías** de esta conjectura. La simbólica del engendramiento contiene todas las preguntas en tomo a la generación, la génesis, el origen y el nacimiento. Pero si el drama **edípico**, el infantil, consti-

<sup>41</sup> *Ibidem*: tr. esp. I, p. 390. Acerca del Edipo de la fantasía, el mito y la tragedia, cf. C. Stein, "Notes sur la mort d'Edipe. Préliminaire à une anthropologie psychanalytique", *Rev. fr. de Psa.*, xxii, 6, 1959, pp. 735-56; Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, cap. xi [tr. esp. *Antropología estructural*, Paidós, Buenos Aires, 1968].

tuye ya la poderosa tragedia de la verdad, debemos decir a la inversa que la tragedia de la verdad en Sófocles no está superpuesta al drama del origen: no tiene, para hablar como Freud, otra "materia" que el sueño. La tragedia de segunda categoría pertenece a la **tragedia** primaria, tal como lo atestigua el ambiguo desenlace, también **sobre-determinado**. El crimen edípico culmina en el castigo, y la cólera de la no-verdad lleva a cabo tal castigo en forma de mutilación. Lo que es castigo en la tragedia del sexo viene a ser el camino de la noche de los sentidos en que termina la tragedia de la verdad. Y si nos remontamos desde el final hacia el comienzo, veremos que es la resistencia nacida de la situación edípica y de la disolución del complejo infantil la que confiere su energía a la cólera del rey dirigida contra el vidente.

La exégesis del *Edipo rey* de Sófocles nos permite ahora completar el análisis paralelo de la sublimación y el objeto cultural, que es en alguna forma su correlato noemático.

Esbozamos la interpretación dialéctica de la sublimación en los dos registros del tener y el poder, y percibimos su carácter profundamente antítetico: decíamos que nosotros formamos los sentimientos y las significaciones correspondientes que nos incorporan a un orden económico y a un orden político sobre afectos pertenecientes a fases **libidinales** diferentes. El ejemplo de una creación tan excepcional como la tragedia de Sófocles revela algo más que una antitética; muestra *en la obra misma* la profunda unidad del disfrazamiento y el desvelamiento, unidad sellada en la propia estructura del símbolo convertido en objeto cultural.

Según eso, resulta posible situar lo onírico y lo **poético** en una misma escala simbólica: producción de sueño y creación de la obra de arte figuran los dos extremos de esa escala, según que predomine en el símbolo el disfrazamiento o el desvelamiento, la distorsión o la revelación. Pretendo con esta fórmula explicar la unidad funcional existente entre el sueño y la creación a la vez que la diferencia de valor que separa a un simple producto onírico de las obras perdurables, susceptibles de ser inscritas en el patrimonio cultural de la humanidad. Hay continuidad funcional del sueño a la creación, en el sentido de que disfrazamiento y desvelamiento operan conjuntamente, pero en proporción inversa. Por eso tiene Freud razón al pasar del uno a la otra, mediante transiciones imperceptibles, como lo hace en *El poeta y la fantasía*.<sup>42</sup> Pasando del sueño nocturno a la ensoñación, de ésta al juego y al humor, después al

<sup>42</sup> Cf. *supra*, "Analítica", parte II, cap. I, pp. 142-4. Acerca de las relaciones entre lo onírico y lo poético, cf. P. Luquet, "Ouvertures sur l'artiste et la psychanalyse; la fonction esthétique du Moi", *Rev. fr. de Psic.*, XXVII, 6, 1963,

folklore y las leyendas, y en fin a las obras de arte, Freud confirma mediante esa especie de analogía gradual que toda creación depende de la misma función económica y efectúa la misma sustitución de la satisfacción que las formaciones **transaccionales** del sueño y la neurosis. Pero el problema sigue planteado: ¿puede una económica dar razón del predominio progresivo, a través de la **analogía** funcional, de un poder **mítico-poético** que aproxima lo onírico hacia las creaciones verbales, enraizadas a su vez en las **hierofanías** de lo sagrado y en la simbólica de los elementos cósmicos? De esta otra función Freud sólo reconoce un aspecto muy parcial bajo el término de la "seducción estética", a la que reduce a placer puramente formal producido por la combinación de los materiales y por la técnica de la obra de arte; la "seducción" misma viene a incorporarse a la económica del deseo en calidad de placer preliminar: "Llamamos prima de seducción o placer preliminar a esa ganancia de placer que se nos ofrece a fin de permitir la liberación de un placer mayor, que emana de fuentes psíquicas mucho más profundas".<sup>43</sup> De esa forma el marco económico de la explicación hace que todo el análisis elaborado por Kant bajo el título de *Juicio del gusto* venga a recaer al nivel de una "**hedónica**". Freud explica muy bien la unidad funcional del sueño y la creación, pero se le escapa la diferencia cualitativa, la diferencia de "fin" que **dialectiza** la pulsión; y ésta es la razón de no haber resuelto el problema de la sublimación.

Comprendemos así en qué sentido es verdad y en qué sentido no es verdad la afirmación de que la obra de arte, creación perdurable y memorable de nuestros **días**, y el sueño, producto fugitivo y estéril de nuestras noches, son expresiones psíquicas de la misma naturaleza. Su unidad queda certificada por tratarse de la misma **hilética**, de la misma materia del deseo; pero lo que genera la "conversión de fin", el "desplazamiento del fin" y la "sublimación" —expresiones todas ellas **freudianas**— es la promoción de las figuras del espíritu. De este modo relacionamos a Freud con Platón, el Platón del *Ión* y de *El banquete*, que establece la unidad esencial de la poética y la erótica y que vuelve a colocar la **mania**, el delirio filosófico, dentro de la unidad múltiple de todos los delirios y todos los transportes. En su estructura intencional es donde el símbolo contiene a la par la unidad **hilética** y la diversidad cualitativa de los objetivos e intenciones, según que predomine en él el **disfrazamiento** de su **hylé** o el desvelamiento de otro sentido espiritual. Si el sueño queda

pp. 585-618; los trabajos de la Década de Cerisy sobre *Art et Psychanalyse* acaban de publicarse.

<sup>43</sup> *El poeta y la fantasía* [título de la traducción **española**]: G. W. vii, p. 223; S. E. ix, p. 153; tr. esp. ii, en *Psicoanálisis aplicado*, p. 1061.

en expresión privada, perdida en la soledad del dormir, ello se debe a que le falta la mediación del trabajo que incorpora la fantasía a un material duro y la comunica a un público. Pero tal mediación del trabajo artesanal y tal comunicación sólo vienen a los sueños que sirven de vehículo, al mismo tiempo, a valores capaces de hacer que la conciencia avance hacia una nueva comprensión de sí misma. Si el *Moisés* de Miguel Ángel, el *Edipo rey* de Sófocles y el *Hamlet* de Shakespeare son creaciones, lo son en la medida en que no constituyen simples proyecciones de los conflictos del artista, sino también el esbozo de su solución; el sueño, por lo mismo que en él predomina el encubrimiento sobre el descubrimiento, mira más bien hacia atrás, hacia el pasado, hacia la infancia. La obra de arte, por lo mismo que en ella predomina el descubrimiento, representa más bien un símbolo prospectivo de la síntesis personal y del porvenir del hombre, y no sólo un síntoma regresivo de sus conflictos no resueltos. Por la misma razón nuestro placer de aficionados no consiste en la simple reviviscencia, aunque adornada con una prima de seducción, de nuestros propios conflictos, sino en el placer de participar en el trabajo de la verdad que se realiza a través del héroe.

Y al llegar a la unidad intencional del **símbolo**, hemos sobre pasado lo que quedaba de distancia entre regresión y progresión. En adelante, regresión y progresión representan no tanto dos procesos realmente contrapuestos cuanto dos términos abstractos sacados de una sola escala de simbolización; esos términos designarían los dos extremos límites de la escala. ¿No constituye el mismo **sueño** una transacción variable entre esas dos funciones, según que el aspecto neurótico lo incline hacia la repetición y el arcaísmo, o según que se encuentre ya en la línea de **una** acción terapéutica ejercida en sí por sí mismo? A la inversa: ¿existe un sólo gran símbolo creado por el arte o la literatura que no se sumerja en el arcaísmo de los conflictos y los dramas de la infancia individual o colectiva? Las figuras más innovadoras que puedan engendrar el artista, el escritor o el pensador movilizan antiguas energías, investidas primeramente en **figuras** arcaicas; pero al movilizar tales figuras, comparables a **síntomas** oníricos o neuróticos, el creador descubre las posibilidades menos caducas, menos previsibles, y las erige en nuevos símbolos del **dolor** de la conciencia de sí.

Pero igual que hay una escala en lo onírico, puede haberla también en lo poético. El surrealismo prueba bastante cómo lo poético puede reactivarse en lo onírico, incluso tender hacia una imitación de la neurosis; cuando la creación estética da libre curso a las fantasías obsesivas, se organiza en torno a temas repetitivos e incluso re-

gres a la escritura automática. Según esto, la obra artística y el sueño no sólo estarían situados en los extremos de una única escala del símbolo, sino que cada uno de ellos conciliaría, conforme a una proporción inversa, lo onírico y lo poético.

Sólo un estudio de dichas relaciones concretas, de esos cambios de acentuación y de esas inversiones de papeles entre la función encubridora y la función descubridora podría superar lo que siga habiendo de abstracto en la oposición entre regresión y progresión. Al menos hemos hecho ver que esa dialéctica concreta debe elaborarse en adelante "sobre" el lenguaje y "sobre" la función simbólica de ese lenguaje.

A esta estructura dialéctica de la sublimación corresponde una estructura similar del "objeto cultural", que es su correlato.

Estos objetos corresponden a la tercera esfera de sentimientos, que hemos denominado esfera del "valer"; sentimientos que nos parecieron constituir una región de sentido irreductible a una economía política y a una política: la toma de conciencia no sólo se ventila en las relaciones del yo con lo mío, en las relaciones de apropiación, de expropiación mutua, eventualmente de intercambio, participación y donación; ni tampoco en las relaciones de dominación y obediencia, eventualmente de jerarquía y reparto de influencias; la demanda de reconocimiento se prosigue en una búsqueda de **mutua** estima y aprobación. Mi existencia para mí mismo se vuelve así tributaria de una constitución en la opinión de otro; y es así como **el** sí lo recibimos de quien lo consagra, que es la opinión del otro. Pues bien, esa mutua constitución mediante la opinión sigue siendo dirigida por los objetos, pero por objetos que no son ya cosas, como lo son los bienes, las mercancías y los servicios en la esfera del tener; ni tampoco corresponden a **instituciones**, como en la esfera del poder; tales objetos son los monumentos y las obras del derecho, el arte, la literatura y la filosofía. La prospección de las posibilidades humanas prosigue en esa objetividad de nueva índole, la objetividad de los objetos culturales propiamente dichos o de las "obras"; las obras pintadas, esculpidas, o escritas otorgan la densidad de la cosa, la dureza de lo real a esas "imágenes del hombre"; ellas las hacen existir en los hombres y entre los hombres, encarándolas en el material de la piedra, el color, la partitura musical o la palabra escrita. Y es a través de tales obras, por la mediación de esos monumentos como se constituye una "dignidad" humana que sigue siendo instrumento y huella de un proceso de conciencia duplicada, de reconocimiento de sí en otro sí.

Pues bien, tales objetos culturales, tales obras no se dejan reducir a una simple antitética que separara el proceso creador en cuyo

transcurso se despliega el **devenir-hombre** del hombre y el cañamazo afectivo en el que trabaja y se borda la historia del espíritu. **Únicamente la sobredeterminación** de los símbolos permite disponer de una verdadera dialéctica que haga justicia tanto a una económica de la cultura como a una fenomenología del espíritu. Propongo, en consecuencia, interpretar el fenómeno de la cultura como el medio objetivo en que viene a sedimentarse la gran empresa de sublimación con su doble valencia de encubrimiento y descubrimiento. ¿No encontramos así el sentido de algunas hermosas expresiones sinónimas? Por ejemplo, la "educación" nos recuerda el movimiento por el que se saca al hombre de su infancia; movimiento que constituye, en sentido estricto, una **eruditio** que desarraigiza al hombre. Pero es también una **Bildung**, en el doble sentido de una edificación y de **una** emergencia de los **Bilder**, de las "imágenes **del** hombre" que jalona la promoción de la conciencia de sí y que abren al hombre a lo que ellas mismas descubren. Y esta educación, esta erudición y esta **Bildung** hacen las veces de segunda naturaleza, por cuanto **remodelan** la primera naturaleza; **se** realiza en ellas el proceso tan magníficamente descrito por Ravaïsson a propósito del ejemplo límite de la costumbre; representa simultáneamente la vuelta de la libertad a la naturaleza mediante la reasunción del deseo en la obra **cultural**.<sup>44</sup> Mediante la sobredeterminación del símbolo, dicha obra está fuertemente suturada al mundo de la vida: es ahí donde estaba el ello en que se convierte el yo; movilizando todas nuestras **infancias**, todos nuestros **arcaísmos**, encarnándose en lo onírico, la poética evita que la existencia cultural del hombre se reduzca a un inmenso artificio, a un "artefacto" sin importancia, a un Leviatán sin naturaleza y contra la naturaleza.

#### 4. FE Y RELIGIÓN: LA AMBIGÜEDAD DE LO SAGRADO

Nos encontramos, pues, en el umbral de lo que, sin embargo, fue nuestro punto de partida: la interpretación del simbolismo religioso. Pues bien, tengo que confesar que nuestro método intelectual no nos permite resolver a fondo la cuestión del **simbolismo religioso**; sólo nos permite obtener una vista fronteriza de él.

No quisiera dejar creer que podemos alcanzar el origen radical de ese simbolismo por medio de una ampliación progresiva del pensamiento reflexivo. No voy a practicar tan astuto método de extra-

<sup>44</sup> Paul Ricoeur, "Nature et liberté", en *La nature humaine*, Les "Études philosophiques", 1962.

polación. Declaro con toda nitidez que no existe medio de probar la **existencia** de una problemática auténtica de la fe partiendo de una fenomenología del **espíritu**, más o menos en la línea de la fenomenología hegeliana; concedo también de buen grado que aquélla sobrepasara indiscutiblemente los recursos de una filosofía de la reflexión (que la dialéctica anterior ha ensanchado inmensamente sin **hacerla** estallar), por lo mismo que consiste de principio a fin en un método de inmanencia. Supuesto que haya una auténtica problemática de la fe, debe corresponder a una nueva dimensión que denominé en otra ocasión, dentro de un contexto filosófico diferente, *poética de la voluntad*, porque **tiene** que ver con el origen radical del Yo *quiero*, con la donación de poder en la fuente de su eficacia. Llamo a esa **nueva** dimensión, en el contexto especial de esta obra, interpellación, **kerigma**, palabra que me es dirigida. En este sentido sigo siendo fiel al planteo del problema teológico hecho por Karl **Barth**. El origen de la fe está en la solicitud del hombre por parte **del** objeto de la fe. No voy, pues, a intentar esa hábil maniobra que consistiría en extrapolar la cuestión del origen radical partiendo de una arqueología del Cogito, o la cuestión del fin último partiendo de una teleología. La arqueología sólo apunta hacia lo ya **ahí**, hacia lo ya puesto por el Cogito que se pone [en la **existencia**]. La teleología sólo apunta hacia un sentido ulterior que mantiene en **suspensio** el sentido anterior de las figuras del espíritu; pero ese sentido ulterior siempre puede entenderse como el avance que **el** espíritu hace sobre sí mismo, como la proyección de sí en un **télos**. En comparación a *esta* arqueología de mí mismo y a *esta* teleología de mí mismo, la génesis y la **escatología** constituyen lo **Totalmente-Otro**. Claro que no hablo de lo Totalmente-Otro sino en cuanto que se dirige a mí; y el kerigma, la buena nueva es lo que se dirige precisamente a mí sin dejar de ser lo Totalmente-Otro. Nada sabríamos de un Totalmente-Otro absoluto. Pero por su manera misma de acercarse, de venir, se revela como lo Totalmente-Otro respecto al **arché** y al **télos** que yo puedo concebir reflexivamente. Se anuncia como lo Totalmente-Otro, aniquilando su alteridad radical.

Pero si bien una problemática de la fe tiene un origen diferente, en cambio su campo de manifestación es el mismo que hemos estado explorando hasta ahora. Un proceso de tipo anselmiano, es decir, el paso de la fe a la comprensión, atraviesa **forzosamente** por una dialéctica de la reflexión, buscando en ésta su instrumento expresivo. Y aquí es donde la cuestión de la fe se convierte en una cuestión hermenéutica; porque lo que se anonada en nuestra carne **es** lo Totalmente-Otro en calidad de Logos. Y es también ahí donde se convierte en acontecimiento del habla humana, que sólo puede

ser reconocido en el proceso interpretativo de este habla humana. Ha nacido el "círculo hermenéutico": creer es escuchar la interpelación, pero para escuchar la interpelación es necesario interpretar el mensaje. En consecuencia, hay que creer para comprender y comprender para creer.<sup>45</sup>

Haciéndose así "inmanente" a la palabra humana, lo Totalmente-Otro se da a conocer en y por la dialéctica de la teleología y la arqueología. Ahora el origen radical se da a conocer en el problema de mi arqueología, aunque se trata de un origen totalmente diferente al que pueda asignar la reflexión; también el fin último se da a reconocer en el problema de mi teleología, pero se trata de algo totalmente diferente a la anticipación de mí mismo que pueda estar a mi disposición. Creación y escatología se anuncian como *horizonte* de mi arqueología y como *horizonte* de mi teleología. El horizonte es la metáfora de lo que se aproxima pero sin jamás convertirse en objeto poseído. El alfa y el omega se acercan a la reflexión como horizonte de mis raíces y como horizonte de mis objetivos; es lo radical de lo radical, lo supremo de lo supremo. Y aquí es donde una fenomenología de lo sagrado, en el sentido de van der Leeuw y de Eliade, junto con una exégesis *kenigmática*, en el sentido de Karl Barth y de Bultmann (no pienso ahora en contraponerlas aquí), puede relevar a la reflexión y ofrecer a un pensamiento meditante nuevas expresiones simbólicas, situadas en el punto de ruptura y sutura entre lo Totalmente-Otro y nuestro discurso.

Esta articulación se presenta ante la reflexión como una ruptura: es obvio que la fenomenología de lo sagrado no constituye una prolongación de una fenomenología del espíritu; una teleología manejada en estilo hegeliano no tiene como *eschaton*, como término último lo sagrado tal como está contenido en el mito, el rito y la creencia. Lo que esa teleología tiene como objetivo es, no la *fe*, sino el saber absoluto; y el saber absoluto no propone trascendencia alguna: sólo propone la reabsorción de toda trascendencia en un saber de sí enteramente mediatizado. Por eso resulta imposible insertar dicha fenomenología de lo sagrado en el lugar del *eschaton* y en la estructura del horizonte sin impugnar esa pretensión del saber absoluto. Pero si la reflexión no puede producir de suyo el sentido anunciado en esa "aproximación" —el Reino de Dios está cerca de vosotros—, al menos podrá comprender por qué no puede cerrarse en sí, ni ultimar su propio sentido con sólo sus propios recursos. La "razón" de tal fracaso reside en el *mal*. El lugar de la impugnación, que lo sería también de la intelección del umbral, es

<sup>45</sup> Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, "Conclusión".

aquel lugar del discurso en que una simbólica del mal viene a articularse en las figuras sucesivas del mundo de la cultura.

¿Por qué nos rehusamos, en efecto, a decir que el "fin" es el saber absoluto, la realización de todas las mediaciones en un todo, en una totalidad exhaustiva? ¿Por qué decimos que dicho fin sólo se anuncia y promete "proféticamente", para usar el lenguaje del *Tratado teológico-político*? ¿Por qué entregamos a lo sagrado el lugar usurpado por un saber absoluto? ¿Por qué nos oponemos a convertir la fe en gnosis? La razón de por qué es imposible un saber absoluto es, entre otras, el problema del mal, el mismo problema que nos sirvió de punto de partida y que acaba de aparecerse como simple ocasión para plantear el problema del símbolo y la hermenéutica. Descubrimos al término de este itinerario que los grandes símbolos referentes a la naturaleza y el origen del mal no son unos símbolos más entre muchos otros, sino símbolos privilegiados. No basta con decir, como lo hicimos en la "Problemática", que todo simbolismo del mal representa la contrapartida de un simbolismo de la salvación, y se refiere al destino mismo del hombre. Tales símbolos nos muestran algo decisivo respecto al paso de una fenomenología del espíritu a una fenomenología de lo sagrado. Estos símbolos, de hecho, resisten a toda reducción a un conocimiento racional; el fracaso de todas las teodiceas, de todos los sistemas que conciernen al mal, da testimonio del fracaso del saber absoluto en sentido hegeliano. Todos los símbolos nos hacen pensar, pero los símbolos del mal nos hacen ver en forma ejemplar que en los mitos y en los símbolos hay siempre más que en toda nuestra filosofía, y que una interpretación filosófica de los símbolos jamás se convertirá en conocimiento absoluto. Brevemente: el problema del mal nos obliga a regresar de Hegel a Kant, esto es, de una disolución del problema del mal en la dialéctica al reconocimiento de la condición del mal como algo inescrutable, en consecuencia irrecuperable en una especulación, en un saber total y absoluto. Y de este modo los símbolos del mal atestiguan el carácter irrebasable de toda simbólica; a la vez que nos expresan el fracaso de nuestra existencia y de nuestro poder de existir, declaran el fracaso de los sistemas mentales que quisieran engullir los símbolos en un saber absoluto.

Pero la simbólica del mal constituye también una simbólica de la reconciliación; claro que esta reconciliación no se da en ninguna parte fuera de los signos que la prometen; pero al menos nos dice algo sobre esa inteligencia de la fe que he llamado antes inteligencia del umbral; dicha inteligencia no anula su origen simbólico; no es una inteligencia que alegoriza, sino una inteligencia que piensa conforme a los símbolos. Decía Nabert que el pensamiento se mantie-

ne siempre en las "proximidades de la justificación". Voy a proponer tres fórmulas para expresar el vínculo entre el mal como injustificable y lo sagrado como reconciliación. Tres fórmulas en las que vislumbro, para mí mismo, los **lineamientos** de una **escatología** simbólica a la par que razonable, profética y dotada de sentido; una escatología que **una** filosofía de la reflexión puede proclamar en el horizonte de toda **teología** de la conciencia, que puede proclamar sin poderla incluir realmente.

Toda reconciliación, diría yo primeramente, se espera "a pesar **de...**", a pesar del mal. Este "a pesar **de...**", ese "y sin embargo", ese "pese a todo" constituyen la primera categoría de la esperanza, la categoría del mentís. Pero no tenemos prueba de ello, sólo signos; el lugar donde se implanta dicha categoría es una **historia**, no una lógica; una historia que debe descifrarse incesantemente bajo el signo de una promesa, de una buena nueva, de un **kerigma**. Luego, ese "a pesar **de...**" resulta ser un "gracias **a...**"; el principio de las cosas hace el bien con el mal. El mentís final resulta ser pedagogía **secreta**. *Etiam peccata*, dice San Agustín poniendo de relieve —si se me permite expresarme **así**— lo que se dice en *El zapato de raso*. "Lo peor no es siempre seguro", replica Claudel en forma de litote; y agrega citando el proverbio portugués: "Dios escribe derecho con líneas torcidas". Pero no hay saber absoluto sobre el "a pesar **de...**", ni sobre el "gracias **a...**". Menos aún lo hay de la tercera categoría de esta historia del sentido: "Donde abunda el pecado, allí **sobre** abunda la gracia", afirma San Pablo; extraña ley de sobreabundancia que se expresa en el "con mayor razón", el πολλῷ μᾶλλον del apóstol, y que engloba y conlleva tanto el "a pesar **de...**" como el "gracias **a...**"; pero aquel "con cuánta razón" jamás podemos convertirlo en saber; lo que en la vieja teodicea no era sino el expediente del falso saber viene a ser en forma modesta la inteligencia de la esperanza; "a pesar **de...**", "gracias **a...**" y "cuánto **más...**", he aquí los símbolos racionales más altos que engendran la escatología mediante esta inteligencia del umbral.

Reconozco la gran fragilidad de esta articulación, *dentro de una filosofía de la reflexión*, entre las figuras del espíritu y los símbolos de lo sagrado. Ante una filosofía de la reflexión —que es una filosofía de la **inmanencia**—, los símbolos de lo sagrado sólo se nos aparecen mezclados con las figuras del espíritu en calidad de magnitudes culturales; pero tales símbolos designan, al mismo tiempo, el impacto en la cultura de una realidad que no está contenida en el movimiento de la cultura. Ellos nos hablan de lo **Totalmente-Otro**, de lo Totalmente-Otro de cualquier historia, y en esa forma sirven de atracción y reclamo para toda la serie de figuras culturales.

En este sentido hablaba yo de una profecía o de una **escatología**. Lo sagrado tiene que ver con esta filosofía sólo por su relación con la teología inmanente de las figuras culturales; su escatología es lo sagrado, el horizonte que no comprende la reflexión, que no lo engloba, sino que proclama como lo que viene a ella "en las alas del viento". Es así como se descubre otra dependencia del Cogito, del **sí**, una dependencia que no se le anuncia **primordialmente** en la cifra de su nacimiento, sino en la cifra de un **eschaton**, de algo último hacia el que apuntan las figuras del espíritu. Tal dependencia con respecto a lo último, como luego su dependencia respecto a su nacimiento, a su **naturaleza** y a su deseo, sólo le está significado en forma simbólica.

Quisiera ahora explicar cómo esa hermenéutica, siempre en vilo dentro de una filosofía reflexiva en virtud de su misma función de **horizonte**, puede entrar en discusión con el psicoanálisis de la religión en su forma abruptamente desmistificante.

El peligro está, en efecto, en recaer en una concepción puramente antitética de la hermenéutica, perder en consecuencia la ventaja de nuestra paciente dialéctica y dejar triunfar a aquel eclecticismo que fuimos persiguiendo y desalojando de nivel en nivel. Por eso interesa mostrar cómo una problemática de la fe implica necesariamente una hermenéutica de la desmistificación.

Comenzaré con la función de horizonte que reconocimos en el alfa y el **omega** respecto a cualquier campo puramente inmanente de la reflexión. Se ve que tal horizonte, por una especie de conversión diabólica, tiende de continuo a convertirse en objeto. Kant fue el primero en enseñámos a tener a la *ilusión* como una estructura necesaria del pensamiento de lo incondicionado. El **Schein** trascendental no es simple **error**, puro accidente en la historia del pensamiento: es una ilusión **necesaria**. Aquí está, en mi opinión, el origen radical de toda "falsa conciencia", la fuente de toda problemática de la ilusión, más allá de la mentira social, la mentira vital y el retorno de lo reprimido. Marx, Freud y Nietzsche operan ya a un nivel de formas segundas y derivadas de la ilusión; por eso resultan parciales y rivales sus problemáticas. Diría otro tanto de Feuerbach: el movimiento por el que el hombre se vacía en la trascendencia no es primario respecto al movimiento por el que se **adueña** de lo **Totalmente-Otro** para objetivarlo y disponer de él; porque se proyecta para adueñarse de él, a fin de colmar el vacío de su nesciencia.

En este proceso de objetivación nacen a la vez la metafísica y la

religión; la metafísica que hace de Dios un ente supremo y la religión que trata lo sagrado como una nueva esfera de objetos e instituciones, de poderes que en lo sucesivo se inscribirán en el mundo de la **inmanencia**, del espíritu objetivo al lado de los objetos, las instituciones y poderes de la esfera económica, la esfera política y la esfera cultural. Diremos que una cuarta esfera de objetos nace en el interior de la esfera humana del espíritu. Habrá en adelante *objetos* sagrados y no sólo *signos* de lo sagrado; objetos sagrados aparte del mundo de la cultura.

Esta conversión diabólica hace de la religión la reificación y enajenación de la fe; y al entrar así dentro de la esfera de la ilusión, la religión está a merced de los golpes de una hermenéutica reductiva. Hermenéutica reductiva que actualmente ha dejado de ser un acontecimiento privado, para convertirse en un proceso público, en un fenómeno cultural: cuando se despliega en el interior de una religión dada, a esa hermenéutica reductiva la denominamos desmitologización, y desmistificación cuando procede del exterior, pero se trata del mismo problema: la muerte del objeto metafísico y religioso. El freudismo es uno de los caminos de esa muerte.

Ahora bien, creo que ese movimiento cultural no puede ni debe permanecer al margen de la restauración de los signos de lo **Totalmente-Otro** en su auténtica función de centinelas del horizonte. No podemos hoy día —y tal es nuestra impotencia y acaso nuestra oportunidad y nuestra alegría— escuchar y leer los signos de la aproximación de lo **Totalmente-Otro** sino a través del uso implacable de la hermenéutica reductiva. La fe es aquella región de la simbólica donde la función de horizonte degenera continuamente en función de objeto, dando origen a los ídolos, figuras **religiosas** de la misma ilusión que, en metafísica, engendra los conceptos de ente supremo, de sustancia primera y del pensamiento absoluto. El ídolo es la reificación del horizonte en cosa, la caída del signo al nivel de objeto sobrenatural y supracultural.

Según esto, jamás se acaba de desligar la fe de la religión, la fe en lo Totalmente-Otro que se aproxima, de la creencia en el objeto religioso que viene a agregarse a los objetos de nuestra cultura y a integrarse así a nuestra esfera de pertenencia. El campo de esta batalla está en lo sagrado entendido como separación, como lo puesto aparte. Lo sagrado puede ser signo de lo que no nos pertenece, signo de lo Totalmente-Otro, pero también una esfera de objetos separados, dentro de nuestro propio mundo humano de la cultura y al lado de la esfera profana. Lo sagrado puede ser un apoyo significante de lo que estamos llamando estructura de horizonte, propia de lo Totalmente-Otro que se aproxima, o la idólatra realidad que ponemos

aparte en nuestra cultura, engendrando así la enajenación religiosa. Equívoco inevitable sin duda: porque si lo **Totalmente-Otro** se **aproxima**, lo hace en los signos de lo sagrado; pero el símbolo no tarda en virar hacia el ídolo, y entonces el objeto cultural se parte en dos, convirtiéndose una mitad en algo profano y la otra mitad en algo sagrado, y esto dentro de la esfera humana. El escultor, dice el profeta, corta el cedro, el ciprés y el roble: "Parte del leño la quema en el fuego; con parte de él come carne, prepara un asado y se sacia. Después se calienta y dice: '¡Oh!, me he calentado, he visto el **fuego**.' Y hace del sobrante un dios, un ídolo suyo; se postra delante de él, lo adora y le mega diciendo: '**Líbrame**, porque tú eres mi **dios**.' No saben ni **entienden...**" (Isaías, 44, 16-18).

Por eso es siempre necesario que muera el ídolo a fin de que viva el símbolo.

## 5. VALOR Y LÍMITES DE UN PSICOANÁLISIS DE LA RELIGIÓN

La legitimación en principio de una hermenéutica **reductiva**, a partí de las exigencias mismas de la fe, no equivale a introducir en bloque el psicoanálisis de la religión dentro del marco así trazado. Se trata, por el contrario, de *batiarse* por última vez con Freud, de enfrentar la hermenéutica de **Eliade**, van der **Leeuw**, **Karl Barth** y **Bultmann** contra la hermenéutica de Freud, y viceversa, a fin de *construir* sin componendas el sí y el no que podamos pronunciar sobre el psicoanálisis de la religión.

### a] *Religión y pulsión*

Distingo tres focos sucesivos de discusión. El primero se refiere al fondo pulsional de la religión. Se ha dicho: "El miedo es el primer hacedor de los dioses". Freud lo repite con nuevos recursos analíticos y añade: el miedo y el deseo. Todo cuanto afirma acerca de la analogía entre religión y neurosis se sitúa en este primer **nivel de la discusión**.<sup>46</sup> En efecto, todo lo que sitúa a la religión dentro del campo de la neurosis la sitúa al mismo tiempo dentro del campo del deseo, en virtud del valor de satisfacción sustitutiva ligado a los síntomas.

Recuérdese que Freud partió del paralelismo entre los **fenóme-**

<sup>46</sup> Cf. *supra*, "Analítica", parte II, cap. III, y R. Held, "Contribution à l'étude psychanalitique du phénomène religieux", *Rev. fr. de Psic.*, XVII, 2/3, 1962, pp. 211-66.

nos de observancia **religiosa** y el ritual de la neurosis obsesiva; y ese paralelismo le permitió, en el plano simplemente descriptivo y clínico, calificar la religión como "universal neurosis obsesiva de la humanidad". Desde el ensayo de 1908 hasta el *Moisés y la religión monoteísta* de 1939, la analogía no cesó de ramificarse y afianzarse. Y así, *Tótem y tabú* concibe la proyección, en la época **narcisista** de la libido, de la omnipotencia del deseo en figuras divinas conforme al modelo de la paranoia. Sigue viendo en la religión el refugio de todos los deseos **reprimidos** en el individuo —**odio**, celos, necesidad de perseguir y **destruir**—, deseos que la institución eclesiástica le permite descargar contra los enemigos del grupo religioso. Pero Freud resulta indiscutiblemente más **instructivo** cuando mira a la religión no como un soporte de la prohibición sino como una función de la consolación. Y aquí es precisamente donde su relación con el deseo se muestra más a las claras. Ya sabemos que todo se organiza en torno al núcleo paternal, sobre la nostalgia del padre. La religión **se** funda biológicamente en la situación de dependencia y desamparo, característica exclusiva de la infancia humana. La neurosis que ahora sirve de referencia es la que atraviesa el niño, y que resurge en el adulto concretamente al término de una fase de **latencia**. La religión es, igualmente, el resurgimiento específico de un recuerdo penoso, que la explicación etnológica permite, por añadidura, ligar a un asesinato **primitivo** que sería respecto a la humanidad anterior lo que el complejo de Edipo es respecto a la infancia del individuo.

Si descartamos de momento la explicación etnológica, que es la que permite pasar de la analogía descriptiva a la identidad estructural, nos queda justamente la analogía con las tres etapas fundamentales de la situación **infantil**: fase neurótica, fase de **latencia** y retorno de lo reprimido.

Opino que la labor crítica, en este primer nivel de discusión, consiste en mantener el carácter meramente analógico entre fenómenos religiosos y fenómenos patológicos, contra toda reducción dogmática a la identidad, y en reflexionar sobre las condiciones de tal analogía. Procediendo así no nos sustraemos a la crítica freudiana sino que, por el contrario, la tomamos por su arista más aguda. Porque si nos apresuramos a mezclar la clínica, en que se apoyan las consideraciones analógicas, con el argumento sociológico que pretende ofrecer la razón de la identidad, sólo conseguiremos debilitar la tesis freudiana: ¡tan frágil es la etnología de *Tótem y tabú* y la ciencia escrituraria de *Moisés y la religión monoteísta*! Vale más prescindir del apoyo "histórico" del crimen primitivo y mantenernos al nivel de la analogía entre la economía del fenómeno religioso y la de la neuro-

sis, a reserva de considerar en otra oportunidad el problema de la fantasía del crimen primitivo.

Pues bien, opino que el sentido de tal analogía queda indeterminado y debe quedar indeterminado. Todo lo que cabe afirmar es que el hombre es capaz de neurosis como es capaz de religión, y recíprocamente; las mismas causas (dureza de la vida, triple sufrimiento que infligen al individuo la naturaleza, el cuerpo y los demás hombres) suscitan respuestas **semejantes** (ceremonial neurótico y ceremonial religioso, demanda de consolación y recurso a la Providencia) y obtienen efectos comparables (formación de compromisos, ganancia secundaria de la enfermedad y descarga de **culpabilidad**, satisfacción **sustitutiva**).

Pero ¿qué **significa** esa analogía? El psicoanálisis nada sabe como tal análisis; sólo esclarece lateralmente el proceso que hemos denominado nacimiento del ídolo; no dispone de ningún medio para decidir **si** la fe es sólo eso, si el rito es originariamente (en su fundón primordial) ritual obsesivo, **si la fe sólo** es consolidación conforme al modelo infantil; el psicoanálisis puede mostrar al hombre religioso su caricatura; pero le deja la carga de meditar sobre la *posibilidad* de no parecerse a su doble gesticulante. Porque se trata **obviamente** de muecas y de comprenderse a sí mismo mediante las muecas: muecas del niño, muecas del neurótico y muecas del **primitivo** (o del supuesto hombre primitivo, interpretado a su vez como el análogo del neurótico y del **niño**).

El valor de la analogía, y en consecuencia también los límites de la analogía, me parece que dependen de un punto crítico: ¿hay en el dinamismo afectivo de la creencia religiosa algo con qué *superar su propio arcaísmo*? Interrogante que sólo puede recibir una respuesta parcial dentro del marco de una investigación del fondo **pulsional** de la **religión** y que nos remite necesariamente al problema de la **fantasía** del asesinato, y más en general al problema del sentido del complejo paternal. Pero, incluso dentro del marco limitado en que estamos, podemos ir más lejos y volver a cuestionar seriamente aquello que denominamos, en la "Analítica", ausencia de historia de la religión.

La religión consiste, para Freud, en la monótona repetición de sus **propios** orígenes. Es un sempiterno pataleo sobre el suelo de su **propio** arcaísmo. No **significa** otra cosa el tema del "retorno de lo repHmido"; la eucaristía cristiana repite la comida **totémica**, como **la muerte** de Cristo repite la del profeta Moisés, la cual repite **la muerte** original del padre. Pues bien, este fijarse exclusivamente en la **repetición** equivale en Freud a un rechazo de **toda consideración** acerca de lo que puede constituir una epigénesis del **sentimiento**.

to **religioso**, o sea y a fin de cuentas una transformación del deseo y el temor. Un rechazo que no se funda, en mi opinión, en el análisis, sino que expresa únicamente la incredulidad del hombre Freud.

Podemos observar dentro de la obra misma de Freud esa especie de supresión impuesta al sentimiento religioso cada vez que está a punto de salir de los límites en que lo ha confinado.

Lo **primero** que percibimos es un fondo preedípico que después desaparece. Freud lo roza en *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, al comparar la **fantasía** del buitre con la diosa egipcia **Mut**, divinidad maternal con cabeza de buitre y con falo. Vislumbra por un momento la riqueza de sentido de semejante representación, pero la reduce de inmediato, **remitiendo** la fantasía de Leonardo y la **representación** de las divinidades andróginas a la teoría sexual infantil del pene materno. Ya discutiremos más tarde en qué sentido una **misma** representación puede ser considerada como la fuente común de una fantasía regresiva y de una figura de lo sagrado. Quedemos de momento en que existen otras raíces afectivas además del complejo paternal. Freud mismo sugiere, al contraponer "los tiempos **primitivos** de la humanidad" a nuestro desdén de **civilizados** hacia la sexualidad, que los hombres comenzaron divinizando la sexualidad y que todas las demás actividades humanas fueron divinizándose por transferencia de lo sexual sobre lo **no-sexual**. Freud confesará más tarde no saber qué lugar conceder a las divinidades femeninas en su génesis de la ilusión religiosa.

¿No tenemos ahí el indicio de una posible religión de la vida, de una religión del amor? Freud pudo al menos en dos ocasiones **rozar** tal hipótesis de trabajo, pero k descartó de inmediato. En el mito famoso del asesinato primitivo Freud encuentra un episodio que no puede explicar, **cuando** resulta ser el pivote del drama: es el momento en que los hermanos conciernen un pacto para no renovar entre ellos la muerte del padre. Pacto fraternal dotado de gran significación, ya que pone fin a la repetición del parricidio; pacto que al prohibir el fraticidio engendra la historia. Pero Freud está mucho más preocupado por la repetición simbólica del asesinato en la comida **totémica** que por la conciliación fraternal, y ésta es la que hace posible la reconciliación con la imagen del padre, metida para siempre en los corazones. ¿Por qué no podría estar el destino de la fe ligado a tal conciliación fraternal, más bien que a la renovación perpetua del **parricidio**? Pero Freud resolvió que la religión del hijo no constituye un auténtico progreso más allá del **complejo paternal**: k brecha entreabierta queda cerrada de inmediato con la ficción de que el hijo es el jefe de la rebelión y por lo tanto una figura de asesino.

¿No tropezamos con una **dificultad** semejante en el primer estudio de **Moisés** y la **religión monoteísta**? "Si Moisés fue egipcio", debió tomar su dios ético de una religión ya constituida; pues bien, el culto de Atón (**edificado**, según dijimos, sobre el modelo del bondadoso príncipe **Ikhnatón**) plantea en toda su fuerza el enigma de un dios "político", quiero decir, de un dios que establece el pacto social y, en consecuencia, se eleva sobre el fondo del deseo y el **temor** para mantener una relación más estrecha con la **counciliación** entre los hermanos que con el asesinato del padre.

Pero es principalmente la última teoría de las pulsiones lo que hubiera podido ocasionar una nueva investigación del fenómeno religioso.<sup>47</sup> Pero no hubo nada. Por el contrario, es la época en que Freud agudiza su hostilidad hacia la religión y se prepara a escribir *El porvenir de una ilusión*. No **obstante**, Freud encontraba, al oponer Eros a la muerte, cierto fondo mítico, trasmitido por la tradición del romanticismo alemán; y a través de éste supo remontarse hasta Platón y Empédocles para llamar a Eros "el poder que mantiene unidas todas las cosas". Pero no ha sospechado, ni por un momento, que el nombre mítico de Eros pudiera referirse a una epigénesis del sentimiento religioso, ni **qué** Eros pudiera ser otro nombre del Dios **joánico** o, yendo más allá, del Dios **deuteronómico** o, más allá todavía, del Dios de Oseas, el profeta que festeja con sus cantos los espousales en el desierto. ¿Y por qué "nuestro dios **L**ogos, que no ofrece consolación, cuya voz es débil pero se hará oír poco a poco", no podría, pese al tono irónico en que lo dice Freud, ser otro nombre **de** Eros, en la profunda unidad simbólica de la **Vida** y la **Luz**? Me parece que Freud excluye sin razón, quiero decir sin tazón **psicoanalítica**, la posibilidad de que la fe sea una participación en la fuente de Eros y tenga así que ver, no con la consolación del niño que hay en nosotros, sino con el poder de amar, la posibilidad de que la fe tienda a madurar ese poder frente al odio en nosotros **y** fuera de nosotros, y frente a la muerte. Pues bien, lo único que puede escapar a la crítica de Freud es la **fe** como **kerigma** del amor: "**Tanto** amó Dios al **mundo...**"; pero su crítica puede ayudarme **en** cambio a discernir lo que ese kerigma del amor excluye: una **cristología** penal y un Dios moral, con lo que eso implica: una cierta coincidencia entre el Dios trágico de Job y el Dios lírico de **Juan**.

<sup>47</sup> *... supra*, "Analítica", parte III, cap. III. Sobre "Freud et l'orthodoxie judéo-chr<sup>t</sup>" "ne", F. Pasche, *Rev. fr. de Psa.*, xxv, 1, 1961, pp. 55-88. Sobre "La religion au pere face á la raison et á la nécessité", A. Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, pp. 223-57.

### b] Religión y fantasía

La cuestión de las fuentes no regresivas, no arcaizantes de la religión nos conduce a un examen crítico del núcleo representativo que Freud cree haber delimitado mediante los caminos convergentes de la clínica y la etnología: la fantasía de la muerte del padre. Para Freud el retorno de lo reprimido es retorno de los afectos de temor y amor, angustia y consolación, a la vez que retorno de la fantasía misma bajo la imagen sustitutiva del dios. Y es así el "derivado" lejano de las "representaciones" adheridas al fondo pulsional. Según esto, todo lo dicho acerca de una posible epigénesis del sentimiento religioso sólo tendrá sentido a través de la mediación de una epigénesis al nivel de las representaciones.

Ahora bien, tal epigénesis está totalmente excluida en el freudismo a causa del estatuto otorgado a la fantasía de la muerte del padre primordial. Es esencial a la interpretación freudiana que tal muerte haya tenido lugar en el pasado —una o varias veces, esto importa poco— y que le corresponda un recuerdo real, inscrito en el patrimonio hereditario de la humanidad. El Edipo individual resulta, en efecto, demasiado breve y también demasiado indistinto para engendrar a los dioses; sin crimen ancestral, inscrito en el pasado filogenético, la nostalgia del padre resulta incomprendible; *el* padre no es *mi* padre. Pues bien, al correr de las décadas Freud no sólo no atenuó sino que reforzó continuamente el carácter de recuerdo real del asesinato primordial. Las fórmulas más explícitas al respecto se encuentran en Moisés y *la religión monoteísta*; ya las hemos citado ampliamente en la "Analítica". Si para Freud la religión es, pues, arcaica y repetitiva, ello se debe en gran parte a que la impulsa hacia atrás la reminiscencia de una muerte que pertenece a su prehistoria y constituye eso que el *Moisés...* denomina "la verdad en la religión". La verdad está en el recuerdo; todo cuanto añade la imaginación es, como en el sueño, distorsión; todo cuanto añade el pensamiento razonable es, también como en el sueño, elaboración secundaria, racionalización y superstición. Freud vuelve así deliberadamente la espalda a las interpretaciones "desmitologizantes" que, desde Schelling a Bultmann, quitan al mito toda función etiológica para restituirlle su función mítico-poética, susceptible de abrir camino a una reflexión o a una especulación.

Pues bien, resulta extraño observar que haya Freud conservado, para explicar la religión, una concepción que tuvo que abandonar en el plano de la neurosis. Recuérdese que la interpretación exacta del complejo de Edipo fue conquistada contra la teoría errónea de la seducción real del niño por parte del adulto. Desgraciadamen-

te el episodio edípico, descubierto por Freud por una especie de inversión de sentido de la escena de seducción, fue vuelto a colocar en el mismo lugar; sigue siendo huella y vestigio de un recuerdo real (recordemos que ese valor de vestigio es lo que permite comparar la regresión formal a la restauración cuasi **alucinatoria** de una huella mnémica, como se ve en el capítulo **vii** de *La interpretación de los sueños*). El complejo colectivo de la humanidad se parece más todavía que el complejo de Edipo individual al retorno de un afecto o de una representación con carácter vestigial.

Pues bien, Freud mismo nos ofrece medios de representarnos las cosas de otra manera. Encontramos en él una concepción de la "escena primitiva" donde se esboza la idea de algo imaginario no vestigial. Observa Freud en Un *recuerdo infantil* de Leonardo de Vinci: "La escena del buitre no debe ser un recuerdo de Leonardo sino una fantasía que él elaboró después y entonces la transfirió a la niñez". Freud sugiere a este propósito que la historiografía de los pueblos primitivos ha podido tener el mismo origen, "al adquirir el pueblo conciencia de sí mismo" y sentir "la necesidad de conocer sus **orígenes** y su desarrollo": "Entonces la historia, que había comenzado por seguir y anotar los **acontecimientos** actuales, se fijó también en el pasado, reunió tradiciones y leyendas, interpretó los **vestigios** dejados por el lejano pasado en los usos y costumbres, y creó así una historia del pasado **prehistórico**".<sup>48</sup> Dicha "**historia** tardía y tendenciosa de los tiempos primitivos de los **pueblos**",<sup>49</sup> ¿no implicará una *creación de sentido*, susceptible de jalonar, de llevar consigo lo que denominábamos una epigénesis del sentimiento religioso? Tal fantasía de "escena primitiva", ¿no podría ofrecer el **primer** estrato de sentido a una imaginación de los orígenes, cada vez más liberada de su función repetitiva y quasi neurótica, cada vez más disponible para una investigación de las **significaciones** fundamentales del destino humano?

**Pues** bien, ese imaginario no vestigial, portador de un nuevo sentido, también lo encontró Freud, no al hablar de religión pero sí cuando habla del arte; recordemos nuestra exégesis de la sonrisa de la Gioconda: es la obra artística —decíamos— quien recrea el **recuerdo** de la madre perdida; no está oculta **bajo...**, subyacente al

<sup>48</sup> **Un recuerdo infantil...**: G. W. VIII, p. 151; S. E. XI, p. 81; tr. esp. u. p. 107. En la nota escrita en 1919 (*ibidem*, nota 1) replica a Havelock Ellis, quien en una reseña por lo demás penévola (1910) había objetado que el recuerdo de Leonardo podría haber tenido una base real, acentuando todavía más el carácter de fantasía de la escena: incluso si la suscitaron ciertos recuerdos residuales, la fantasía transfiguró "tales naderías reales" (*die reale Nichtigkeit*).  
<sup>49</sup> *Ibidem*.

modo de un estrato real y solamente recubierto; se la crea precisamente en cuanto que el artista nos la **presenta**.<sup>50</sup>

Según **eso**, una misma fantasía puede implicar dos vectores **opuestos**: un vector regresivo que la esclaviza al pasado y un vector progresivo que funciona como detector de sentido. Que la función regresiva y la función progresiva puedan acumularse dentro de la misma fantasía es algo comprensible en términos freudianos; incluso la fantasía del buitre esboza, en Leonardo, la transfiguración de los vestigios del pasado; con mayor razón una obra auténtica, como la **Gioconda**, será una creación en la **que**, conforme lo dice Freud mismo, el pasado pudo ser "negado y **superado**".<sup>51</sup> Pues bien, Freud confiesa no comprender dicha función creadora: "El don artístico y la capacidad de trabajo están íntimamente ligados a la sublimación, por lo cual debemos reconocer que la esencia de la función artística nos es también **psicoanalíticamente inaccesible**".<sup>52</sup>

Apliquemos esas observaciones a la fantasía del crimen original. **Escribe** Freud en el *Leonardo*: "El psicoanálisis nos ha enseñado a reconocer el íntimo lazo que une el complejo paternal con la creencia en Dios, mostrándonos que el dios personal no es otra cosa, **psicológicamente**, que un padre **transfigurado**... El Dios justo y omnipo-tente y la bondadosa naturaleza se nos muestran como grandiosas sublimaciones del padre y la madre, o mejor, como renovaciones y reproducciones de las primeras percepciones **infantiles**".<sup>53</sup> ¿Por qué semejante "transfiguración" no podría implicar la misma ambigüedad, idéntica doble valencia de resurgimiento onírico y de creación cultural? Lo exige, en cierta forma, el cuadro mismo de la interpretación freudiana, para que la religión cumpla su función, no individual sino universal, para que se convierta en una magnitud cultural y asuma una función de protección, de consolación y de reconciliación. Pero entonces, ¿cómo es posible que la figura del padre sólo constituya, según la religión y según la fe, una **imagen-adivinanza** encubierta en la invocación del creyente como el buitre de Leonardo en los pliegues del manto de la Virgen? No puede, en mi opinión, mirarse la figura paterna como una figura aislada, de la que se hiciera una exégesis especial; sólo es una pieza (si bien central, como diremos más tarde) dentro de una constelación mítico-poética que debe comenzar por considerarse **globalmente**.

Propongo que exploremos el camino siguiente: la fuerza de un

<sup>50</sup> Cf. *supra*, "Analítica", parte n, cap. I.

<sup>51</sup> Cf. *supra*, p. 135.

<sup>52</sup> Un **recuerdo infantil**...: G. W. VIII, p. 209; S. E. XI, p. 136; tr. esp u p. 492.

<sup>53</sup> *Ibidem*: G. W. VM, p. 195; S. E. XI, p. 123; tr. esp. n, p. 486.

símbolo religioso reside en que es la reasunción de una fantasía de escena **primitiva**, convertida en instrumento de descubrimiento y exploración de los orígenes. Mediante tales representaciones "**detectoras**" el hombre **dice** la instauración de su humanidad. De esta manera los relatos béticos de la literatura **babilónica**, los relatos sobre la caída en la literatura **órfica** y los relatos acerca del pecado original y el destierro en la literatura **hebreo**<sup>54</sup> pueden muy bien ser considerados, a la manera de Otto **Rank**, como una especie de onirismo colectivo, pero un onirismo que no sería un memorial de la prehistoria; o más bien, el símbolo a través de su función vestigial muestra realmente unos orígenes imaginados que pueden **calificarse** de históricos, **geschichtlich**, porque expresan un acontecimiento, una venida al ser, pero no de históricos, **historisch**, porque no tienen ninguna significación cronológica. Utilizando una terminología husseriana, yo diría que las fantasías exploradas por Freud constituyen la **hilética** de esa imaginación **mítico-poética**. "Sobre" las fantasías de escena primitiva el hombre "forma", "interpreta", "apunta" hacia **significaciones** de otro orden, susceptibles de convertirse en los signos de ese sagrado que la filosofía de la religión sólo puede reconocer y proclamar en el horizonte de su **arqueología** y su **teleología**. Tal nueva intencionalidad, mediante la que interpretamos simbólicamente la fantasía, está suscitada por la índole misma de la fantasía en cuanto que habla del origen perdido, del arcaico objeto perdido, de una falla inscrita en el deseo; lo que alimenta el proceso sin fin de la interpretación no es la plenitud del recuerdo, sino su vacío, su apertura [**béance**]. Lo confirman la etnología, la mitología comparada y la exégesis bíblica: cada mito constituye la **reinterpretación** de un relato anterior; tales interpretaciones de interpretaciones pueden, en **consecuencia**, operar perfectamente sobre fantasías asignables a épocas y etapas diferentes de la libido: pero lo importante no es tanto esa "materia **impresional**" cuanto el proceso interpretativo incluido en la promoción de sentido, y que es lo que constituye la innovación intencional. Por eso podríamos aplicar aquí una **hermenéutiké techné**: ya el mito es por sí **hermeneia**, interpretación y reinterpretación de sus propias **raíces**.<sup>55</sup> Y si el **mito** recibe una **significación** teológica, como lo **ve-**

<sup>54</sup> *La symbolique du mal*, parte n. Sobre religión y fantasía, cf. J. **Laplanche** y J. B. **Pontalis**, "Fantasme **originale**, fantasme des origines, origine du **fantasme**", Les **Temps Modernes**, **xix**, 215, 1964, 1833-68. [Tr. esp. en: *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.]

<sup>55</sup> Estoy aludiendo a las dos raíces históricas de la hermenéutica: la "técnica hermenéutica" de los intérpretes de signos, de **sueños**, de hablas inefables, y la

mos en los relatos acerca del origen, ello responde a esa corrección incesante que llegó a ser concordante, y luego sistemática.

No cabe, pues, aislar la figura del padre de la función **mítico-poética** en la que está insertada. Es cierto que aquélla ofrece una insistencia particular, ya que suministra el prototipo del dios y a través del politeísmo, y luego del monoteísmo, vuelve siempre a la figura única del padre. Tan sólo la figura del padre presenta este carácter "**proyectivo**". Eso es cierto. Pero Freud no batalló con las dificultades de la "proyección" como lo hizo con las de la "**introyeción**" y la "identificación". El "desplazamiento" del padre en el animal tótem y en el dios tótem no le inquietan suficientemente. La analogía de las **zoofobias** y de la **paranoia** le excusan de mayores inquisiciones. ¿No deben plantearse aquí los mismos interrogantes que planteamos a propósito de la imagen maternal en la **Gioconda** de Leonardo? ¿Acaso la figura del padre no resulta tan "negada y superada" como "repetida"? ¿Qué he comprendido, cuando descubro —adivino— la figura del padre en la representación del dios? ¿Acaso comprendo mejor al uno y al otro? Pero yo no sé qué significa el padre. La fantasía de la escena primitiva me remite a un padre irreal, a un padre que falta en nuestra historia individual y colectiva; yo imagino a Dios como padre con base en esa fantasía; mi ignorancia del padre es tan grande que bien puedo afirmar que es la mitología quien, basada en una **fantasía** de índole **onírica**, crea al padre como magnitud cultural. No sabía lo que era el padre hasta que su imagen fue engendrando toda la serie de derivados. Lo que constituye al padre como mito del origen es la interpretación por la que recibe una nueva intención la fantasía de la **escena** primitiva; hasta el punto de que yo puedo invocarle: "Padre nuestro que estás en los **cielos**"... La simbólica del cielo y la simbólica del padre **explicitan**, en el lenguaje **prefilosófico** del mito, la simbólica del origen que la fantasía arcaica contenía virtualmente al amparo de la ausencia, la falta, la perdida y el vacío de su propio "objeto".

¿Por qué resulta ahora que la figura paterna tiene un privilegio de que carecía la figura materna? Sin duda por cuanto su virtualidad **simbólica** es la más rica, especialmente su potencial de "trascendencia". El padre figura en la simbólica no tanto como progenitor igual a la madre cuanto como dador de nombre y dador de leyes. Aquí es donde viene a cuento todo lo dicho por Freud sobre la identificación con lo semejante, en cuanto diferente de la identificación libidinal: no se tiene al padre de la identificación, no sólo porque

"interpretación", la **hermenéia** que, según Aristóteles, es la obra misma del **discurso significante** en general. Cf. *supra*, "Problemática", cap. II.

es un objeto arcaico perdido sino porque es diferente a cualquier objeto arcaico. A este respecto no puede "volver", "regresar" a no ser como tema cultural; el **padre** de la identificación es una tarea para la representación porque desde el principio resulta no ser objeto de deseo sino fuente de institución. Es algo irreal que es diferente de todo lo demás, ya que desde el principio es un ser del lenguaje. Por lo mismo que da el nombre, él es problema del nombre, tal como los hebreos fueron los primeros en concebirlo. Y es por esto por lo que la figura del padre debía tener un destino más rico, más articulado que la de la madre. Y es por esta vía de la sublimación, trazada por la identificación, por la que el símbolo del padre ha podido conjugarse con el del "señor" y el del "cielo", en el sentido de una simbólica de la trascendencia ordenada, sabia y justa, tal como la desarrolla **Mircea Eliade** en el primer capítulo de su *Historia comparada de las religiones*.

Pero entonces la figura del padre es creada por el proceso que la aleja de la función de simple retorno de lo reprimido, que es la función sobre la cual se levanta. Esta creación de sentido es la que constituye la verdadera "**sobredeterminación**" de los símbolos auténticos, y esta sobredeterminación la que fundamenta, a su vez, la posibilidad de dos hermenéuticas: una que desenmascara el arcaísmo de su materia **fantasmática** y otra que descubre la nueva intención que la atraviesa. La conciliación de las dos hermenéuticas reside en el propio símbolo. Quiere decirse que no cabe detenerse en una antitética que distinguiera "dos fuentes de la moral y la religión", porque la profecía de la conciencia no es exterior a su **queología**.

Podríamos afirmar incluso que el símbolo consigue, merced a su **estructura sobredeterminada**, invertir los signos temporales de la **fantasía** original. El padre anterior significa el *eschaton*, el "Dios que viene"; la generación significa la regeneración; el nacimiento designa analógicamente el nuevo nacimiento; la misma infancia —infancia que está tras de mí— significa la otra infancia, la "segunda ingenuidad". Llegar a ser consciente equivale, a fin de cuentas, a divisar ante uno la propia infancia y la propia muerte tras de uno: "en otro tiempo estabais **muertos...**", y "si no os hiciereis como **ninos...**". En este intercambio del nacimiento y la muerte, la simbólica del Dios que viene ha reanudado y **justificado** la figura del padre anterior.

Pero si bien el símbolo es una fantasía negada y superada, en cambio jamás es una fantasía abolida. Por eso jamás estamos seguros de que tal o cual símbolo se reduzca a "retorno de lo reprimido"; o mejor, estamos siempre seguros de que cada símbolo de lo

sagrado es también y al mismo tiempo reaparición de un símbolo infantil y arcaico; ambas valencias del símbolo son inseparables; las significaciones simbólicas más próximas a la especulación teológica o filosófica están **injertadas** en alguna huella de mito arcaico. Esta estrecha alianza entre el arcaísmo y la profecía constituye la riqueza del simbolismo religioso; constituye también su ambigüedad; "el símbolo ofrece motivos de reflexión", pero es también el origen del ídolo; por eso no cabe conquistar el **Símbolo** sino a condición de criticar el ídolo.

### c] *Fe y palabra*

Creo que esta discusión, primero sobre la pulsión y **luego** sobre la **fantasía**, conduce a una tercera esfera de problemas. La palabra —**el habla**— es el elemento en que se despliega esa promoción de sentido, de la que apenas hemos reconocido sino su sombra **proyectada**: su huella en la pulsión y la fantasía. El que sea posible una epigénesis de la pulsión y la fantasía se debe a que la **palabra** es **el instrumento** de esa **hermeneia**, de esa "**interpretación**" que el símbolo ejerce a propósito de la fantasía, incluso antes de ser "**interpretada**" por los **exégetas**.

La dialéctica ascendente del afecto y la fantasía se apoya, así, en una **dialéctica** del lenguaje dentro de la simbólica; pero tal creación de sentido presupone que lo imaginario de la función **mítico-poética** tenga mayor parentesco con la palabra en estado naciente que con la imagen, considerada como simple reviviscencia de la percepción. Desgraciadamente resulta muy pobre la concepción freudiana del lenguaje; el sentido de las palabras es la reviviscencia de las imágenes acústicas, y según esto el lenguaje mismo es una "huella" perceptiva; semejante concepción vestigial del lenguaje mal podía **ofrecer** apoyo a una epigénesis del sentido; si es cierto que la fantasía sólo puede desplegar todos sus grados en el elemento del **lenguaje**, quiere decirse que las "cosas escuchadas" se distinguen de las "cosas vistas". Pues bien, las "cosas escuchadas" son **primordialmente** las "cosas dichas"; y las "cosas dichas" constituyen, en los mitos sobre el origen y el fin, lo especialmente opuesto a las huellas y vestigios; como que interpretan las fantasías de escena primitiva para *decir* la situación del hombre dentro de lo sagrado.

Esta **insuficiencia** de la filosofía freudiana del lenguaje explica, en mi opinión, lo que me parece constituir la falla más importante de Freud en su teoría de la religión: creyó poder elaborar directamente la psicología del **superyó** y, basándose en ésta, la psicología

directa de la creencia y del creyente, ahorrándose una exégesis de *textos* en los cuales y por los cuales el hombre religioso ha "formado" y "educado" su creencia, en el sentido de la *Bildung* establecido anteriormente. Pero resulta que es imposible hacer un psicoanálisis de la creencia sin pasar por la interpretación y comprensión de las obras culturales en que se anuncia el *objeto* de la creencia.

Lo que dijimos hablando en general del "devenir-consciente" del hombre debe aplicarse muy en especial a su "devenir-religioso". Decíamos que, para el hombre, devenir-consciente consiste en rescatarle del arcaísmo mediante la serie de figuras que lo instituyen y constituyen en hombre. En consecuencia, ni cabe pensar en reconquistar el sentido del hombre religioso al margen de los textos que constituyen los documentos de su creencia. Este punto lo estableció Dilthey con mucha claridad en su famoso ensayo de 1900, *Die Entstehung der Hermeneutik*. La comprensión o interpretación —dice— no comienza de verdad hasta que las "expresiones de la vida" estén fijadas en una objetividad que dé pie a un arte regulado: "Denominamos exégesis o interpretación a esa comprensión conforme a un arte, aplicada a las expresiones vitales fijadas en forma duradera".<sup>56</sup> El que la literatura sea por excelencia el lugar de dicha interpretación —aunque también sea lícito hablar de una hermenéutica de la escultura o la pintura— se debe a que el lenguaje constituye la única expresión integral, exhaustiva y objetivamente inteligible de la interioridad humana: "Por eso —prosigue Dilthey— el arte de la comprensión tiene su centro en la exégesis o interpretación de los restos de la existencia humana contenidos en la escritura".<sup>57</sup>

Casi resulta ocioso decir que *Moisés y la religión monoteísta* en modo alguno está al nivel de una exégesis del Antiguo Testamento, ni satisface mínimamente las más elementales exigencias de una hermenéutica ajustada a un texto. Por eso no puede decirse que Freud haya realizado, ni siquiera comenzado a realizar, un "análisis de las representaciones religiosas"; en cambio puede considerarse que, en el plano estético, *El Moisés de Miguel Ángel* aparece tratado de verdad como una obra distinta, analizada fragmento a fragmento, sin la menor concesión a una "psicología" directa de la creación y del creador. Las obras religiosas, los monumentos de la creencia no son tratados ni con la misma simpatía ni con el mismo rigor: un vago parentesco entre la temática religiosa y el prototipo paternal hace sus veces; ya que Freud decidió de una vez y para

<sup>56</sup> Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, en *Gesammelte Werke*, t. V, p. 319. [Hay trad. española.]

<sup>57</sup> *Ibidem*.

siempre que sólo son propiamente religiosas las representaciones que derivan obviamente de ese prototipo. Un ser poderoso que gobierna la naturaleza como un imperio, que anula la muerte y repara las penas de aquí abajo, a eso se reduce todo lo que Dios puede ser, si debe ser Dios; la religión ingenua, popular, es la auténtica religión. La religión filosófica o la religión oceánica,<sup>58</sup> en las que la personalidad de Dios vendría a atenuarse, trasponerse o abandonarse, son derivados o racionalizaciones secundarias que remiten al prototipo paternal.

Quisiera mostrar a propósito de dos temas particulares, muy centrales en la problemática freudiana, el tema de la culpabilidad y el tema de la consolación, la posibilidad de reabrir un camino que Freud cerró.

El primer tema se refiere a la religión en cuanto coronamiento de una visión ética del mundo; el segundo la atañe en cuanto que la religión procede de una suspensión de la ética. Pues bien, también para Freud resulta que tales son los dos focos de la conciencia religiosa, ya que mira la religión unas veces bajo la óptica de la prohibición y otras bajo la óptica del consuelo.

Pues bien, Freud atribuyó el menor interés a lo que podría denominarse una epigénesis del "sentimiento de culpabilidad", que estaría guiada por una simbólica cada vez más matizada. No parece el sentimiento de culpabilidad tener historia más allá del complejo de Edipo y su demolición. Queda en procedimiento preventivo ante un castigo anticipado. En la literatura freudiana suele de ordinario tomarse el sentimiento de culpa en ese sentido arcaico. Pero resulta que en la epigénesis de la culpabilidad no la podemos establecer directamente mediante una psicología del superyó; sólo puede ser descifrada indirectamente mediante una exégesis de textos de la literatura penitencial. Ahí es donde se constituye una historia ejemplar de la "conciencia" (*Gewissen*). El hombre llega a la culpabilidad adulta, normal, ética cuando se comprende a sí mismo *conforme* a las figuras de esa historia ejemplar. Por mi parte, intenté proceder a dicha ubicación de las ideas de impureza, de pecado, de culpabilidad recurriendo a una exégesis en el sentido diltheyiano de la palabra.<sup>59</sup> Resulta de ahí que la culpabilidad progresá franqueando dos umbrales: Primero el umbral de la injusticia, en el sentido de los profetas judíos y también de Platón; el temor de

<sup>58</sup> *El malestar en la cultura*, cap. I.

<sup>59</sup> *La symbolique du mal*, parte I. Véase también mi estudio "Morale sans peché ou peché sans moralisme", en *Esprit*, febrero de 1954 (reseña de *L'univers morbide de la faute* y de *Morale sans peché*, de Hesnard). Recojo igualmente las anotaciones de R. S. Lee, *Freud and Christianity*, p. 93: "Religion is more pro-

ser **injusto** y los remordimientos por haber sido injusto ya no constituyen un miedo tabú; el daño al vínculo interpersonal o el perjuicio causado a otra persona —al tratarla como medio y no como fin— importan más que el sentimiento de una amenaza de castración; y es así como la conciencia de injusticia marca una creación de sentido respecto al temor de la venganza o al miedo de ser castigado. El segundo umbral es el del pecado del justo, el mal de la propia **justicia**; la conciencia descubre ahí el mal radical que afecta a toda máxima, incluso a la del hombre honesto.

Y aquí adquiere sentido todo cuanto dijimos antes sobre la función de la fantasía: los mitos en los que se expresa dicho avance de la conciencia están sin duda construidos sobre fantasías de escena primitiva que competen a la angustia del **superyó**; por eso la culpabilidad es una trampa, una posibilidad de retroceso, de devaneo en la **premoral** y de estancamiento en el arcaísmo. Pero la intencionalidad mítica reside en la serie de interpretaciones y reinterpretaciones por las que el mito rectifica su propio fondo arcaico. Y así es como se constituyen los símbolos del mal que nos hacen reflexionar, y sobre los que puedo yo formar la idea de mala voluntad o de **siervo-arbitrio**. Entre el "sentimiento de culpabilidad" en sentido psico-, analítico y el mal radical en sentido kantiano se escalonan una serie de figuras en que cada una asume la precedente para "negarla" y "superarla", como dice Freud de la obra de arte. Sería tarea de un pensamiento reflexivo mostrar cómo tal conciencia "progresiva" de la culpabilidad sigue la progresión de aquellas esferas simbólicas esbozadas al comienzo de este capítulo; las mismas figuras que nos sirvieron para jalonar el sentimiento —**figuras** del tener, el poder y el **valer**— son también los lugares sucesivos de nuestra enajenación; y se comprende por qué: si tales figuras son las de nuestra fragilidad, también son las de nuestra existencia ya caída. La libertad se enajena enajenando sus propias mediaciones: económicas, políticas y culturales; también podríamos decir que el **siervo-arbitrio** se mediatiza pasando por todas las figuras de nuestra impotencia, figuras que expresan y objetivan nuestro poder de existir.

Con este método indirecto es como podría elaborarse la idea de fuentes no infantiles, no arcaicas y no neuróticas de la culpabilidad. Pero igual que el deseo inviste esas esferas sucesivas y mezcla sus ramificaciones con las funciones no eróticas del sí, así también el

*perly a function of the ego the unconscious and the id". Acerca de Freud y la culpabilidad, cf. Ch. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel, La Baconnière, 1943; A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute*, PUF, 1949; *Morale sans peché*, PUF, 1954; Ch. Nodet, "Psychanalyse et sens du peché", *Rev. fr. de Psic.*, xxI, 6, 1957, pp. 791-805.*

**arcaísmo** afectivo de la culpabilidad se prolonga en todos los registros de la posesión **enajenada**, del poder desmesurado y de la vanidosa pretensión de **valer**. Por eso la culpabilidad sigue siendo ambigua y sospechosa; y por eso se necesita siempre, para quebrar sus falsos prestigios, dirigir contra ella el doble esclarecimiento de una interpretación desmisticificante para denunciar su arcaísmo y de una interpretación restauradora que localice el nacimiento del mal en el espíritu mismo.

He tomado el ejemplo de la culpabilidad como primer ejemplo de representación ambigua, a la par arcaica, por su origen, y susceptible de una indefinida creación de sentido; la misma ambigüedad está inscrita en la entraña de la religión, en la medida en que las representaciones de la salvación son del mismo nivel y la misma calidad que las representaciones del mal. No es difícil demostrar que a cada figura de acusación corresponde una figura de redención. Resultaría de tal confrontación que la figura central de la religión, que según el psicoanálisis procede del prototipo del padre, no podría llevar a cabo su propia génesis sin haber recorrido a su vez todos los grados correspondientes a los de la culpabilidad. La interpretación de la fantasía del padre, dentro del simbolismo del dios, prosigue así en todos los registros de la acusación y la redención.

Pero si la representación simbólica de Dios "progresa" al mismo paso que la representación del mal y la culpabilidad, en cambio no termina su recorrido dentro de tal correlación. Freud lo ha visto bien: la religión es más un arte de soportar la dureza de la vida que una indefinida conjuración de la acusación paternal. Pues bien, esa función cultural de consuelo es la que coloca la religión no sólo dentro de la esfera del temor, sino también en la del deseo. Ya Platón decía en el *Fedón* que queda en cada uno de nosotros un niño a quien consolar.

El problema es saber si la función de consuelo sólo es infantil, o si no habrá eso que yo denominaría ahora una epigénesis, una dialéctica ascendente del consuelo.

Sigue siendo la literatura la que jalona la progresión de esa rectificación del consuelo. ¿Podría alguien objetar que la crítica de la vieja ley de retribución no pertenece, ya en los sabios babilónicos y menos aún en los libros de los hebreos, a la religión? Pero entonces habría que entrar en otra problemática, no concebida según parece por el freudismo: la del conflicto interno entre fe y religión. La fe de Job y no la religión de sus amigos es lo que merece ser confrontado a la iconoclasia freudiana. ¿No cabría decir que esa fe cumple algo de la tarea asignada por Freud a quienquiera que intenta "renunciar al padre"? (*Leonardo...*) Job no recibe, en efecto, ninguna

explicación acerca de su sufrimiento; sólo se le muestra algo de la grandeza y el orden del todo, sin que el punto de vista finito de su deseo reciba de ahí directamente un sentido; su fe está más cerca del "tercer género" de conocimiento según Spinoza que de cualquier religión de la Providencia. Se nos abre aquí un camino, el de la reconciliación no narcisista: renuncio a mi punto de vista; amo el todo, y me dispongo a decir: "El amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a Sí mismo" (*quo Deus se ipsum amat*).<sup>60</sup> Quiere decirse entonces que la fe efectúa una sola y única suspensión de la ética por el doble camino del mandamiento y la retribución. Al descubrir el pecado del justo, el hombre creyente sale de la ética del mérito; al perder el consuelo inmediato de su narcisismo, sale de toda visión ética del mundo.

Por ese doble camino va sobrepasando la figura del padre; pero quizá al perderla como ídolo la descubre como símbolo. El símbolo del padre constituye el excedente de sentido intentado por el *se ipsum* del teorema spinozista: el símbolo del padre no es ya el de un padre que yo pueda tener; en este sentido el padre es no-padre; pero sí es una semejanza paterna y conforme a ella la renuncia al deseo no es ya muerte sino amor, otra vez en el sentido del corolario del teorema spinozista: "El amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual del alma hacia Dios son una sola y misma cosa".

Y tocamos aquí un punto que parece irrebasable; un punto no de reposo sino de tensión; porque no vemos ya cómo podrían coincidir la "personalidad" del Dios que perdona y la "impersonalidad" del *Deus sive Natura*. Sólo digo que las dos formas de suspender la ética, la de Kierkegaard y la de Spinoza, pueden reducirse a una, como lo da a entender el *Deus se ipsuñ amat* de Spinoza y como lo atestigua la dialéctica entre "Dios" y la "Deidad" subyacente a toda la teología occidental; pero desconozco su identidad.

Partiendo de ese punto extremo proponemos una última confrontación con Freud; se impone, en efecto, rechazar hasta el fin la alternativa de dos banalidades: la del apologista que rechazara en bloque la iconoclasia freudiana, y la del ecléctico que intentara yuxtaponer la iconoclasia de la religión y la simbólica de la fe. Por mi parte, aplicaría en última y decisiva instancia al principio de realidad la dialéctica del *sí* y el *no*. A fin de cuentas es a ese nivel donde se encuentran, para cuestionarse mutuamente, lo que denominé epigénesis del consuelo, según la fe, y la "resignación" a la Ananké, según el freudismo.

<sup>60</sup> *Ethica*, v, prop. 36 y corolario.

Reconozco que la lectura de Freud me ayudó a llevar la crítica del narcisismo —al que no he cesado de llamar falso Cogito o Cogito abortado— hasta sus más extremas consecuencias en lo referente al deseo religioso de consolación; la lectura de Freud me ayudó a llevar hasta la entraña de la problemática de la fe la "renuncia al padre". Pero reconozco, por otra parte, mi insatisfacción frente a la interpretación freudiana del principio de realidad. Su cientificismo impidió a Freud seguir hasta el fin un camino vislumbrado en el *Leonardo*, aunque éste sea precisamente el libro más duro que haya escrito Freud contra la religión.

La realidad —ya lo dijimos— no sólo es el conjunto de hechos susceptibles de comprobación y de leyes susceptibles de **verificación**; es también, en términos **psicoanalíticos**, el mundo de las cosas y los hombres tal como aparecerían a un deseo humano que hubiera renunciado al principio del placer, es decir, que hubiera subordinado su punto de vista al **todo**. Pero entonces se impone la **pregunta**: ¿se reduce la realidad a la **Ananké**? ¿Sólo se trata de la necesidad invitándome a la resignación? ¿No es también una posibilidad abierta al poder de amar? Esta cuestión yo la descifro, por mi cuenta y riesgo, a través de los interrogantes del propio Freud acerca del destino de Leonardo: "Cabe preguntar si la transformación de la curiosidad intelectual en gozo de vivir, premisa del drama de Fausto, es realmente posible. Pero aun sin abordar el problema, es posible suponer que el desarrollo espiritual de Leonardo se efectuó más bien conforme al modo del pensamiento **spinoziano**".<sup>61</sup> Y más tarde: • "Colmado de admiración, haciéndose verdaderamente humilde, olvida con demasiada facilidad que también él forma parte de tales energías activas y que debe intentar, en la medida de sus energías personales, modificar en una pequeñísima parte el curso inevitable del mundo, de este mundo en el que las cosas pequeñas no son menos admirables ni menos significativas que las grandes".<sup>62</sup> Pero ¿qué pueden significar las últimas líneas del *Leonardo*?: "Mostramos aún poco respeto a la naturaleza, que, según las palabras sibilinas de Leonardo, palabras que anuncian otras de Hamlet, 'está llena de infinitas razones que no existieron jamás en la experiencia'. (*La natura è piena tfinfinite ragioni che non furono mai in isperienza.*) Cada uno de los hombres, cada uno de nosotros corresponde a uno de esos innumerables intentos en los que dichas *razones* de la naturaleza se aprestan a realizarse en la experiencia".<sup>63</sup> Percibo en

<sup>61</sup> Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci: C. W. VIII, pp. 142-3; S. E. XI, pp. 75-6; tr. esp. II, p. 463.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ibidem*: G. W. VIII, p. 211; S. E. XI, p. 137; tr. esp. II, p. 493.

estas líneas una invitación discreta a identificar la realidad con la naturaleza y la naturaleza con Eros. Tales "energías activas", tales "infinitas razones que no existieron jamás en la experiencia", tales "innumerables intentos" por los que "se aprestan a realizarse en la experiencia", no constituyen hechos que se comprueban, sino potencias: el poder diversificado de la naturaleza y de la vida. Pero yo no puedo aprehender tal poder sino en una mítica de la creación. ¿No es ésta la razón de que los quebrantadores de imágenes, de ideales y de ídolos terminen por mitificar la realidad que ellos contraponen a la ilusión, llamándola uno Dionisos, inocencia del devenir, eterno retorno, o Ananké, Logos el otro? Y semejante remitificación ¿no nos indica que la disciplina de la realidad no es nada sin la gracia de la imaginación, o que la consideración de la necesidad no es nada sin la evocación de la posibilidad? La hermenéutica freudiana pude, a través de esos interrogantes, articularse en otra hermenéutica aplicada a la función mítico-poética, según la cual los mitos no serían fábulas, esto es, historias falsas, irreales e ilusiones, sino la exploración en forma simbólica de nuestra relación con los seres y con el Ser. Lo que tal función mítico-poética entraña es un nuevo poder del lenguaje, que no sería ya demanda del deseo, demanda de protección y demanda de providencia, sino interpelación en que yo no demando ya nada: sólo escucho.

Es así como intento elaborar, hasta el fin, el sí y el *no* que pronuncio sobre el psicoanálisis de la religión. No podrá la fe del creyente salir intacta de tal confrontación, pero tampoco la concepción freudiana de la realidad. Al desgarramiento de la una responde el desgarramiento de la otra: a la escisión que el sí a Freud introduce en la entraña de la fe de los creyentes, disociando el símbolo y el ídolo, corresponde la escisión que el no a Freud introduce en la entraña del principio freudiano de la realidad, desprendiendo el amor de la Creación de la simple resignación a la Ananké.